



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

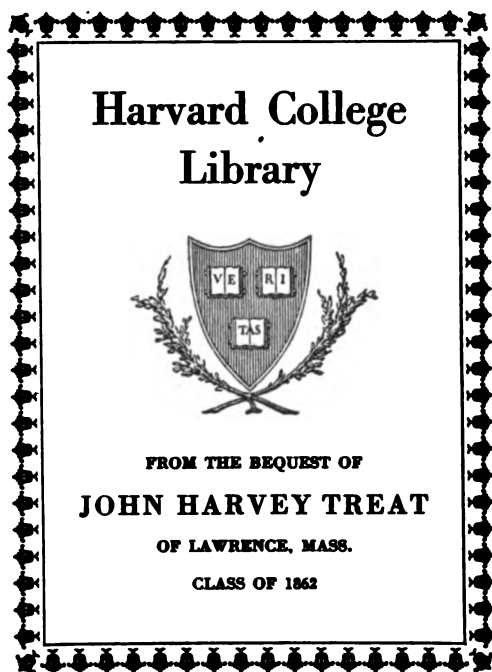
О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



3 2044 021 940 580

CP 363.5



FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1903.

CP 363.5'

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
~~ARNOLD GARY COOLIDGE~~
JULY 1 1922
Trust Fund

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— Т. I. Ч. I. —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Слово въ недѣлю предъ Просвѣщеніемъ.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 1—10).

Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію, ея сущность и происхождение.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 11—24, 132—147, 223—240).

Сущность христіанства (*Das Wesen des Christentums*). Лекціи профессора Берлинскаго университета Адолфа Гарнака.—*Б. Григорьева* (стр. 25—46, 148—172, 241—270, 279—300, 381—404, 431—450).

Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста каноновъ на Рождество Христово.—* * * (стр. 47—60, 109—126).

Слово при открытіи религіозно-нравственныхъ чтеній въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 61—66).

Слово въ день Преподобнаго Антонія Великаго. О христіанскихъ пачалахъ научнаго образованія.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 67—78).

Мысли Высокопреосвященнѣйшаго Иннокентія, Архіепископа Херсонскаго, объ иночествѣ и обителяхъ иноческихъ.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 79—98).

О печатномъ словѣ по завѣтамъ въ Бозѣ почившаго Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго Амвросія.—*Л. Барцеова* (стр. 99—108).

Рѣчь при освященіи Харьковскаго Народнаго Дома, 2-го февраля 1903 года.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 127—131).

Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ (историко-критическій очеркъ).—*Д. С. Леонардова* (стр. 173—192, 301—323, 451—466, 508—540, 799—822) ¹⁾.

Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей формы средней школы.—*Л. Барцеова* (стр. 193—198).

Прощальное „Слово“, произнесенное 23-го февраля н. г. при послѣднемъ служеніи въ Харьковскомъ Кафедральномъ Соборѣ.—*Высокопреосвященнаго Флавіана, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго* (стр. 199—201).

Краткій обзоръ святительской дѣятельности Высокопреосвященнаго Флавіана, нынѣ Митрополита Кіевскаго и Галицкаго,

¹⁾ См. во 2-й части указаніе продолженій.

на Харьковской кафедрѣ и его отбытіе въ г. Кіевъ.—*Л. Байрецова* (стр. 202—222).

Слово въ недѣлю 1-ю великаго поста.—*Иеромонаха Михаила (Богданова)*.—(стр. 271—278).

Борьба Буровъ съ Англіей. (Библиографическая замѣтка).—*Л. Байрецова* (стр. 324—330).

Фото-цинкографическій портретъ Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго (см. № 6).

Рѣчь при первомъ вступленіи въ Харьковскій Кафедральный Соборъ, 15-го Марта 1903 г.—*Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 331—334).

Слово при первомъ служеніи Божественной Литургіи въ Кафедральномъ Соборѣ.—*Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго*, 16 марта (стр. 335—338).

Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій. (Біографическія свѣдѣнія о немъ и его вступленіе на кафедру Харьковской епархіи.—*Леонида Байрецова* (стр. 339—380).

Слово на Пасху.—*Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 405—408).

Ученіе А. Спира о религіи, ея сущности и происхожденіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 409—430, 484—507).

Екатерининская коммиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію.—*Виктора Крылова* (стр. 467—483, 553—584, 622—639, 695—723, 758—771).

Есть-ли какія-либо безспорныя основанія для передачи бракоразводнаго процесса изъ вѣдѣнія Церкви гражданскому суду, и возможныя слѣдствія этой передачи.—*Ректора Кутаисской Духовной Семинаріи, Архимандрита Сильвестра* (стр. 541—552).

Отецъ Серафимъ, Иеромонахъ Саровской пустыни, пустынножитель, и затворникъ, его жизнь и подвиги.—*Г. Н. Корсуна* (стр. 585—602, 660—670, 772—798).

Гипотеза генотезизма или катенотезизма.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 603—621, 675—694).

Бъ вопросу о действительности англиканской іерархіи. (По поводу одной рецензіи).—*А. Рождественскаго* (стр. 640—659, 724—744).

Рѣчь въ день годовичнаго акта (30-го мая) воспитанницамъ Харьковскаго Института Благородныхъ Дѣвицъ.—*Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 671—674).

Православная Церковь по ученію нашихъ свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, О. П. Тернера и В. С. Соловьева.—*В. И. Попова* (стр. 745—757) ¹⁾.

¹⁾ См. во 2-й части указаніе продолженій.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Записка объ изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1903 году, редакція журнала извѣщаетъ, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, не будетъ имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Возвѣщаній Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — истиннобожественной истины и человѣческой науки. Этими заветами почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и высшее покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преемника почившаго іерарха по святительской кафедрѣ. Соответственно съ этимъ журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. **Отдѣлъ церковнаго.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современнѣйшихъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскаго.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азынскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ прирѣдъ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ востановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по десяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Пекровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Истѣи вообѣи.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1903 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

С Л О В О

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

въ недѣлю предъ Просвѣщеніемъ ¹⁾).

Возлюбленные братья и сестры о Господѣ! Св. матеръ наша Церковь настоящіе дни, въ особенности день завтрашній посвящаетъ торжественному воспоминанію крещенія Господа нашего Іисуса Христа. Размышляли ли вы когда-либо о томъ, почему св. Церковь такъ торжественно празднуетъ, повидимому, не столь важное событіе въ жизни Христа Спасителя, какъ Его крещеніе отъ Іоанна во Іорданѣ? Іоаннъ крестилъ, какъ крещеніе, крещеніемъ покаянія для прощенія грѣховъ (Мрк. 1, 4; Лк. 3, 3); Спаситель, какъ безгрѣшный, не имѣлъ нужды въ такомъ крещеніи, а потому Его крещеніе, какъ бы для Него не нужное, и можетъ показаться кому либо событіемъ не особенно важнымъ въ ряду другихъ событій въ Его жизни какъ для Него Самого, такъ и для насъ? Но, очевидно, не такъ думаетъ о крещеніи Господнемъ св. Церковь, если воспоминаніе о немъ ставитъ въ рядъ самыхъ свѣтлыхъ, великихъ своихъ празднествъ! *Свѣтлѣе убо мимолетный праздникъ, свѣтлѣйшій же, Спасе, приходящій... Ясенъ убо мимолетный праздникъ, славнѣйшій же настоящий день!* Такъ воспѣваетъ св. Церковь, сравнивая въ своихъ пѣснопѣніяхъ праздники Рождества Христова и Крещенія.

Что дѣйствительно событіе это одно изъ самыхъ знаменательныхъ въ жизни Христа Спасителя, мы вполне убѣдимся

¹⁾ Сказанное въ Харьковскомъ Кафедральномъ Соборѣ 5-го января 1903 г.

въ томъ, если при свѣтѣ слова Божія обстоятельно вникнемъ въ смыслъ и значеніе крещенія Спасителя для Него Самого и въ послѣдствія этого крещенія для насъ, Его послѣдователей. Размышленія о семъ помогутъ намъ достойно встрѣтить и провести грядущій великій праздникъ.

Когда Иисусъ крестившись молился, повѣствуетъ св. Евангелистъ Лука, отверзлось небо и Духъ Святый нисшелъ на Него въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь, и былъ гласъ съ небесъ, глаголющій: Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе (Лк. 3, 21—2). Изъ этихъ словъ св. Евангелиста мы ясно видимъ, что Христосъ вступаетъ на Иорданъ въ ближайшее общеніе съ Св. Духомъ и въ сыновнія отношенія къ Богу Отцу. Какъ предвѣчный Сынъ Божій, какъ второе Лицо Пресв. Троицы, Христосъ Спаситель и до крещенія, какъ и всегда, пребывалъ по Божеству Своему въ единосущномъ единеніи съ Богомъ Отцемъ и Св. Духомъ. Слѣдовательно, Христосъ на свое человѣческое естество принялъ на Иорданѣ Духа Св. въ видѣ голубя и какъ человѣкъ именуется здѣсь возлюбленнымъ Сыномъ Божиимъ. Правда, Христосъ нареченъ *Сыномъ Всевышняго* (Лк. 1, 32) еще въ утробѣ Пресв. Дѣвы. Но это сыновство Его по человѣческой природѣ было пока дѣломъ благодати Божіей, т. е. такимъ даромъ, который требовалось въ послѣдствіи заслужить собственнымъ подвигомъ, усвоить личнымъ совершенствомъ, сдѣлать себя достойнымъ его безгрѣшиемъ и святостію своей жизни. Иначе сказать, это было сыновство подобное тому сыновству, какое имѣлъ Адамъ при созданіи своемъ (Лк. 3, 38; ср. Быт. 2, 7), обязанный потомъ полнымъ послушаніемъ Богу оправдать свое высокое званіе сына Божія. Какъ извѣстно, первый Адамъ не устоялъ въ положеніи чада Божія и чрезъ грѣхъ самъ сдѣлался чадомъ *тѣва* (Еф 2, 3) и всѣхъ потомковъ своихъ сдѣлалъ чадами *плоти и крови* (Іоан. 1, 13), не могущими *наслѣдовать царствія Божія* (1 Кор. 15, 50). О второмъ Адамѣ, Христѣ Спасителѣ, Евангелистъ замѣчаетъ наоборотъ, что Онъ по своему человѣчеству вмѣстѣ съ возрастомъ преуспѣвалъ въ премудрости (Лк. 2, 52), или что то же, въ добродѣтели и святости, такъ какъ премудрость на языкѣ Святаго Писанія означаетъ не только со-

вершенство ума, но и совершенство сердца и воли (Пс. 110, 10; Кол. 1, 9—10). Это преуспѣяніе Спасителя въ добродѣтели и святости продолжалось 30 лѣтъ (Лк. 3, 23), и притомъ такъ, что ни разу не прерывалось ни единою тѣнію грѣха, ни единымъ преслушаніемъ воли Божіей (Іоан. 8, 29; 15, 10; ср. Филип. 2, 8), и потому сопровождалось неизмѣнною и все возрастающею къ Нему любовію Отца Небеснаго (Лк. 2, 52). Ели при началѣ и въ продолженіе своего общественнаго служенія (Лк. 4, 13; Мѡ. 16, 22—3). Спаситель выдерживаетъ искусныя и сильнѣйшія нападенія сатаны, старавшагося дать ложное направленіе Его мессіанской дѣятельности, Его дѣлу нашего спасенія, то нѣтъ никакого сомнѣнія, что и въ 30-ти лѣтній періодъ частной своей жизни Спаситель выдерживалъ на пути своего *личнаго* совершенства не менѣе хитрыя и не менѣе сильныя искушенія того же сатаны, имѣвшія цѣлію вовлечь и новаго Адама, подобно Адаму древнему, въ грѣхъ и преступленіе воли Божіей. Спаситель, воспринявшій естество человѣческое, во всемъ подобное нашему (Евр. 2, 17), кромѣ наслѣдственной грѣховной порчи (Лк. 1, 35), или, лучше сказать, во всемъ подобное Адамову (такъ какъ и Адамъ не имѣлъ грѣховной порчи въ своемъ первоначальномъ богосозданномъ ествѣ), имѣлъ, конечно, и свободную волю, т. е. имѣлъ возможность, какъ разсуждаетъ св. Григорій Нисскій ¹⁾, подобно Адаму, уклониться съ пути святости и послушанія Богу на путь грѣха и преступленія воли Божіей. Страшно подумать, что бы съ нами, со всѣмъ родомъ человѣческимъ, было, если мы на мигъ допустимъ, что змій успѣлъ бы соблазнить и новаго Адама, какъ соблазнилъ древняго! Божество, соединившееся съ Нимъ, должно было бы отступить отъ Него и вмѣстѣ отъ всѣхъ насъ, и всѣмъ намъ предстояла бы посему уже окончательная, уже никѣмъ и ничѣмъ не отвратимая вѣчная погибель, къ торжеству врага нашего, діавола! Но соблазнился древній Адамъ; новый же Адамъ, Христосъ Спаситель нашъ, будучи *искушенъ во всемъ* остался *кромѣ грѣха* (Евр. 4, 15). Побѣдоносно отразивъ всѣ козни врага, какъ отражалъ ихъ и потомъ, Онъ какъ Побѣдитель, *святый, не-*

¹⁾ Твор. ч. VII, 104—150; см. также Прав.-хр. ученіе о нравственности, протопр. І. Л. Ялышева, стр. 218—224.

причастный злу, непорочный (Евр. 7, 26), предсталъ на Иорданѣ Отцу Своему, чтобы здѣсь, въ дѣлѣ Своего личнаго нравственнаго совершенства, окончательно сокрушить *враждебную главу змія* (праздн. церк. пѣсн.) и принять отъ Отца Своего торжественное свидѣтельство въ Своей совершенной непричастности злу и въ Своей безусловной чистотѣ и святости. Всезлобный *змій, уязвившій всемірный родъ* (церк. пѣсн.) и дѣлавшій послѣднія усилія *приразиться* къ Святому святыхъ, такимъ образомъ посрамленъ и сокрушенъ въ водахъ іорданскихъ. Поправъ врага въ дѣлѣ собственнаго совершенства, Онъ, Спаситель нашъ, теперь молится Отцу Своему за насъ, братіи Своихъ, еще плѣнниковъ врага, будучи готовымъ стать нашимъ Ходатаемъ и Икупителемъ, чтобы, какъ воспѣваетъ св. Церковь, *къ первому насъ устроить свободженію и вмѣсто рабовъ сыны Божіи содѣлать* (церк. пѣсн.), и такимъ образомъ явиться Побѣдителемъ ада и змія уже не въ Своей только личной жизни, не за Себя только одного, а и за весь родъ человѣческій: *вотъ иду,—Я желаю исполнить волю Твою, Боже* (Пс. 39, 8—9),—иду, чтобы принести Себя въ жертву, чтобы претерпѣть крестъ и смерть за спасеніе грѣшнаго человечества! Въ этотъ-то моментъ торжества Своей святости и Своего самопожертвованія Спаситель и по человечеству Своему является вполне достойнымъ той любви Отца небеснаго, какую Онъ имѣлъ отъ Него по Божеству Своему, какъ предвѣчный и Единородный Сынъ Божій. И вотъ отверзаются небеса, *яже Адамъ затвори себѣ и сущимъ съ нимъ* (церк. пѣсн.), Отецъ небесный съ благоволеніемъ взираетъ на новаго Адама и торжественно воспринимаетъ Его и по человечеству Его въ сыновнія къ Себѣ отношенія и въ тѣснѣйшее единеніе съ Духомъ Святымъ. Духъ Св. сходитъ на Него въ видѣ голубя и, по предреченнымъ пророчествамъ, *не мрою* (Іоан 3, 34), *но болѣе всѣхъ соучастниковъ* Его (Евр. 1, 9) исполняетъ человѣческую Его природу *премудростію и разумомъ, совѣтомъ и крѣпостію, вѣдѣніемъ, благочестіемъ и страхомъ Божіимъ* (Ис. 11, 2—3), т. е. всѣми Божественными силами, какія необходимы были Христу для совершенія Имъ дѣла нашего спасенія и которыя свидѣтельствовали, что святая человѣческая природа

Христа Спасителя вполне укрѣпилась въ добръ и вполне достойна общенія съ Божествомъ. И такъ какъ Христосъ Спаситель и по человѣчеству Своему заслужилъ Себѣ такое же благоволеніе Отца Своего небеснаго, какое Онъ всегда имѣлъ въ Божеству, то Отецъ торжественно и именуетъ Его возлюбленнымъ Своимъ Сыномъ. Самое Божество Христа Спасителя, очевидно, до сего времени скрытое въ глубинахъ Его чело-
вѣческаго духа, хотя и ипостасно соединенное съ нимъ, теперь вполне вступаетъ въ область Его сознанія, такъ что съ этого времени *пришелъ часъ* Его (Іоан. 2, 4) пользоваться Своими Божественными свойствами, какъ напр. всевѣдніемъ, всемогуществомъ, и Онъ является теперь полнымъ благодати и истины и славы, какъ Единородный Сынъ Божій (Іоан. 1, 14).

Въ виду всего этого, возлюбленные братіе и сестры, теперь понятнымъ становится намъ, почему крещеніе Христа Спасителя есть одно изъ важнѣйшихъ событій какъ въ Его личной жизни, такъ и въ судьбѣ всего человѣчества. Для Христа это событіе было завершеніемъ Его славной побѣды надъ змѣемъ—искусителемъ въ собственной Своей личной жизни, торжественнымъ удостовѣреніемъ Его личной безгрѣшности и совершенной святости и столь же *торжественнымъ* воспріятіемъ Его чело-
вѣческаго естества въ тѣснѣйшее общеніе съ тріипостаснымъ Божествомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ окончаніемъ Его частной жизни въ Назаретѣ, началомъ Его славнаго служенія спасенію рода чело-
вѣческаго и торжественнымъ посвященіемъ на великую должность всемірнаго Наставника, Ходатая и Испытателя. Для насъ крещеніе Господа есть, какъ воспѣваетъ св. Церковь, начало нашего избавленія *отъ горькаго мучи-
тельства вражія*, начало нашего *просвѣщенія* и *освященія*, нашего *сыноположенія* Богу и отверзстія намъ *рая*, его же *завтори* *преступленіе* *лестію* *змѣвою* *вкусеніемъ* *древа* *иногда*, нашего возведенія *къ святости божественной* (праздн. церк. тѣсн.). Отсѣлъ дѣло нашего спасенія начато: оно ввѣрено надежному Вождю, исполнившему Себя святости и совершенства и исполненному отъ Духа Св. полнотою силъ на побѣду крѣп-
каго врага. Посему св. наша мать Церковь въ своихъ пѣ-
снопѣніяхъ созерцаетъ наше спасеніе не только начавшимся

на Іорданѣ, но и какъ бы уже и здѣсь же завершившимся, и потому то она этотъ праздникъ называетъ *святѣйшимъ* и *славнѣйшимъ* даже Рождества Христова. Какъ же поэтому ей свѣтло не торжествовать воспоминаніе крещенія Господня, и какъ намъ, чадамъ ея, не исполняться радости, веселія и ликованія?

Какъ святой и непорочный, какъ торжественно воспринятый въ сыновнія отношенія къ Отцу небесному, Христосъ могъ бы съ Іордана же вознестись челоуѣчествомъ Своимъ въ отверзшіяся Ему небеса и воспріять Себѣ подобающую Ему славу. Но Спаситель нашъ для того и явился на Іорданъ, чтобы не одному взойти съ него къ престолу Отца небеснаго, но вмѣстѣ съ нами, братіями своими (Ис. 8; 17—8; ср. Ис. 21, 23), пока еще плѣнниками змія—искусителя. Небо до времени снова закрылось, и Вождь нашего спасенія, исполненный Духа Святаго (Лк. 4, 1), и облеченный *во всеоружіе Божіе* (Еф. 6, 11), идетъ сразиться за насъ, вырвать насъ изъ челюстей змія и, очистивъ отъ змійной заразы грѣха и смерти, привести къ тому же Іордану, въ которомъ Самъ крестился, дабы и мы получили въ немъ ту первозданную чистоту и святость, съ которыми Онъ вошелъ въ его воды, приняли на себя, какъ и Онъ, Духа Святаго и услышали гласъ Отца небеснаго, называющаго насъ, какъ и Его, Своими сынами возлюбленными и отвергающаго намъ Свои небесныя обители...

Быть можетъ, нѣкоторые спросятъ, когда и какъ это съ нами было? Когда это мы крестились во Іорданѣ, когда на насъ сходилъ Духъ Святой? Когда мы стали сынами Божіими? Было это, возлюбленные братья и сестры во время нашего еще безсознательнаго младенчества. Іорданомъ была для насъ купель крещенія. Въ этомъ таинственномъ Іорданѣ каждый изъ насъ избавился отъ власти діавола (Евр. 2, 15), очистился отъ наслѣдственной змійной заразы и всякой скверны, сдѣлался святымъ (1 Кор. 6, 11), новымъ твореніемъ (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), способнымъ къ добродѣтели (Еф. 2, 10; 4, 24), безсмертію (Филип. 3, 21) и вѣчной блаженной жизни (Іоан. 5, 29; 10, 28; 1 Сол. 4, 17).—Какъ на Христа Спасителя послѣ крещенія сошелъ Духъ Св. тѣлеснымъ обра-

ли, въ видѣ голубя, а отверстія небеса готовы были принять Его, какъ возлюбленнаго Сына Божія, такъ и на насъ послѣ нашего крещенія тѣлеснымъ же образомъ, только не въ видѣ голубя, а въ видѣ св. мѣра, сходилъ Тотъ же Духъ Божій, исполняя насъ Своими благодатными дарами, вполне достаточными для жизни духовной,—для собственнаго возрастанія въ добродѣтели и святости и для служенія спасенію ближнихъ нашихъ. Это вѣщество на насъ Духа Божія запечатлѣло очищенное и обновленное въ крещеніи существо наше Божественною печатію, сдѣлало насъ *Божественнаго естества причастниками* (2 Петр. 1, 4), а посему и возлюбленными дѣтьми Божиими (Іоан. 1, 12—5; Еф. 1, 5), которымъ такъ же, какъ и Христу, отверзались небесныя двери царствія Божія (Кол. 1, 13).—Какъ же намъ, возлюбленные братья и сестры о Господѣ, во Христа крестившимся, не торжествовать вмѣстѣ съ Церковью въ день Его крещенія, не радоваться, не ликовать, когда мы изъ слугъ діавола сдѣлались въ крещеніи дѣтьми Божиими, изъ скверныхъ и нечистыхъ чистыми и святыми, изъ жертвъ смерти и ада наслѣдниками безсмертія и царствія небеснаго!?

Но кто изъ насъ, возлюбленные, можетъ въ нынѣшніе дни ликовать и радоваться искренно, отъ всего сердца? Для кого изъ насъ грядущій великій праздникъ есть не бремя, возложенное лишь обычаемъ, или не бездушное зрѣлище священной церемоніи, въ этотъ день бываемой?—Такъ какъ св. Церковь торжествуетъ завтра въ честь Христа, положившаго крещеніемъ своимъ начало нашего спасенія, то поэтому можетъ и будетъ истинно радоваться лишь тотъ, кому дорого свое спасеніе, полученное имъ при крещеніи, кто слѣдовательно христіанинъ не по имени только, а и на самомъ дѣлѣ,—т. е. кто, вышедши изъ безсознательнаго дѣтства, въ которомъ чрезъ крещеніе былъ призванъ въ число христіанъ, постарался узнать, а узнавъ сознательно принялъ и добровольно возложилъ на себя великіе обѣты, данныя за него при крещеніи, кто въ чистой непорочной совѣсти и праведной святой жизни хранитъ въ себѣ великіе дары обновленія своего и печать Св. Духа и этимъ оправдываетъ свое высокое званіе сына

Божія. Такой христіанинъ дѣйствительно будетъ радоваться и сегодня и особенно завтра, потому что эти дни болѣе, чѣмъ какіе-либо другіе, напоминаютъ ему о тѣхъ великихъ дарахъ обновленія и обоженія, которыми онъ дорожитъ болѣе всего въ своей жизни.—Но какая радость можетъ быть для тѣхъ, которые, пришедши въ сознательный возрастъ, до сего времени не возложили еще, да и не хотятъ возлагать на себя обѣтовъ крещенія, которые нисколько не цѣнятъ полученныхъ въ немъ даровъ, а если и цѣнятъ, то къ усвоенію ихъ относятся нерадиво, безпечно, думая, что Христосъ все за нихъ сдѣлалъ,—избавилъ отъ власти діавола, очистилъ, освятилъ, усыновилъ Отцу и доставилъ царство небесное, и что сами они спокойно могутъ предаваться нечистой и грѣховной жизни и нисколько не обременять себя работою надъ своимъ нравственнымъ совершенствомъ, собственнымъ трудомъ надъ дѣломъ своего спасенія. Нѣтъ, возлюбленные, намъ даны великіе дары заслугъ Христовыхъ лишь подъ условіемъ, что мы заслужимъ ихъ собственнымъ усиленнымъ трудомъ (Мѡ. 11, 12), непрерывною работою надъ своимъ совершенствомъ, постояннымъ послушаніемъ волѣ Божіей и возрастаніемъ въ добродѣтели и святости (Филип. 3, 13—4; 4, 8). Какъ Самъ Спаситель нашъ 30 лѣтъ возрасталъ и укрѣплялся въ святости и добродѣтели, побораая всѣ бывшія за это время искушенія, всѣ козни сатаны, и лишь послѣ того, какъ наконецъ совершенно укрѣпился въ добрѣ, вступилъ въ принадлежавшія Ему отъ рожденія права Сына Божія; такъ и наша вся жизнь должна быть направлена къ тому, чтобы постояннымъ отраженіемъ всѣхъ искушеній врага, чистотою и святостію своей жизни оправдать свое усыновленіе Богу и свое обоженіе. Какъ у Христа Спасителя Божество Его было сокрыто въ глубинахъ Его человѣческаго духа, пока наконецъ, благодаря Его неуклонному стремленію къ добру и чрезъ то большому и большому стяжанію любви Отца Своего, оно возсіяло на Іорданѣ полнымъ блескомъ славы во всемъ существѣ Его; такъ и привитое къ намъ въ купели крещенія Божественное начало, дѣлающее насъ сынами Божіими, первоначально скрывается въ бессознательныхъ глубинахъ нашего существа и подобно *сымени* (1 Іоан. 3, 9) можетъ расти, разви-

заться и проникать оттуда во все существо наше лишь тогда, когда мы съ своей стороны прилагаемъ всѣ усилія, всѣ старанія, чтобы удобрять почву для этого сѣмени—т. е. существо свое—добрыми мыслями, словами и дѣлами, а отнюдь не заорать ее плевелами грѣховъ и пороковъ (Мѡ. 13, 24—30). Какъ Спаситель нашъ имѣлъ свободную волю, и ипостасно соединенное съ Нимъ Божество не влекло его непреодолимо къ добру и не отвращало насильно отъ грѣха, такъ что подчиненіе Имъ своей человѣческой свободной воли благой и совершенной волѣ Божіей есть дѣло Его собственнаго самоопредѣленія и потому личной заслуги. Такъ и въ насъ живущее Божественное начало хотя и влечетъ насъ къ цѣломудренной, праведной и благочестивой жизни, но не непреодолимо, хотя и отвращаетъ отъ нечестія и житейскихъ страстей, но безъ всякаго насилія, такъ что все зависитъ отъ того, куда мы сами направимъ свою свободу. Если мы направимъ ее, возлюбленные, къ выполненію обѣтовъ, данныхъ нами при крещеніи, къ соблюденію завета, заключеннаго нами тогда съ Господомъ и Спасителемъ нашимъ,—мы усвоимъ себѣ въ вѣчное достояніе полученное нами въ крещеніи Божественное начало, а потому, какъ дѣти Божіи, какъ братья и сонаслѣдники Христу, сдѣлаемся участниками вѣчной Его славы на престолѣ Отца небеснаго (Апок. 3, 21). Если же мы свою свободу употребимъ лишь на то, чтобы нерадѣніемъ, безпечностью, плевелами похоти плоти, похоти очей и гордости житейской заглушить въ себѣ сѣмя Божественной жизни, то всеосвящающая вода крещенія, въ которой мы нѣкогда крестились, и печать Св. Духа, которою мы тогда запечатлѣлись, послужатъ лишь къ нашему осужденію, къ нашей вѣчной гибели (Мѡ. 25, 26—30; Евр. 6, 4—8; 10, 26—31).

Размысливъ какъ слѣдуетъ о всемъ этомъ, возлюбленные братья и сестры, будемъ ли всегда оставаться безпечными о своемъ спасеніи, будемъ ли всегда своею преданностью этому міру грѣховному, его грѣховнымъ утѣхамъ, его суетнымъ чаяніямъ и обѣтованіямъ заглушать въ себѣ Божественное сѣмя, всѣянное въ насъ при крещеніи, и тѣмъ добровольно лишать себя высокаго званія сыновъ Божіихъ, радостей обѣтованія

жизни вѣчной, наслѣдія славы Христовой? Если мы въ суетѣ мірской забыли, возлюбленные, о томъ, что мы нѣкогда въ купели крещенія, какъ невѣста, сочетались Христу и общались быть вѣрными сему Божественному жениху своему, то вспомнимъ объ этомъ хотя въ торжественный праздникъ Крещенія Господня. Вспомнимъ, что мы сочетались Христу не для того, чтобы презирать всѣ данныя намъ при крещеніи блага, стяжанныя кровію Христовою, и, называемые христіанами, вести жизнь грѣховную, языческую, но для того, какъ услышимъ въ завтрашнемъ апостольскомъ чтеніи, *чтобы мы, отвергнувши нечестіе и мірскія похоти, цѣломудренно, праведно и благочестиво жили въ нынѣшнемъ вѣкѣ, ожидая блаженнаго упованія и явленія славы великаго Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, Который далъ Себя за насъ, чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія и очистить Себя отъ народа особенный, ревностный къ добрымъ дѣламъ* (Тит. 2, 12—4).

Св. Церковь, въ память крещенія и Господня и нашего собственнаго нынѣ и завтра изведетъ насъ на воды Іордана, совершивъ чинъ освященія водъ,—нынѣ здѣсь, въ храмѣ, а завтра на рѣкѣ, и гласомъ отъ Господа будетъ взывать къ намъ: *приидите вси и примите духа премудрости, духа разума, духа страха Божія, являющагося Христа!* Примемъ же возлюбл. братья и сестры, вмѣстѣ съ имѣющеюся освятиться силою и наитіемъ Св. Духа водою, этого предлагаемаго намъ духа премудрости, разума и страха Божія, т. е. духа святой добродѣтельной жизни, направивъ свою волю къ исполненію тѣхъ обѣтовъ, какіе мы дали при крещеніи, къ приобрѣтенію той чистоты и той святости, которыми Христосъ освятилъ воды Іордана! Самъ же Духъ Святой да укрѣпитъ нашу рѣшимость къ тому и да совершитъ возрастаніе въ насъ Божественнаго сѣмени въ древо великое (Мѡ. 13, 31—2), *въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 13), да сдѣлаемся возлюбленными сынами Отца небеснаго, наслѣдниками вѣчной славы Христовой въ обителяхъ небесныхъ, что и да будетъ со всѣми нами! Аминь.

Епископъ Стефанъ.

ВЗГЛЯДЫ ПЕССИМИСТИЧЕСКИХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ ШОПЕНГАУЭРА И ГАРТМАНА НА РЕЛИГІЮ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

Во второмъ томѣ своего сочиненія „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ¹⁾, содержащемъ дополненія къ четыремъ книгамъ перваго тома, въ главѣ 17-й ²⁾, Шопенгауэръ излагаетъ свое ученіе „о метафизической потребности чловѣка“. Здѣсь мы читаемъ слѣдующее: „За исключеніемъ чловѣка, ниодно существо не удивляется своему бытію; но всѣмъ имъ оно настолько понятно само собою, что они его не замѣчаютъ. Изъ спокойствія взгляда животныхъ еще говоритъ мудрость природы; потому что въ нихъ воля и интеллектъ еще не достаточно далеко разошлись между собою, чтобы при своихъ встрѣчахъ удивляться другъ другу. Такъ твердо здѣсь все явленіе еще связано съ стволѣмъ природы, отъ котораго оно произошло, и участвуетъ въ безсознательномъ всевѣдѣніи великой матери. Только послѣ того, какъ крѣпко и благодушно усилюсь внутреннее существо природы (воля къ жизни въ ея объективациі) чрезъ оба царства безсознательныхъ существъ и затѣмъ чрезъ длинный и широкій рядъ животныхъ, оно достигаетъ, наконецъ, при появленіи разума, т. е., въ чловѣкѣ, въ первый разъ мышленія: тогда оно удивляется своимъ собственнымъ дѣламъ и спрашиваетъ себя, что есть само оно. Но его удивленіе является еще болѣе серьезнымъ, когда оно здѣсь въ первый разъ съ сознаніемъ противостоитъ смерти, и рядомъ съ конечностію всякаго существованія ему болѣе или ме-

¹⁾ Изд. 1891 г.

²⁾ Стр. 175 и слѣд.

нѣ навязывается также и тщетность всякаго стремленія. Сюда вмѣстѣ съ этимъ размышленіемъ и этимъ удивленіемъ происходитъ свойственная только человѣку *потребность метафизики*; онъ есть такимъ образомъ animal metaphysicum. Конечно, вначалѣ своего сознанія онъ также и себя сама принимаетъ какъ нѣчто понятное само собою. Но это бываетъ не долго; уже очень рано, вмѣстѣ съ первою рефлексією, появляется то удивленіе, которое нѣкогда должно стать матерью метафизики. Согласно съ этимъ говоритъ также и *Аристотель* во введеніи къ своей метафизикѣ: Δια γὰρ το θαυμάζει οἱ ἀνδρῶποι καὶ νῦν καὶ το πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari). Собственно философская способность ближайшимъ образомъ состоитъ въ томъ, что мы имѣемъ способность удивляться обыкновенному и ежедневному, чрезъ что дается поводъ дѣлать своею задачею *общее* въ явленіи, между тѣмъ какъ изслѣдователи въ реальныхъ наукахъ удивляются только избраннымъ и рѣдкимъ явленіямъ, и задачею ихъ является только—свести ихъ къ извѣстному. Чѣмъ ниже стоитъ человѣкъ въ интеллектуальномъ отношеніи, тѣмъ меньше загадочнаго заключается для него въ самомъ существованіи: напротивъ все является ему понятнымъ, какъ оно есть и что оно есть. Основаніе этого заключается въ томъ, что его интеллектъ остался еще вполнѣ вѣрнымъ своему первоначальному назначенію—служить волѣ медіумомъ мотивовъ, и потому былъ тѣсно связанъ съ міромъ и природою, какъ интегрирующая часть ихъ, слѣдовательно, былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы, отрѣшаясь отъ цѣлаго въ вещахъ, выступить противъ него и, такимъ образомъ, существуя нѣкогда какъ-бы для себя, понять міръ чисто объективнымъ. Напротивъ происходящее отсюда философское удивленіе въ отдѣльномъ обуславливается высшимъ развитіемъ интеллигенціи, вообще же не имѣетъ только однимъ; но, безъ сомнѣнія, знаніе о смерти и вмѣстѣ съ нимъ разсматриваніе страданія и скорбей жизни есть то, что даетъ сильнѣйшій толчекъ къ философскому размышленію и къ метафизическимъ толкованіямъ міра. Если-бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то, быть можетъ, никому

не пришло бы и на мысль спрашивать, зачѣмъ существуетъ ирр и имѣетъ именно данное свойство, но все было-бы понятно само собою. Согласно съ этимъ мы находимъ, что интересъ, который возбуждаютъ философскія или также и религіозныя системы, имѣетъ свою сильнѣйшую опору только въ догмѣ какого либо продолженія существованія послѣ смерти; и если послѣднія (т. е. религіозныя системы) главнымъ предметомъ ставятъ, повидимому, существованіе своихъ боговъ и защищаютъ его самымъ ревностнымъ образомъ, то это въ сущности все-таки только потому, что съ нимъ онѣ соединили свой догматъ безсмертія и считаютъ его нераздѣльнымъ отъ него: только въ этомъ собственно для нихъ и сущность дѣла. Ибо если-бы этотъ догматъ имъ было возможно твердо установить какимъ либо инымъ путемъ, то живая ревность объ ихъ богахъ тотчасъ охладѣла бы, и она уступила бы свое мѣсто почти совершенному равнодушію; если бы, наоборотъ, была доказана имъ полная невозможность безсмертія: то интересъ съ существованію боговъ исчезъ бы вмѣстѣ съ надеждою болѣе близкаго знакомства съ ними, до attesa, который могъ бы присоединиться къ ихъ возможному мнѣнію на событія настоящей жизни. Но если бы возможно было доказать вполне, что продолженіе жизни послѣ смерти неименно съ существованіемъ боговъ, потому что, напр., оно предполагало бы самобытность существа, то люди скоро принесли бы своихъ боговъ въ жертву своему собственному безсмертію и ратовали бы за атеизмъ. На этой же самой почвѣ основывается и то, что собственно матеріалистическія системы, какъ и абсолютно скептическія, никогда не могутъ достигнуть всеобщаго или продолжительнаго вліянія. Храмы и церкви, нагоды и мечети, во всѣхъ странахъ, изъ всѣхъ временъ, въ великолѣпнѣи и величїи, свидѣлствуютъ о метафизической потребности чело-вѣка, которая сильно и неискоренимо слѣдуетъ за физическою. Конечно, кто настроенъ сатирически, тотъ могъ бы прибавить, что она есть скромный парень, довольствующійся незначительнымъ пропитаніемъ. Онъ иногда удовлетворяется грубыми баснями и нескладными сказками: если только онѣ довольно рано ему напечатлѣны, онѣ для него

суть достаточныя истолкованія его существованія и опора ея моральности. Обратите вниманіе, напр., на коранъ: эта блестящая книга была достаточною для того, чтобы основать міровую религію, удовлетворить метафизической потребности безчисленныхъ милліоновъ людей въ теченіе 1200 лѣтъ, сдѣлаться основаніемъ ихъ морали и удивительнаго презрѣнія къ смерти какъ и для того, чтобы воодушевить ихъ къ кровопролитнымъ войнамъ и обширнѣйшимъ завоеваніямъ. Мы находимъ въ ней прискорбнѣйшій и самый жалкій видъ теизма. Въ переводахъ можетъ теряться многое; но я не могъ открыть въ ней ни одной достойной вниманія мысли. Подобное доказываетъ, что съ метафизическою потребностію не идетъ рука объ руку метафизическая способность. Тѣмъ не менѣе хотѣлось бы думать, что въ раннія времена теперешней земной поверхности это было иначе и что тѣ, которые значительно ближе насъ стояли къ происхожденію рода человѣческаго и первоисточнику органической природы, имѣли также отчасти большую энергію интуитивныхъ познавательныхъ силъ, отчасти болѣе правильное настроеніе духа, вслѣдствіе чего они были способны къ болѣе чистому, непосредственному пониманію сущности природы и чрезъ это были въ состояніи болѣе достойнымъ образомъ удовлетворить метафизической потребности: такъ произошли у прародителей брамановъ, Риши, почти выпечеловѣческія понятія (Konzeptionen), позже изложенныя въ Упанишадахъ Ведъ“.

Дальше Шопенгауэръ старается, впрочемъ, доказать ту мысль, что *философія* стоитъ несравненно выше религіи, потому что она гораздо лучше и основательнѣе удовлетворяетъ метафизической потребности человѣка, хотя она и не можетъ быть, подобно религіи, достояніемъ „многочисленнаго круга людей“, такъ какъ требуетъ болѣе серьезнаго умственнаго развитія, чѣмъ религія“. Само собою понятно, что въ *настоящій* разъ это разсужденіе Шопенгауэра о философіи не представляетъ для насъ такого интереса, какъ приведенное выше разсужденіе о религіи.

Изъ приведеннаго выше въ дословномъ переводѣ разсужденія Шопенгауэра мы видимъ, что сущность религіи этотъ песси-

истическій философъ полагалъ въ удовлетвореніи общей метафизической потребности человѣка, смотрѣлъ на религію какъ на низшую ступень обыкновенной метафизики и самое происхожденіе ея въ родѣ человѣческомъ объяснялъ стремленіемъ человѣка къ удовлетворенію своей метафизической потребности, при чемъ самую метафизическую потребность человѣка онъ выводилъ не изъ свойства человѣческаго духа, а изъ свойства вѣшняго міра, такъ что если бы міръ не имѣлъ тѣхъ свойствъ, какія онъ дѣйствительно имѣетъ въ своемъ настоящемъ видѣ, то у человѣка не было бы и никакой метафизической потребности.

Сужденіе Шопенгауэра о религіи не исчерпывается, впрочемъ, однимъ приведеннымъ выше отрывкомъ изъ сочиненія его—*Die Welt als Wille und Vorstellung*“. Въ шестомъ томѣ его сочиненій ¹⁾ помѣщенъ второй томъ его *Parerga und Paralipomena*—сборникъ небольшихъ его философскихъ разсужденій, содержащихъ отдѣльныя, но тѣмъ нѣ менѣ систематически упорядоченныя мысли о различныхъ предметахъ. Изъ всѣхъ этихъ разсужденій здѣсь самое большее по объему (стр. 347—424, гл. XV, §§ 175—183) посвящено вопросу „о религіи“; оно изложено въ формѣ разговора (діалога) между друзьями *Демофиломъ* и *Филалетомъ*, изъ которыхъ послѣдній крайне враждебно настроенъ противъ религіи и требуетъ ея совершеннаго уничтоженія, такъ какъ она, кромѣ зла и бѣдствій, ничего не приносила и не приноситъ человѣчеству; первый относится къ религіи нѣсколько снисходительнѣе и благосклоннѣе и не отрицаетъ нѣкотораго значенія ея въ жизни человѣка; если имѣть въ виду приведенное выше разсужденіе Шопенгауэра о религіи, то можно думать, что устами Демофила авторъ высказываетъ свой собственный взглядъ и свои собственныя убѣжденія.

Пониманіе религіи, какое высказываетъ здѣсь Шопенгауэръ, раздѣляется очень многими, даже, повидимому, благонамѣренными людьми еще и въ наше время; а потому мы считаемъ не бесполезнымъ обратить на него вниманіе нашихъ читателей. „Сказать между нами, любезный старый другъ,

¹⁾ Лейпцигское изданіе 1891 г.

(говорить Демофилъ Филалету), мнѣ не нравится, что ты иногда проявляешь свое философское дарованіе въ сарказмахъ, даже въ явномъ издѣвательствѣ надъ религіею. Вѣр каждого священна для него; таковою она должна была бы быть и для тебя. Ты объявляешь своимъ девизомъ: *vigeat veritas, et pereat mundus* ¹⁾ подобно тому, какъ юристы объявили своимъ: *fiat justitia, et pereat mundus* ²⁾. Но тогда медики должны бы провозгласить своимъ девизомъ: *fiant pilulae et pereat mundus* ³⁾. Ты однако-же не соглашаешься съ этимъ и утверждаешь: все *cum grano salis*; потому-то я хотѣлъ бы чтобы ты также понималъ и смотрѣлъ и на религію *cum grano salis*, такъ какъ нужно идти на встрѣчу этой потребности народа по мѣрѣ его пониманія. Религія есть единственное средство сообщить и сдѣлать понятнымъ высшее значеніе жизни грубому чувству и неразвитому разуму толпы, глубоко погруженной въ низкія побужденія и физическій трудъ. Ибо человѣкъ, какимъ мы обыкновенно его видимъ, не имѣетъ расположенія ни къ чему другому, кромѣ удовлетворенія своихъ физическихъ потребностей и похотей и затѣмъ къ болтовнѣ и забавѣ. Учредители религій и философы приходятъ въ міръ, чтобы отрясти его отъ спячки и указать ему высшій смыслъ существованія: философы для—немногихъ, избранныхъ, учредители религій—для многихъ, для человѣчества въ большинствѣ. Ибо *φιλοσοφος πληθος αδυνάτων ειναι*, какъ сказалъ уже твой Платонъ и ты не долженъ забывать этого. *Религія есть метафизика народа*, которую ему нужно просто оставить и потому ее слѣдуетъ уважать хотя по виду: ибо дискредитировать ее значить отнять ее у него. Какъ существуетъ народная поэзія, а въ пословицахъ—народная мудрость; такъ должна быть также и народная метафизика; ибо люди вообще нуждаются въ *изясненіи жизни*, и оно должно соотвѣтствовать ихъ пониманію. Поэтому религія является всегда какъ аллегорическая оболочка истины—и въ практическомъ и въ духовномъ отношеніи, т. е., какъ руководство въ дѣятельности

¹⁾ Т. е., пусть процвѣтаетъ истина, и погибнетъ міръ.

²⁾ Т. е., пусть существуетъ юстиція, и погибнетъ міръ.

³⁾ Т. е., пусть существуютъ пилюли, и погибнетъ міръ.

и какъ успокоеніе и утѣшеніе въ страданіяхъ и смерти, она, быть можетъ, дѣлаетъ столь же много, какъ могла бы дѣлать и сама истина, еслибы мы ею владѣли. Не соблазняйся ея грубою, причудливою и, повидимому, противоразумною формою: но, при своемъ образованіи и учености, ты не можешь представить, какой нуженъ окольный путь, чтобы съ глубокими истинами подойти къ народу, при его грубости. Различныя религіи суть только различныя схемы, въ которыхъ народъ постигаетъ и представляетъ себѣ непостижимую саму въ себѣ квинту и съ которыми нераздѣльно она срастается для него².

По мнѣнію Шопенгауэра, высказанному устами того же самаго Демофила, религія имѣетъ весьма важное практическое значеніе какъ для частной, такъ и для общественной жизни, а потому она должна имѣть право на существованіе, хотя она во всякомъ случаѣ и стоитъ ниже философіи. „Прежде всего, говоритъ Демофилъ, нужно заботиться о томъ, чтобы обуздать грубыя и дурныя чувства толпы, дабы удержать ее отъ крайнихъ несправедливостей, жестокостей, насилій и позорныхъ дѣйствій. Если бы съ этимъ захотѣли ждать, пока простые люди познаютъ и поймутъ истину, то пришлось бы рассказываться слишкомъ поздно. Ибо, если даже допустимъ, что она уже найдена; то она превзойдетъ ихъ способность пониманія. Для нихъ во всякомъ случаѣ годится только аллегорическая оболочка ея, притча, мифъ. Нужно, какъ сказалъ Кантъ, чтобы существовалъ публичный питандартъ справедливости и добродѣтели; мало того, онъ долженъ даже высоко развиваться во всякое время. При этомъ все равно, какія бы геральдическія фигуры на немъ ни находились; лишь бы онъ означалъ только то, что имѣется въ виду. Такая аллегорія истины всегда и повсюду для человѣчества въ его громадномъ большинствѣ есть суррогатъ вѣчно недоступной для него истины и въ общемъ никогда неуразумѣваемой имъ философіи; не говоримъ уже о томъ, что послѣдняя ежедневно мѣняетъ свой видъ и еще ни въ одномъ не достигла всеобщаго признанія. Практическія цѣли, мой добрый Филалетъ, во всякомъ случаѣ предшествуютъ теоретическимъ“.

Вотъ та точка зрѣнія, съ которой Демофилъ не сходитъ въ продолженіе всего разговора своего и съ которой, по мнѣнію Шопенгауэра, только и можно говорить что либо въ пользу религіи. Впрочемъ, Шопенгауэръ со всею добросовѣстностію высказываетъ и все то, что въ его время было выражаемо противъ религіи. Особенно энергично Филалетъ выступаетъ противъ той мысли, будто бы религія вообще имѣетъ политическое значеніе. „Ложно, говоритъ онъ, будто государство, право и законъ не могутъ держаться безъ помощи религіи и членовъ ея вѣры и будто юстиція и полиція, чтобы утвердить законный порядокъ, нуждаются въ религіи, какъ своемъ необходимомъ дополненіи. Это ложно, хотя бы оно повторялось и сто разъ. Ибо фактическую и основательную *instantiam in contrarium* представляютъ намъ древніе, особенно греки. Того именно, что мы разумѣмъ подъ *религіею*, у нихъ совершенно не было. Они не имѣли никакихъ священныхъ писаній и никакой догмы, которая научала бы тому, принятіе чего требовалось отъ каждаго и что напечатлѣвалось бы юнашамъ въ раннемъ возрастѣ. Столь же мало служителями религіи была проповѣдуема мораль или жрецы заботились о нравственности или вообще о жизни и поведеніи людей. Вовсе нѣтъ! Но обязанность жрецовъ простиралась только на храмовыя церемоніи, молитвы, пѣніе, жертвы, процессіи, очищенія и т. п.,—а все это меньше всего имѣло въ виду нравственное улучшеніе отдѣльныхъ лицъ. Напротивъ вся такъ называемая религія состояла только въ томъ, что, преимущественно въ городахъ, нѣкоторые *Deorum majorum gentium*, здѣсь этотъ, тамъ тотъ, имѣли *храмы*, въ которыхъ для нихъ, ради государства, былъ совершаемъ указанный культъ, бывшій, слѣдовательно, въ сущности дѣломъ полицейскимъ. Ни одинъ человѣкъ, кромѣ дѣйствовавшихъ при этомъ совершителей, не былъ какъ либо принуждаемъ присутствовать при этомъ или даже только вѣровать въ это. Во всей древности нѣтъ слѣда обязательности вѣровать въ какую либо догму. Только кто отрицалъ публично существованіе боговъ или какъ либо иначе оскорблялъ ихъ, былъ наказываемъ: ибо онъ оскорблялъ государство, которое имъ служило: но за ис

меченіемъ этого каждому было предоставлено право держаться того, чего онъ хотѣлъ. Если кому-либо угодно было истиннымъ образомъ чрезъ молитвы или жертвы приобрести благоволеніе тѣхъ боговъ,—то это было его доброю волею: если онъ этого не дѣлалъ, то ниодинъ человѣкъ ничего не пылъ противъ этого. У римлянъ каждый въ своемъ домѣ имѣлъ своихъ собственныхъ домашнихъ боговъ (ларовъ) и пенатовъ, которые однако же въ сущности были просто чтимыми образами его предковъ (*Apulejus de Deo Socratis* с. 15, vol. II. p. 237 ed. Vir.). О безсмертіи души и жизни послѣ смерти древніе вовсе не имѣли твердыхъ, ясныхъ и въ особенности логически установленныхъ понятій, но совершенно шаткія, колеблющіяся, неопредѣленные и проблематическія представленія, каждый—по своему: столь же различными, индивидуальными и шаткими были также и представленія о богахъ. Такимъ образомъ религіи въ нашемъ смыслѣ слова древніе дѣйствительно не имѣли. Но отъ этого царила ли у нихъ анархія и беззаконность? Напротивъ законъ и гражданскій порядокъ не суть ли ихъ именно дѣло и притомъ въ такой мѣрѣ, что они составляютъ еще основаніе и нашихъ законовъ? Не была ли у нихъ вполне обеспечена собственность, хотя она большею частію состояла даже изъ рабовъ? И это состояніе не продолжалось ли болѣе тысячелѣтія? Такимъ образомъ практическія цѣли и необходимость религіи въ указанномъ отношеніи и нынѣ вообще любимомъ смыслѣ, именно какъ необходимое основаніе всякаго законнаго порядка, я не могу признать и долженъ предохранить себя отъ этого. Ибо съ такой точки зрѣнія чистое и святое стремленіе къ свѣту было бы донкихотскимъ и вѣру, основывающуюся на авторитетѣ, съ правомъ должно провозгласить преступнымъ узурпаторомъ, который завладѣлъ трономъ истины и утверждаетъ его на безпрестанномъ обманѣ.

Далѣе Шопенгауэръ проводитъ чрезъ своего Филалета ту мысль, что грубая толпа должна быть обуздываема и управляема порядкомъ и законами, и больше всего вѣрнымъ познаніемъ своего собственнаго блага, а не религіею,—что религія есть костыль только для дурныхъ государственныхъ

учрежденій, что въ прекрасныхъ, какъ въ Америкѣ, безъ нея гораздо лучше идетъ дѣло, что поелику цѣль не освящаетъ средства, то всякое публично санкціонированное сплетеніе лжи и обмана должно быть устранено и что, наконецъ, моральнаго значенія вовсе не имѣютъ дѣла, которыя дѣйствительно и несомнѣнно происходятъ подъ вліяніемъ страха.

Какъ ни пусты и какъ ни легкомысленны эти возраженія противъ религіи, онѣ однако-же произвели сильное вліяніе на Демофила (т. е. самого Шопенгауэра), и онъ заканчиваетъ свой разговоръ съ другомъ о религіи страннымъ выводомъ: „мы видимъ, что религія, какъ *Янусъ*,—или лучше,—какъ браманскій богъ смерти *Яма*, имѣетъ два лица и такъ же, какъ послѣдній, одно очень радостное и одно очень мрачное, но мы—каждый—имѣли въ виду иное“.

Въ „прибавленіи сродныхъ мѣстъ“ ¹⁾ Шопенгауэръ опредѣленнѣе, чѣмъ здѣсь, высказываетъ свой взглядъ на значеніе религіи. „Вмѣсто того, чтобы обозначить истину религій какъ *sensu allegorico*, говоритъ онъ, ихъ можно было бы называть, какъ также и кантовскую моральную теологію, гипотезами для практической цѣли, или годегетическими схемами, регулятивами, по образцу физическихъ гипотезъ о токахъ электричества для объясненія магнетизма, или объ атомахъ для объясненія химическихъ пропорцій соединенія и т. д., которыя объявляютъ объективно истинными опасаются, тѣмъ не менѣе пользуются ими, чтобы поставить въ связь явленія, потому что въ отношеніи къ результату и экспериментированію они почти совершаютъ то же, какъ и сама истина. Онѣ (религіи) суть путеводныя звѣзды для поведенія и субъективнаго успокоенія при размышленіи“.

Такъ какъ, по мнѣнію Шопенгауэра, источникомъ религіи должна быть признана свойственная человѣку метафизическая потребность и такъ какъ религія есть простая метафизика народной толпы, то естественно является вопросъ: какъ же произошла эта метафизика? кто ея виновникъ—сама ли народная толпа—человѣчество на низшей ступени своего умственнаго развитія или отдѣльныя лица? На этотъ вопросъ

¹⁾ Стр. 422.

Шопентауеръ отвѣчаетъ въ своемъ разсужденіи „объ откровеніи“ (§ 177). Вотъ что онъ говоритъ здѣсь: „Эфемерныя поколѣнія людей появляются и исчезаютъ въ быстрой послѣдовательности, между тѣмъ индивидуумы подѣ страхомъ, пуждою и скорбію пляшутъ въ рукахъ смерти. При этомъ они неустанно спрашиваютъ, что съ ними будетъ и что должна означать вся эта траги-комическая шутка, и просятъ у неба отвѣта. Но небо остается нѣмымъ. Въмѣсто него являются попы съ откровеніями. Но тотъ оказывается лишь взрослымъ дитятей, кто серьезно можетъ думать, чтобы когда либо существа, которыя были бы ве людьми, дали нашему роду рѣшеніе относительно его и мірового существованія и цѣли. Нѣтъ другого откровенія, кромѣ мыслей мудрецовъ; и вотъ онѣ-то, соотвѣтственно жребію всего человѣческаго, подверженныя погрѣшности, часто облакаются въ чудныя аллегоріи и миѣы, въ которыхъ потомъ называются религіями. Хотя такимъ образомъ все равно,—живетъ и умираетъ кто либо въ надеждѣ на собственныя или на чужія мысли: ибо всегда это—только человѣческія мысли, которымъ онъ довѣряетъ, и человѣческое мнѣніе; тѣмъ не менѣ люди обыкновенно имѣютъ слабость охотнѣе довѣрять другимъ, ссылающимся на сверхъестественныя источники, чѣмъ своей собственной головѣ. Но когда мы пріймемъ во вниманіе несомнѣнно большое интеллектуальное неравенство между людьми; то мысли одного во всякомъ случаѣ могли имѣть для другого въ нѣкоторой степени значеніе откровенія.—Основная тайна и коренная хитрость всѣхъ поповъ на всей землѣ и во всѣ времена,—будутъ ли они браманскіе или магометанскіе, буддійскіе или христіанскіе,—состоятъ въ слѣдующемъ. Они вѣрно познали и хорошо поняли великую силу и неискоренимость метафизической потребности человѣка: и вотъ они увѣряютъ, будто бы они владѣютъ удовлетвореніемъ ея, потому что слово этой великой загадки къ нимъ пришло будтобы сверхъестественнымъ путемъ. Разъ они убѣдили въ этомъ людей, они могутъ уже руководить ими и господствовать надъ ними по прихотямъ сердца. Поэтому болѣе мудрые изъ правителей вступаютъ съ нами въ союзъ: а другіе даже подчиняются ихъ власти. Но если, хотя и въ видѣ весьма

рѣдкаго исключенія, восходить на этотъ тронъ философъ, то происходитъ совершенное разрушеніе всей этой комедіи“.

Свое крайне невыгодное мнѣніе о положительныхъ религіяхъ Шопенгауэръ еще рѣзче высказываетъ въ § 183. „Въ прежніе вѣка, говоритъ онъ здѣсь, религія была лѣсомъ, за которымъ могли держаться и укрываться войска. Но послѣ столь многихъ порубокъ теперь она только еще кустъ, за который при случаѣ прячутся плуты. Поэтому нужно остерегаться тѣхъ, которые могли бы втянуть ее во все, и встрѣчайся съ ними съ испанскою пословицею: *detrás de la cruz está el diablo*“¹⁾.

И такъ, что же такое въ сущности, по Шопенгауэру, религія, даже какъ народная метафизика? Неужели, въ самомъ дѣлѣ, она есть только „сплетеніе лжи и обмана“, какъ называли ее крайне враждебные къ ней французскіе энциклопедисты съ Вольтеромъ во главѣ? Въ такомъ случаѣ какъ объяснить ея вѣковѣчное существованіе въ родѣ человѣческомъ? — Отвѣчая на этотъ вопросъ, Шопенгауэръ оказывается болѣе расположеннымъ къ религіи, чѣмъ французскіе легкомысленные вольнодумцы 18-го вѣка. Онъ говоритъ²⁾: „Къ истинѣ религія не стоитъ въ противорѣчій: ибо она сама учитъ истинѣ. Но поелику кругъ ея дѣйствія не есть тѣсная аудиторія, а міръ и человѣчество въ его огромномъ большинствѣ то соотвѣтственно потребности и пониманію столь большой и смѣшанной публики, она не можетъ позволить истинѣ явиться нагою, или, употребляя медицинское сравненіе, она не можетъ давать себя безъ смѣси, но должна употребляться только какъ растворяющее средство (*Menstruum*), какъ миѣнческій способъ. Говоря безъ образа: религія есть истина выраженная аллегорически и миѣнчески, и чрезъ то сдѣлавшаяся доступною и удобоваримою для человѣчества въ его громадномъ большинствѣ“.

Тѣмъ не менѣе, хотя религія и не стоитъ въ противорѣчій къ истинѣ и сама учитъ истинѣ, хотя она есть сама истина ради только человѣчества облеченная въ аллегорію и символъ Шопенгауэръ всетаки объявляетъ ее силою безусловно вредною

¹⁾ Т. е. „за крестомъ стоитъ діаволъ“.

²⁾ Стр. 356—357.

ли правильнаго развитія человѣчества. „Что *цивилизация* стоитъ весьма высоко среди *христіанскихъ* народовъ, говоритъ онъ ¹⁾, причина этого заключается не въ томъ, что ей благопріятствуетъ христіанство, а въ томъ, что оно само вымерло и имѣетъ уже мало вліянія: пока оно имѣло его, цивилизація была далеко позади: въ средніе вѣка. Напротивъ *исламъ, браманизмъ и буддизмъ* еще имѣютъ сильное вліяніе на жизнь: въ Китаѣ, впрочемъ, менѣе всего; вотъ почему цивилизація европейскихъ народовъ идетъ довольно гладко. Всякая *религія* заходитъ въ антагонизмъ съ культурою“. „Какую дурную софистъ должна имѣть *религія*, говоритъ Шопенгауэръ, можно судить по тому, что подъ тяжкимъ наказаніемъ запрещено *смыкаться* надъ нею“... „Европейскія правительства запрещаютъ всякія нападки на *мѣстную религію*. Сами же они посылаютъ *миссіонеровъ* въ браманскія, буддійскія страны, которые энергично и по существу нападаютъ на тамошнія религіи, чтобы приготовить мѣсто для своей привозной. И затѣмъ кричатъ караулъ (Zeter), когда одинъ разъ китайскій императоръ или великій мандаринъ Тонкина такимъ людямъ отрубилъ головы“.

Странное мнѣніе встрѣчаемъ мы у Шопенгауэра ²⁾ также о *теизмѣ* или о вѣрѣ въ личнаго Бога. „Дѣлаютъ ли себѣ *идолы* изъ дерева, камня, металла или составляютъ его изъ абстрактныхъ понятій, все равно: всегда остлется только *идоломатрія* когда имѣютъ предъ собою *личное* существо, которому приносятъ жертву, которое призываютъ, которому благодарятъ. Въ сущности нѣтъ особеннаго различія, овецъ ли своихъ приносятъ люди въ жертву или свои склонности. Каждый обрядъ или молитва неопровержимо свидѣтельствуютъ объ *идоломатріи*. Поэтому мистическія секты всѣхъ религій согласны въ томъ, что они уничтожаютъ для своихъ адептовъ всѣ обряды“.

Въ новѣйшемъ изданіи сочиненій Артура Шопенгауэра ³⁾, въ 12-мъ томѣ, помѣщено нѣсколько замѣтокъ, не встрѣчаю-

¹⁾ Стр. 423.

²⁾ Стр. 405 § 179.

³⁾ Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur. Stuttgart. Verlag der I. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger. По принятому недавно и весьма непохвальному обычаю иностранныхъ издателей, на этомъ изданіи не указанъ годъ выхода его въ свѣтъ.

щихся въ прежнихъ изданіяхъ. Среди нихъ есть и такія, которыя касаются вопроса о религіи вообще.

„Слово „Богъ“, говоритъ Шопенгауэръ ¹⁾, мнѣ столь противно потому, что въ каждомъ случаѣ оно полагаетъ внѣ то, что лежитъ внутри. Поэтому, могъ бы кто либо сказать, что различіе между теизмомъ и атеизмомъ пространственное. Но дѣло напротивъ находится въ такомъ положеніи: Богъ въ сущности есть объектъ, а не субъектъ: поэтому какъ только положенъ Богъ, я—ничто. Если утверждаютъ тожество субъективнаго и объективнаго, то можно также утверждать и тожество теизма и атеизма.

„Что религія служитъ маскою для самыхъ гнусныхъ намереній, это столь общезвѣстно, что ему никто не долженъ удивляться; но что это должно было случиться и съ философіею, чистою дщерью неба, которая никогда и нигдѣ не искала ничего, кромѣ истины, это было доказано нашимъ временемъ“.

Таковъ взглядъ Шопенгауэра на религію, ея сущность и происхожденіе. Что сказать объ немъ?

Профессоръ Харьковскаго Университета Прот. Т. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Стр. 256.

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

ИЗЛОЖЕНИЕ И КРИТИКА ¹⁾.

I.

Профессоръ Берлинскаго Университета по кафедрѣ церковной исторіи, Адольфъ Гарнакъ (р. 1851 г.), принадлежитъ къ числу немногихъ ученыхъ съ всѣми признаннымъ авторитетомъ и съ опредѣленнымъ научно-литературнымъ обликомъ. Литературные друзья и недруги Гарнака согласны въ томъ, что „его ученость громадна, его изслѣдованія носятъ характеръ безпристрастія, его авторитетъ, какъ историка, безспоренъ“. Острота научнаго анализа, способность къ обобщенію фактовъ, неутомимое трудолюбіе и блестящій ораторскій талантъ дѣлають этого историка церкви замѣчательно дарови-

¹⁾ Источники и пособія: *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten in Wintersemester 1899—1900 an der Universität Berlin gehalten von *Adolf Harnack*. Zweite berichtigte Auflage. Leipzig 1900.—*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. A. Harnack. Zweite Auflage. B. I—II, Freiburg 1888, B. III, Freiburg 1890.—*Geschichte der althriftlichen Littertur bis Eusebius* A. Harnack. Th. I 1893. Leipzig, Th. II. Leipzig 1897.—*Das Christentum und die Geschichte*. A. Harnack. Zweite Auflage. Leipzig. 1896.—*A. Harnacks Wesen des Christenthums für die christliche Gemeinde geprüft*. D—r. W. Walther, profes. Theologie in Rostock. 4. Auflage. Leipzig. 1901.—*Das Wesen des Christenthums. Eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch*. D—r. G. Reinhold. K. K. Universität—Professor in Wien, Stuttgart und Wien 1901.—*Das Unwesen des Pseudochristenthums*. Notgedrungen Bemerkungen zu A. Harnack Buch über das Wesen des Christenthums. G. Lasson. Sonderabdruck aus der Kirchlichen Monatsschrift.—*Harnacks Evangelium*. d. Fonck. Zeitschrift für katholische Theologie.

тымъ представителемъ современной богословской науки въ Германіи.

Такая репутація создавалась и упрочилась за берлинскимъ профессоромъ его многочисленными трудами въ области церковной исторіи, среди которыхъ есть работы, по общему признанію, капитальныя. Уже одинъ списокъ важнѣйшихъ сочиненій и изданій Гарнака внушаетъ уваженіе къ его имени: *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus* (1873), *Patrum apostolicorum opera* (1875—1877), *Die Zeit des Ignatius* (1878), *Fragment der Ἀδαχῆ in alter. latein. Uebersetzung* (1884), *Lehre der zwölf Apostel* (1884). *Das Mönchtum, seine Ibealen und seine Geschichte* (1886), *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886—1890), *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (1893—1897), *Das apostolische Glaubens bekenntniss* и др.

Въ этихъ работахъ проф. Гарнака вмѣстѣ съ богатствомъ и силой его таланта опредѣленно выразилось направленіе его мысли, его научно-богословское *profession de foi*. По общему характеру своихъ убѣжденій, берлинскій историкъ церкви принадлежитъ къ модной и вліятельной въ лютеранской Германіи школѣ ричліанскаго богословія. Вмѣстѣ съ Альбрехтомъ Ричлемъ, основателемъ этой школы, А. Гарнакъ придаетъ рѣшающее значеніе въ области религіи религіозному опыту человека. По разумѣнію этого ученаго, сущность религіи заключается въ живомъ религіозномъ чувствѣ, „въ религіозномъ переживаніи“ (*in dem religiösen Erlebnis*). Религія есть жизнь

III Quartalheft. 1901.—Randglossen zu Prof. Harnack's Schrift „Wesen des Christenthums“. Profes. D—r. I. Adloff *Der Katholik. Zeitschrift.* 1901. Juli, August, September.—А. Harnacks „Wesen des Christenthums“ und seine Kritiker. О. Zöckler. *Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift.* Н. 5—6, 10, 1901.—„Сущность христіанства“ по изображенію церковнаго историка А. Гарнака. Проф. А. Лебедева, *Богословскій Вѣстникъ.* 1901. 10—12.—Церковная исторіографія въ главнѣхъ ея представителяхъ съ IV в. по XX. Проф. А. Лебедевъ. Москва. 1898.—На Западѣ (Очерки внутренняго состоянія современнаго лютеранства). В. А. Керенскій. Казань. 1899.—Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Православный собесѣдникъ. 1901—2. В. А. Керенскій.—Протестантизмъ въ XIX в. А. И. Покровскій. Извлеченіе изъ исторіи христіанской церкви въ XIX в. СПб. 1900.—Движеніе богословской мысли въ современной Германіи. А. Павловъ. Хр. Чт. 1897. 1.—Энциклопедическій словарь изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефронъ. Кн. XV.

въ Богѣ и съ Богомъ, а вмѣстѣ съ этимъ и въ силу этого она заключаетъ въ себѣ раскрытіе смысла жизни и отвѣтственности человека за жизнь ¹⁾. „Религія есть отношеніе души къ Богу и ничего больше (und nichts anderes). Содержаніе и цѣль религіи состоитъ въ томъ, чтобы человекъ находилъ Бога, признавалъ Его „своимъ“ Богомъ, дышалъ благоговѣніемъ къ Нему, надѣялся на Него и по силѣ этого проводилъ жизнь святую и блаженную“ ²⁾. Въ этомъ заключается подлинная сущность религіи вообще, въ этомъ же Гарнакъ полагаетъ сущность христіанской религіи. Евангеліе учитъ „о Богѣ и душѣ, о душѣ и ея Богѣ“ (S. 36), „о вѣчной жизни въ условіяхъ времени, въ силѣ и предъ очами Бога“ (S. 5), о томъ, что Богъ милостивъ къ намъ, грѣшнымъ, и любитъ насъ, какъ своихъ дѣтей ³⁾. Гарнакъ не признаетъ Богочеловѣчества Спасителя, и здѣсь онъ откровеннѣе и рѣшительнѣе Ричля, который очень туманно говоритъ объ этомъ догматѣ ⁴⁾. Какъ чувство и жизнь, религія характеризуется подвижностію, измѣчивостію, богатствомъ и разнообразіемъ формъ обнаруженія, а потому она не можетъ быть заключена въ неподвижныя рамки догматовъ. Гарнакъ—врагъ интеллектуализма и догматизма въ религіи (S. 92—95, 184—185). Тутъ берлинскій профессоръ также идетъ дальше своего учителя, А. Ричля. Этотъ выше всего цѣнилъ религіозный опытъ христіанскаго общества, религіознаго сознанія церкви ⁵⁾, ученикъ же его не хочетъ знать ничего выше личнаго сознанія индивидуума. Такое различіе между учителемъ и ученикомъ отражается на ихъ отношеніяхъ къ церковной жизни. А. Ричль признавалъ необходимость для церковной жизни и практики опредѣленныхъ, общеобязательныхъ внѣшнихъ формъ. У проф. Гарнака замѣчается энергичное стремленіе къ упрощенію полнаго церковнаго индивидуализма, полной свободы отъ всѣхъ внѣшностиствующихъ формъ религіозной жизни“ ⁶⁾. Характернымъ вы-

¹⁾ Das Wesen des Christenthums. S. 277 и др. Далѣе страницы этого сочиненія Гарнака будутъ указываться въ самомъ текстѣ нашей работы.

²⁾ Das Christenthum und Geschichte. S. 11, 10.

³⁾ Dogmengeschichte. B. I, S. 57 подстрочн. примѣч.

⁴⁾ А. Л. Павловичъ. Стр. 140—143.

⁵⁾ А. Н. Покровский, стр. 484.

⁶⁾ В. А. Керенскій. Пр. Соб. 1901 стр. 776.

раженіемъ этой тенденціи А. Гарнака была его мысль о необходимости для христіанъ апостольскаго символа.

Историко-философскія убѣжденія проф. Гарнака явно тяготеютъ въ сторону современной „научности“. Исторія челоѣчества представляется ему процессомъ развитія, взаимодействія двухъ факторовъ: силъ природы и челоѣческой личности. Второй факторъ считается имъ сверхъ-природнымъ, и, можетъ быть, родственнымъ Божеству. „Не только въ началѣ было Слово, разсуждаетъ Гарнакъ, то Слово, которое есть въ то же время дѣло и жизнь, но постоянно въ исторіи надъ роковой необходимостью господствовало живое, мощное, дѣятельное слово, именно—личность“. Однако дѣятельность этого начала, по разумѣнію Гарнака, не лежитъ внѣ всеобщаго закона развитія ¹⁾. Самое же развитіе берлинскій профессоръ, согласно съ теоріей эволюціонизма, видитъ въ движеніи отъ простаго, неопредѣленнаго, къ сложному и опредѣленному ²⁾. Подъ точкою зрѣнія такой теоріи А. Гарнакъ разсматриваетъ исторію христіанской религіи. Онъ пытается представить исторію христіанства въ видѣ постепеннаго процесса осложненія, умноженія и формированія христіанскихъ идей и учрежденій подѣ влияніемъ самыхъ разнообразныхъ условій ³⁾. Первоначальная же эпоха христіанства представляется ему бѣдной и идеями и учрежденіями. Такого рода попытки—обычное явленіе въ либеральномъ нѣмецкомъ богословіи, и обычно онѣ терпятъ крушеніе предѣ достовѣрностью и убѣдительностью историческихъ памятниковъ, изображающихъ благовѣстіе Христа и апостольскую проповѣдь богатыми, много—объемлющими по своему содержанію. Это затрудненіе во всей своей силѣ возстало и предѣ Гарнакомъ и заставило его приспособлять библейскій канонъ къ своей теоріи. Правда, въ своемъ отношеніи къ закону св. книгъ берлинскій историкъ вмѣстѣ съ Ричлемъ чуждается нѣкоторыхъ крайностей Бауровской школы; однако, онъ значительно смѣлѣе и свободнѣе своего учителя хозяйничаетъ въ канонѣ книгъ Новаго Завѣта ⁴⁾.

¹⁾ Das Christenthum u. Geschichte, S. 8, 7.

²⁾ S. 6. Проф. А. Лебедевъ. Исторіографія. Стр. 446 и дал.

³⁾ А. Лебедевъ. Ibid. Dogmengeschichte, I, S. 13.

⁴⁾ В. А. Керенскій. Пр. Соб. 1901. Стр. 775. А. Лебедевъ. Исторіографія. Стр. 441—447.

Принадлежа по общему характеру своихъ богословскихъ убѣжденій къ послѣдователямъ А. Ричля, Гарнакъ идетъ далѣе своего учителя, и, благодаря своему таланту, онъ полагаетъ основы для новой формаціи ричліанскаго богословія. Въ этой своей фазѣ ричліанство еще болѣе отступаетъ отъ традиціонныхъ устоевъ истиннаго христіанства и вмѣстѣ съ отрицаніемъ всякихъ прочныхъ формъ религіозно-церковной жизни, съ провозглашеніемъ полнаго субъективизма и индивидуализма, живо встаетъ на путь религіозно-церковной анархіи. Здѣсь находятъ себѣ объясненіе протестъ верховнаго церковнаго совѣта противъ приглашенія Гарнака на кафедру берлинскаго университета, приглашенія, сдѣланнаго совѣтомъ богословскаго факультета. Стоя на стражѣ ортодоксальнаго протестантизма, церковный совѣтъ возставалъ противъ Гарнака, какъ ученаго, несповѣдующаго основныхъ истинъ христіанской вѣры. Протестъ не имѣлъ успѣха: воля императора превратила Марбургскаго профессора въ профессора церковной исторіи Берлинскаго университета (1888 г.).

Въ этомъ университетѣ въ зимній семестръ 1899—1900 г. А. Гарнакомъ было прочитано шестнадцать лекцій о сущности христіанства, привлечшихъ въ его аудиторію около 600 слушателей. Въ томъ же, 1900 году, онъ появились въ печати и обратили на себя общее вниманіе образованнаго нѣмецкаго, а потомъ и европейскаго общесва. Въ одинъ годъ въ Германіи создалась около нихъ значительная литература: не замедлили отозваться на эту тему ученые французскіе (M. I. Lagrange. *Rev. bibl.* 1901, X.), англійскіе (W. Morgan. *The Expository Times.* 1900—1, XII), австрійскіе (G. Reinhold) и русскіе (А. П. Лебедевъ). Много порицаній, много и похвалъ пришлось выслушать берлинскому профессору; и среди тѣхъ и другихъ онъ могъ бы еще слышать постоянную ноту нѣкотораго разочарованія, обманутыхъ надеждъ. Этотъ тонъ рецензій на книгу Гарнака *Das Wesen des Christenthums*, помимо прочаго, объясняется тѣмъ, что авторитетное имя автора заставляло общество ожидать въ его лекціяхъ чего нибудь оригинальнаго, новаго и убѣдительнаго. Между тѣмъ, лекціи о сущности христіанства представляютъ собой точное резюме прежнихъ ра-

ботъ Гарнака въ области исторіи христіанства. Въ особеннѣйшей связи „Сущность христіанства“ стоитъ съ „Исторіею догматовъ“. Человѣкъ, знакомый съ этимъ трехтомнымъ *Lehrbuch*—омъ берлинскаго профессора увидитъ въ его лекціяхъ сущности христіанства вѣрную передачу основныхъ положеній „Исторіи догматовъ“. При этомъ онъ можетъ замѣтить, что содержаніе проповѣди Спасителя въ лекціяхъ изложено подробно, чѣмъ въ „Исторіи догматовъ“, а дальнѣйшая исторія христіанской вѣры описана чрезвычайно сжато и кратко. Но-ваго онъ не найдетъ здѣсь почти ничего, кромѣ немногихъ и неважныхъ добавленій, напр. о проповѣди Іоанна Предтечи. Прѣжными остаются взгляды Гарнака, не обновилась, не под-нялась и степень ихъ основательности и убѣдительности.

1. Книга проф. А. Гармака *Das Wesen des Christenthums* по своему содержанію дѣлится на двѣ равныя части съ тремя лекціями вводнаго характера. Во введеніи авторъ указываетъ задачу и предметъ своихъ чтеній, методъ изслѣдованія, дѣлаетъ обзоръ источниковъ къ изученію Христова благовѣстія, касается теорій происхожденія христіанства, высказываетъ нѣсколько словъ о Самомъ Іисусѣ Христѣ, выясняетъ Его отноше-ніе къ проповѣди Предтечи и проч. (S. 1—32). Дальнѣйшія пять лекцій посвящены изложенію религіозно-нравственнаго ученія Евангелія, указанію существеннаго въ христіанствѣ. Основныя черты проповѣди Іисуса Христа изложены въ трехъ очеркахъ: 1) Царство Божіе и его пришествіе, 2) Богъ-Отецъ и безконечная цѣнность человѣческой души, 3) Вящная (*besse*) праведность и заповѣдь любви. Шесть слѣдующихъ не-большихъ отдѣловъ выясняютъ отношеніе Евангелія къ наи-болѣе важнымъ вопросамъ жизни. Гарнакъ даетъ этимъ отдѣ-ламъ такіе названія: Евангеліе и міръ, или вопросъ аскезы; Евангеліе и бѣдность, или социальный вопросъ; Евангеліе и право, или вопросъ о земныхъ порядкахъ; Евангеліе и трудъ, или вопросъ культуры; Евангеліе и Сынъ Божій, или вопросъ христологін; Евангеліе и ученіе, или вопросъ исповѣданія (33—95). Покончивъ такимъ образомъ съ Евангеліемъ *an und für sich*, проф. Гарнакъ восемь слѣдующихъ лекцій отводитъ второй части своей книги: Евангеліе въ исторіи. Здѣсь онъ

изображаетъ христіанскую религію въ апостольскомъ вѣкѣ и ея развитіе въ католицизмъ. Два очерка знакомятъ насъ съ христіанской вѣрой 1) въ греческомъ католицизмѣ и 2) въ римскомъ. Заключительная тема чтеній Гарнака: христіанская религія въ протестантизмѣ (96—189).

Въ общемъ своемъ видѣ планъ книги проф. Гарнака „Сущность христіанства“ представляется вполне соответствующимъ предмету изслѣдованія. Хорошо продуманъ онъ и въ своихъ деталяхъ, если не судить строго о нѣкоторой разбросанности и излишней многопредметности вводныхъ разсужденій автора. Однако, есть въ этомъ планѣ одинъ крупный недостатокъ, который грубо нарушаетъ общую стройность работы берлинскаго историка. Этотъ ученый поставилъ христологическій вопросъ рядомъ и вмѣстѣ съ вопросами социальнымъ, политическимъ, культурнымъ. Между тѣмъ, всякому извѣстно, что у христологическаго и у этихъ вопросовъ нѣтъ никакой взаимной связи ¹⁾.

Правда, Гарнакъ самъ сознаетъ эту несообразность (S. 79), но не сумѣлъ или не захотѣлъ устранить ее. А устранить этотъ недостатокъ нетрудно: стоитъ только отнести обсужденіе христологическаго вопроса къ началу книги и присоединить его къ очерку жизни и личности Іисуса Христа. Здѣсь и въ вопросахъ Христологіи наилучшее и естественное мѣсто и по его предмету и по его первостепенной важности. При такомъ порядкѣ рѣчи точнѣе выполняется замыселъ самого Гарнака говорить объ 1) Іисусѣ Христѣ и 2) о Его Евангеліи (S. 6): сначала исчерпывается первая тема, затѣмъ—вторая.

Въ изложеніи и разборѣ содержанія лекцій берлинскаго профессора о сущности христіанства вполне можно слѣдовать его плану съ той, однако перестройкой, надобность которой сейчасъ была указана.

Что такое христіанство? чѣмъ оно было? чѣмъ оно стало?—вотъ вопросы, которые Гарнакъ пытается рѣшить въ своей книгѣ *Das Wesen des Christenthums* (S. 4). Истинныхъ отвѣтовъ на нихъ онъ хочетъ искать на чисто-исторической почвѣ (Vorwort; S. 4. 6.). Историческая наука и знаніе жизни, при-

¹⁾ Христологія—ученіе о Лицѣ Іисуса Христа.

обрѣтенное изъ пережитой исторіи, представляются этому ученому единственными и достаточными орудіями къ выполнению предпринятаго труда (S. 4). Послѣдній долженъ быть вполнѣ свободенъ, какъ отъ всякихъ апологетическихъ замысловъ, такъ и отъ приѣмовъ философскаго умозрѣнія. Гарнакъ боится, что апологетическая тенденція уронила бы кредитъ его работы, хотя апологетика считается имъ наукой очень почтенной и необходимой. Онъ съ сожалѣніемъ говоритъ о современномъ печальномъ состояніи христіанской апологетики: она сама не знаетъ того, что ей нужно защищать и какими средствами пользоваться. Философія исторіи скомпроментирована въ глазахъ берлинскаго профессора менѣе, чѣмъ апологетика. Отвергая ея услуги, онъ говоритъ; „если бы мы читали свои лекціи шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ, то мы трудились бы надъ тѣмъ, чтобы путемъ спекуляціи найти общее понятіе о религіи и по нему пытались бы опредѣлить христіанскую религію. Но мы вправѣ скептически относиться къ такому эксперименту. „*Latet dolus in generalibus* (5—6)!“¹⁾. Въ настоящее время мы знаемъ, что жизнь нельзя уложить въ рамки общихъ понятій, что не существуетъ никакого понятія о религіи, къ которому положительныя религіи относились бы просто, какъ *species*. Позволительно даже спросить: возможно ли какое нибудь общее понятіе религіи? Скептицизмъ проф. Гарнака не доходитъ до отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Онъ убѣжденъ, что въ послѣдней глубинѣ (*im Tiefsten*) религіознаго сознанія людей есть нѣчто общее, что въ историческомъ процессѣ изъ состоянія разрозненности и туманности оно восходитъ къ единству и ясности. Такое убѣжденіе должно мирить А. Гарнака съ философіей исторіи, и если онъ въ своей работѣ, повидимому, сторонится отъ нея, то только потому, что заранѣе рѣшилъ ограничиться предѣлами строго историческаго изслѣдованія (S. 6).

Указавъ общій характеръ своей задачи и метода, проф. Гарнакъ вводитъ читателя въ самую сущность своего замысла. Онъ хочетъ показать читателямъ „зерно“ христіанства, очищенное отъ „шелухи“. Онъ намѣренъ распознать, выдѣлить,

¹⁾ „Опасность кроется въ общихъ понятіяхъ!“

сдѣлать всѣмъ понятнымъ постоянное, принципиальное, существенное въ христіанской религіи, отдѣливъ отъ него все измѣнчивое, случайное, временно—историческое (S. 7, 8, 9; Vorwort). Временно-историческая скорлупа окружала собой уже Самаго Основателя христіанства и Его первыхъ учениковъ. Въ они чувствовали, мыслили, дѣйствовали въ средѣ и рамкахъ своего народа и его тогдашняго состоянія. Они были людьми, а быть человѣкомъ значитъ быть опредѣленной индивидуальностью, ограниченной въ своихъ способностяхъ и связанной съ извѣстной средой. Измѣнчивые и случайные элементы въ христіанствѣ выступаютъ еще рѣзче въ его исторіи: съ самаго начала въ церкви было обыкновеніе измѣнять формы, образъ воззрѣнія, упованій, и этотъ процессъ не прекращался никогда. Капитальная задача историка заключается въ томъ, чтобы отыскать здѣсь существенное и постоянное. Онъ не можетъ и не долженъ претендовать на обрисовку „всего“ Христа и „всего“ Евангелія, но обязанъ указать здѣсь самое цѣнное, принципиальное (S. 8, 9).

Ясное дѣло, что въ поискахъ за надъ—историческимъ Христомъ и Евангеліемъ въ Евангеліи не могутъ служить руководителемъ историческіе факты. Они могутъ довести насъ только до „всего“ историческаго Христа и „всего“ историческаго Евангелія. Кто же или что поможетъ проф. Гарнаку во „всемъ“ этомъ отыскать и выяснить существенное? Сама очевидность,—отвѣчаетъ ученый историкъ. „Евангеліе въ Евангеліи, говоритъ онъ, есть нѣчто столь простое и громко говорящее намъ, что пройти мимо него нелегко. Не надо пробныхъ методическихъ указаній, обширныхъ введеній для того, чтобы найти къ нему дорогу. Кто обладаетъ свѣжимъ взглядомъ и вѣрнымъ чутьемъ къ полному жизни и дѣйствительно великому, тотъ долженъ видѣть его и способенъ отдѣлать его отъ временно-историческихъ оболочекъ“ (S. 9). Въ такой операціи помогаетъ Гарнаку еще сравнительно—историческое изученіе христіанства. „Мы прослѣдимъ, пишетъ онъ, главныя метаморфозы христіанства (des Christlichen) въ исторіи и попытаемся распознать его великіе типы. Общее во всѣхъ этихъ явленіяхъ провѣряя Евангеліемъ, и снова, контролируя

основныя черты Евангелія исторіей, мы смѣемъ надѣяться, близко подойдемъ къ сущности дѣла“. (S. 9—10)

Вооруженный такими приѣмами изслѣдованія проф. Гарнакъ приступаетъ къ исходному пункту своей работы, которымъ является „Исусъ Христосъ и Его Евангеліе“. При этомъ онъ заявляетъ, что основательно ознакомиться съ личностью Основателя христіанства и Его благовѣстіемъ нельзя, если ограничиться разсмотрѣніемъ только Его словъ и дѣлъ. Дѣло въ томъ, что „всякая великая, дѣятельная личность нѣкоторую часть своего существа открываетъ въ тѣхъ, на кого она дѣйствуетъ“ (S. 6). Поэтому должно обратиться также къ первому поколѣнію учениковъ Христа, которые съ Нимъ ѣли и пили, и выслушать отъ нихъ, что они получили отъ Него (S. 6—7). Но и этого недостаточно: подобно тому, какъ мы вполне распознаемъ какое либо растеніе лишь тогда, когда разсмотримъ не только его корень, но и кору, вѣтви и цвѣты, такъ и христіанскую религію мы можемъ справедливо оцѣнить лишь на основаніи полной индукціи, которая охватила бы собой всю ея исторію (S. 7, 9, 10).

Источниками для ознакомленія съ Исусомъ Христомъ, пишетъ Гарнакъ, являются, если не считать нѣкоторыхъ важныхъ сообщеній ап. Павла, первыя три Евангелія. Что же касается четвертаго Евангелія, которое Іоанну не принадлежитъ, то оно не можетъ быть использовано въ качествѣ дѣйствительно историческаго источника. Авторъ этого Евангелія „распопьялся (фактами) съ неограниченной свободой, представлялъ событія, освѣщалъ ихъ чуждымъ для нихъ свѣтомъ, самостоятельно составлялъ рѣчи и иллюстрировалъ возвышенныя мысли придуманными событіями изъ жизни Спасителя. Поэтому его произведеніе, которому, правда, не совсѣмъ чуждо дѣйствительное, хотя и трудно уясняемое преданіе, почти совсѣмъ не можетъ претендовать на значеніе источника для исторіи Исуса: только немного можно взять изъ него, и то—съ осторожностью“ (S. 13). Остаются три первыя Евангелія, какъ достовѣрные источники исторіи первоначальнаго христіанства. По убѣжденію Гарнака, „они въ своемъ существенномъ содержаніи принадлежать еще первой,

иудейской эпохѣ христіанства, той краткой эпохѣ, которую мы можемъ назвать палеонтологической“ (S. 14). Для него несомнѣнно, что здѣсь заключается первоначальное преданіе о Христѣ и Его дѣлѣ (S. 15). Однако, Гарнакъ замѣчаетъ въ вернихъ трехъ Евангеліяхъ немаловажные недостатки. „Тотъ, то тамъ отражаются въ нихъ отношенія и опытъ первообщины (церкви), которые она пріобрѣла въ болѣе позднее время. Далѣе, затемняющимъ образомъ дѣйствуетъ на преданіе то убѣжденіе, что въ исторіи Іисуса исполнилось ветхозаветное пророчество. Наконецъ, чудесный элементъ въ нѣкоторыхъ разсказахъ явно преувеличенъ“. Впрочемъ, прибавляетъ Гарнакъ, „всѣ эти поврежденія не простираются до сущности повѣствованія“ (S. 15—16).

Здѣсь, попутно, берлинскій историкъ выясняетъ свое отношеніе къ евангельскому повѣствованію о чудесахъ. „Во-первыхъ, мы знаемъ, говоритъ онъ, что Евангелія появились въ такое время, когда чудеса были, можно сказать, почти повсемѣстнымъ явленіемъ. Чувствовали и видѣли себя окруженными чудесами, и это отнюдь не въ сферѣ только религіи. Далѣе, точнаго понятія, которое мы соединяемъ съ словомъ чудо, тогда еще не знали; оно установилось вмѣстѣ съ познаніемъ законовъ природы и ихъ значенія. А въ то время не существовало никакого опредѣленнаго взгляда на то, что возможно, и невозможно, что правило и что—исключеніе“. Значить, тогда чудо не могло казаться рѣзкимъ нарушеніемъ законности природной жизни. Для людей того времени всякія чудеса были, собственно, только необычайными явленіями. Во вторыхъ, мы теперь знаемъ, какъ скоро, еще при самой жизни великихъ лицъ, создаются разсказы объ ихъ чудесахъ. Поэтому, будетъ предразсудкомъ изъ за разсказовъ о чудесахъ отвергать или относить содержащіе ихъ историческіе памятники къ позднѣйшему времени. Въ третьихъ, мы непоколебимо убѣждены въ томъ, что все, совершающееся во времени и пространствѣ, подчинено всеобщимъ законамъ движенія, такъ что *чуда въ смыслъ нарушенія порядка природы не могутъ существовать*“. Но мы знаемъ также, что истинно—религіозный человѣкъ всегда вѣритъ въ существованіе высшихъ и ра-

зумныхъ цѣлей жизни природы и въ способность людей осво-бождаться отъ власти преходящаго, вещнаго міра. Эта вѣра составляетъ неотъемлемую принадлежность каждой высокой религіи. Въ четвертыхъ, наконецъ, нужно помнить, что мы до сихъ поръ въ совершенствѣ не знаемъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ—ни матеріальныхъ, ни, особенно, духовныхъ; мы не знаемъ предѣловъ возможнаго. Конечно, *чудесъ быть не можетъ*, но чудснаго и необъяснимаго существуетъ достаточно. Поэтому мы съ осторожностью должны относиться къ сказаніямъ о чудесахъ въ древнее время. „Мы не вѣримъ и никогда не повѣримъ, что земля остановилась въ своемъ движеніи, что ослица заговорила, что словомъ была остановлена буря на озерѣ; но что хромы начинали ходить, слѣпые—видѣть и глухіе—слышать, это мы безъ достаточныхъ основаній (kurzer Hand) не сочтемъ за иллюзію“. Ко всему этому Гарнакъ прибавляетъ, „что рассказы о чудесахъ не составляютъ существеннаго элемента въ Евангеліяхъ. Самъ Іисусъ не придавалъ своимъ чудесамъ такого рѣшительнаго значенія, какое имъ сталъ придавать ев. Маркъ, а за нимъ и всѣ другіе. Христосъ съ сожалѣніемъ восклицалъ: „не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ (Іоан. IV, 48). Въ силу такихъ убѣжденій берлинскій профессоръ даетъ своимъ слушателямъ слѣдующій совѣтъ по вопросу объ отношеніи къ евангельскимъ рассказамъ о чудесахъ: читайте ихъ и не смущайтесь, а что вамъ здѣсь не понятно, то спокойно устраняйте (S. 16—19).

Таковы существенныя мысли, которыми Гарнакъ подготовляетъ читателей къ надлежащему пониманію своего описанія Іисуса Христа и Его дѣла.

2) Наши Евангелія, начинается А. Гарнакъ свое описаніе жизни Іисуса Христа, не рассказываютъ намъ никакой исторіи развитія Іисуса; они повѣствуютъ только объ его общественной дѣятельности. Правда, два Евангелія содержатъ исторію Его рожденія, но мы можемъ оставить ее въ сторонѣ, потому что она не имѣетъ значенія для нашей цѣли. Сами евангелисты никогда не возвращаются къ этому повѣствованію и не указываютъ, чтобы Іисусъ обращался къ обстоятельствамъ своего рожденія. Напротивъ, они рассказываютъ, что

Мать и братья Иисуса были изумлены выступленіемъ Его на общественное поприще и не могли свыкнуться съ этимъ. Ап. Павелъ также молчитъ объ исторіи рожденія Христа; такъ что мы можемъ быть увѣрены, что древнѣйшее преданіе не знало этой исторіи (S. 19—20).

Мы ничего не знаемъ изъ исторіи Иисуса въ первые тридцать лѣтъ Его жизни. Имѣя свѣдѣнія объ одномъ—двухъ годахъ жизни Христа, мы не можемъ составить Его біографіи. Однако, историческіе источники достаточны для того, чтобы уяснить самое важное: чего хотѣлъ Иисусъ, какъ Онъ дѣйствовалъ и какое значеніе Онъ имѣетъ для насъ.

Хотя о тридцати годахъ жизни Христа нѣтъ никакихъ непосредственныхъ данныхъ, однако есть возможность сказать нѣчто объ этой порѣ Его жизни, хотя бы въ отрицательномъ смыслѣ. Во-первыхъ, очень невѣроятно, чтобы Иисусъ прошелъ черезъ школу раввиновъ. Нигдѣ онъ не выражается такъ, какъ сталъ бы говорить человѣкъ, усвоившій технико-теологическое образованіе и искусство ученаго экзегезиса. Онъ жилъ и дѣйствовалъ въ Священномъ Писаніи, но не какъ профессиональный учитель. Далѣе, Христосъ не имѣлъ никакого отношенія къ ессеямъ. Его образъ жизни и ученіе не только чужды, но и противоположны ессеизму съ его ревностью о внѣшней чистотѣ и безразличіемъ къ грѣшнымъ собратьямъ.—Галилея была полна греками, и во многихъ ея городахъ говорили по гречески такъ, какъ теперь въ Финляндіи по-шведски. Здѣсь были греческіе учителя и философы, и едва ли можно допустить, что ихъ языкъ былъ невѣдомъ Иисусу. Тѣмъ не менѣе, не можетъ быть рѣчи о какомъ либо вліяніи на Него идей Платона или Стои. „Конечно, если религіозный индивидуализмъ—Богъ и душа, душа и ея Богъ,—если субъективизмъ, если полная самоотвѣтственность индивидуума, если отрѣшеніе религіознаго отъ политическаго,—если все это исключительно греческое, то въ такомъ случаѣ Иисусъ стоитъ въ связи (зависимости) съ греческимъ развитіемъ, въ такомъ случаѣ Онъ дышалъ чисто греческимъ воздухомъ и пилъ изъ греческихъ источниковъ“. Но извѣстно, что все это существовало у соотечественниковъ Иисуса гораздо ранѣе временъ Сократа и Платона.

Замѣчательно, что за извѣстнымъ намъ временемъ жизни Иисуса не кроется никакого разрыва съ прошлымъ. Въ Его рѣчахъ и поведеніи нѣтъ никакихъ слѣдовъ внутренняго переворота, напряженной борьбы: все въ Немъ и для Него ясно, невозможно, само собой понятно, какъ въ источникѣ, текущемъ изъ мирныхъ нѣдръ земли. Жизнь Христа была свободна отъ внутреннихъ противорѣчій.

Иисусъ жилъ въ религіи, и она была для него дыханіемъ въ страхѣ Божіемъ; вся Его жизнь, всѣ Его чувства и мысли опредѣлялись отношеніемъ къ Богу, и, однако, Онъ не былъ какимъ нибудь мечтателемъ и фанатикомъ, который видитъ только одну ярко пылающую точку и для котораго міръ и все, что въ немъ, поэтому, не существуетъ. Иисусъ смотрѣлъ на міръ, на окружающую Его жизнь, здоровымъ свѣтлымъ взоромъ. Онъ училъ, что обладаніе всѣмъ міромъ не имѣетъ никакой цѣны, когда душа испытываетъ вредъ, и, однако, онъ оставался сердечнымъ и участливымъ ко всему живому. Облеченный высочайшей миссіей, Онъ сохраняетъ свои глаза и уши открытыми для каждаго впечатлѣнія жизни; что указываетъ на интенсивный покой и законченную увѣренность (*geschlossener Sicherheit*) духа. Образы и сравненія, употребляемые Иисусомъ Христомъ, обнаруживаютъ въ немъ свободу и ясность среди величайшаго напряженія души, какъ не владѣлъ ими ни одинъ пророкъ. Онъ, не имѣвшій, гдѣ главу преклонить, не говоритъ подобно человѣку, порвавшему связи со всѣмъ, подобно герою покаянія, экзальтированному пророку, но говоритъ, какъ человѣкъ, пріобрѣтшій покой и миръ для своей души и способный укрѣпить ими душу ближняго. Самое поразительное Онъ высказываетъ, какъ нѣчто понятное само собой, облекая его въ тотъ языкъ, какимъ мать говоритъ съ своимъ ребенкомъ (S. 19—24).

Всѣ эти изумительныя и обаятельныя черты духовнаго облика Иисуса Христа, набросанныя Гарнакомъ въ согласіи съ евангельскимъ повѣствованіемъ, дѣлаютъ жгучимъ интересъ читателя къ мнѣнію ученаго историка о томъ, какъ Самъ о Себѣ училъ Христосъ и кѣмъ Онъ былъ. Проф. Гарнакъ, какъ намъ извѣстно, заставляетъ читателя долго ждать отвѣта на эти вопросы; много лучше не слѣдовать здѣсь его примѣру.

Спрашивается о томъ, какъ Христосъ Самъ свидѣтельствовалъ о себѣ, т. е., какъ понимать самосвидѣтельство (Selbstzeugnis) Основателя Христіанства (S. 79)?

Приступая къ рѣшенію этого вопроса христологіи, А. Гарнакъ устанавливаетъ слѣдующія два положенія: во-первыхъ, Іисусъ не желалъ никакой иной вѣры въ свою личность и никакой другой привязанности къ ней, кромѣ той вѣры, которая заключается въ соблюденіи Его заповѣдей. Даже въ четвертомъ Евангеліи, въ которомъ личность Христа часто возвышается надъ содержаніемъ Евангелія, еще отчетливо формулирована эта мысль: „если любите Меня, соблюдайте Мои заповѣди (XIV, 15). Тѣмъ, которые чтли Его и вѣрили Ему, но не творили по заповѣдямъ Его, Онъ говорилъ съ осужденіемъ: „не всякій, говорящій мнѣ: Господи, Господи, войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго“ (Мѣ. VII, 21). Такимъ образомъ, въ кругозоръ Іисуса вовсе не входило намѣреніе давать какое нибудь „ученіе“ о Своемъ лицѣ и Своемъ достоинствѣ независимо отъ Своего Евангелія. Во вторыхъ, Онъ называлъ Господа неба и земли Своимъ Богомъ и Отцомъ, большимъ Себя, единымъ благимъ. Христосъ былъ убѣжденъ, что все, что Онъ имѣетъ и что долженъ совершить, все это Онъ имѣетъ отъ Отца. Ему Іисусъ молится, Его волѣ подчиняется: съ горячими усиліями Онъ старается постичь и выполнить ее. „Это чувствующее, молящееся, дѣйствующее, борющееся и страдающее „я“ есть человѣкъ, который предъ Богомъ ставитъ себя въ рядъ остальныхъ людей“ (S. 80).

Этими положеніями очерчивается дѣйствительная область, въ которой лежитъ самосвидѣтельство Іисуса. Во внутреннее зерно послѣдняго мы проникнемъ тогда, когда ближе рассмотримъ два самонаименованія (Selbstbezeichnungen) Іисуса: Сынъ Божій и Мессія (Сынъ Давидовъ, Сынъ Человѣческій).

Въ одной изъ своихъ рѣчей Христосъ особенно ясно показываетъ, почему и въ какомъ смыслѣ Онъ называетъ Себя Сыномъ Божиимъ. Мы читаемъ у Маттея: „никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть (Мѣ. XI, 27; Лук. X, 22)“. „Богознание

есть сфера богосыновства. Именно въ этомъ богознаніи Іисусъ научился признавать Святое Существо, которое управляетъ небомъ и землею, Отцомъ, *Своимъ* Отцомъ. Его сознаніе, что Онъ есть Сынъ Божій, является, поэтому, не инымъ чѣмъ, какъ практическимъ слѣдствіемъ пониманія Бога, какъ Отца, и *Своего* Отца. Правильно понятое богознаніе заключаетъ въ себѣ все содержаніе имени Сына“. При этомъ надо имѣть въ виду еще слѣдующее: Іисусъ былъ убѣжденъ, что Онъ знаетъ Бога, какъ никто до Него, и Онъ знаетъ, что Онъ призванъ въ словѣ и дѣлѣ всѣмъ другимъ сообщить это богознаніе и вмѣстѣ съ нимъ—богосыновство. По силѣ этого убѣжденія Іисусъ сознавалъ себя призваннымъ и отъ Бога поставленнымъ Сыномъ, Сыномъ Бога, и поэтому онъ могъ говорить: „*Мой* Богъ и *Мой* Отецъ“. Убѣжденность, съ какою Іисусъ представляется у Іоанна говорящимъ Отцу: „Ты возлюбилъ Меня прежде созданія міра“, есть, вѣроятно, подмѣченная евангелистомъ черта собственной совѣсти Христа. Какъ Онъ пришелъ къ этой вѣрѣ въ исключительность Своихъ сыновнихъ отношеній къ небесному Отцу—это составляетъ Его тайну, которой не разоблачить никакая психологія. Какъ бы то ни было, этотъ Іисусъ, учившій самопознанію и смиренію, Себя и только Себя называлъ Сыномъ Божиимъ. Онъ вѣритъ въ Свое призваніе открыть всѣмъ людямъ богознаніе и этимъ выполнить величайшее дѣло Божіе, цѣль и конецъ творенія. Ему оно поручено, и Онъ совершитъ его силою Бога. Въ сознаніи этой силы и въ виду побѣды Іисусъ говорилъ: „вся предана Мнѣ Отцемъ Моимъ“ (S. 81—82).

Проф. Гарнакъ не согласенъ съ Вельгаузенемъ и другими учеными, сомнѣвающимися въ томъ, что Іисусъ Христосъ Самъ Себя считалъ *Мессіей*. Уже названіе „Сынъ Человѣческій“, которое усвоилъ Себѣ Іисусъ, имѣетъ мессіанскій смыслъ (S. 82). Отвѣтъ Христа посланцамъ Іоанна Предтечи, отвѣтъ ап. Петру на пути въ Кесарію Филиппову, бесѣда съ фарисеями объ отношеніи Мессіи къ Давиду, торжественный входъ въ Іерусалимъ—все это ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что Іисусъ Христосъ исповѣдывалъ Себя Мессіей (S 88). Мы никогда не поймемъ, путемъ какого внутренняго развитія

Исусъ пришелъ отъ увѣренности въ своемъ богосыновствѣ къ зрѣнью въ Себя, какъ въ обѣтованнаго Мессію. Нѣкоторый съѣтъ вноситъ въ эту проблему то обстоятельство, что въ тѣ времена идея Мессіи, кромѣ политически—религіозной формы (дара), имѣла еще и духовно-религіозную (пророка). Тотъ фактъ, что Іоаннъ Креститель—этотъ строгій проповѣдникъ покаянія, облаченный въ одежду изъ верблюжьяго волоса,—былъ считаемъ нѣкоторыми за Мессію, что ученики Исуса Его признали царемъ Израиля, этотъ фактъ особенно ясно говоритъ объ эластичности, подвижности мессіанской идеи. Время Христа и нѣсколько разъясняетъ, какъ могъ Самъ Христосъ приурочить къ себѣ эту идею. *Robur in infirmitate pergitur*¹⁾: что существуютъ божественная сила и величіе, которыя не нуждаются ни въ какой земной силѣ и блескѣ, даже исключаютъ ихъ, что существуетъ величіе святости и любви, которое спасаетъ, дѣлаетъ блаженными достигающихъ до него,—это сознавалъ тотъ, кто, не смотря на свою худородность (*Niedrigkeit*), объявилъ Себя Мессіей, и это же должны были чувствовать признавшіе Его богопомазаннымъ царемъ Израиля. Опираясь на смыслъ преданія о крещеніи Исуса и искушеніи Его въ пустынѣ, можемъ еще прибавить, что мессіанское сознаніе Христа въ моментъ выступленія Его на общественное служеніе было вполне зрѣлымъ, законченнымъ, совершеннымъ (S. 87—88).

Мессіанская идея послужила путемъ, по которому Тотъ, Кто сознавалъ Себя Сыномъ Божиимъ и творилъ дѣло Божіе, вошелъ на тронъ исторіи, прежде всего для вѣрующихъ Его народа. Но именно этимъ исчерпалась ея роль. Исусъ былъ Мессіей и не былъ имъ, потому что онъ далъ понятію о Мессіи новое содержаніе, которое уничтожило старую форму. (S. 89). Содержаніе это опредѣлялось богосыновствомъ Исуса и Его призваніемъ къ наученію людей богопознанію.

Какъ видно, проф. Гарнакъ въ своемъ изслѣдованіи самосвидѣтельства Исуса Христа ни разу не вышелъ изъ намѣченныхъ границъ, въ предѣлахъ которыхъ Христосъ оказывается простымъ человѣкомъ, убѣжденнымъ въ томъ, что знаетъ Бога

¹⁾ „Сила совершается въ немощи“. 2 Кор. XII. 9.

такъ, какъ никто до Него, и увѣреннымъ въ Своемъ божественномъ призваніи просвѣтитъ міръ, истиннымъ боговѣдѣніемъ. Понятно, почему Гарнакъ, говоря о лицѣ Спасителя, нигдѣ не называетъ Его ни Богочеловѣкомъ, ни Господомъ, ни Искупителемъ. Понятно тоже, почему онъ въ описаніи личности и жизни Христа ничего не говоритъ объ Его искупительной смерти и воскресеніи. Вѣра въ эти факты представляется Гарнаку чисто субъективнымъ явленіемъ въ психикѣ послѣдователей Спасителя, а потому онъ и говоритъ о нихъ при описаніи религіозной жизни первыхъ христіанъ.

3. Обращаясь къ изложенію проповѣди Евангелія Иисуса Христа, проф. Гарнакъ выразитъ свое согласіе съ Вельгаузеномъ въ томъ, что Иисусъ не далъ въ своемъ ученіи ничего новаго, чего бы не было сказано до Него ветхозавѣтными пророками, въ іудейскомъ преданіи, даже въ ученіи фарисеевъ. Только здѣсь религіозная истина была затемнена, обременена и обезсилена многими неважными и посторонними придатками; Христосъ же явилъ ее міру въ чистѣйшемъ видѣ и съ изумительной силой дѣйственности. Въ этомъ заключается новизна проповѣди Иисуса. Она непосредственно примыкала къ проповѣди Іоанна Крестителя, которую вмѣстила въ себя и превысила. Евангеліе Иисуса было въ собственномъ смыслѣ „благовѣстіемъ“ царствія Божія. Точнымъ эпиграфомъ къ нему могутъ служить извѣстныя слова пр. Исаіи, повторенныя Спасителемъ: „Духъ Господень на Мнѣ, ибо Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ“... (Исаіи 61. 1. 2; Лук. 4. 18—19), или собственныя слова Иисуса: „приидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ“ (Мѣ. 11, 28—30. S. 30—32).

По своему содержанію проповѣдь Иисуса Христа была простой и въ то же время богатой; она была такъ проста, что исчерпывалась каждой главной мыслью, какую Онъ высказывалъ, и такъ богата, что каждая изъ этихъ мыслей представляется неисчерпаемой, и мы никогда не изучимъ вполне Его изреченія и притчи. Главныя мысли Евангелія, какъ ихъ представляетъ Гарнакъ, намъ уже извѣстны. Это: 1) Царство Божіе и его пришествіе, 2) Богъ—Отецъ и безконечная цѣн-

ность человѣческой души и 3) вѣщная праведность и заподѣль о любви. Каждый изъ этихъ круговъ воззрѣній Иисуса заключаетъ въ себѣ, по мнѣнію Гарнака, всю Евангельскую проповѣдь (S. 33).

Проповѣдь Спасителя о царствѣ Божіемъ обнимаетъ собой ветхозавѣтную идею о днѣ суда (des Gerichtstages), о будущемъ и внѣшнемъ царствѣ Бога, и мысль о внутреннемъ пришествіи этого царства со времени явленія Христа. Между этими полюсами лежитъ нѣсколько ступеней и отгѣнковъ.

Вмѣстѣ со своими современниками Иисусъ Христосъ былъ проникнутъ сознаніемъ великаго контраста между царствомъ Бога и добра и царствомъ діавола и зла. Отношеніе этихъ царствъ представлялось ему постоянной борьбой, которая должна кончиться побѣдой добра. Вражда царства Божія и царства діавола предносилась душѣ Спасителя въ драматической формѣ, въ великихъ образахъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Въ послѣдней борьбѣ діаволъ, давно уже изгнанный съ неба, будетъ пораженъ и на землѣ. Въ заключеніи драмы Иисусъ видитъ Самого Себя одесную Отца и своихъ двѣнадцать учениковъ сидящими на тронахъ и производящими судъ надъ 12-ю колѣнами Израиля. Эти воззрѣнія Христосъ раздѣлялъ съ своими современниками, и не здѣсь кроется зерно Его благовѣстія: оно находится въ другомъ полюсѣ идеи Царствія. Кто хочетъ войти его, тотъ пусть читаетъ и продумываетъ притчи Иисуса. Возьмите, какую угодно, притчу—о сѣятелѣ, о жемчужинѣ, о сокровищѣ на полѣ—и вы увидите, что Слово Бога, Онъ Самъ есть царство, и не объ ангелахъ и діаволѣ, не о тронахъ и князьяхъ здѣсь идетъ рѣчь, но о Богѣ и душѣ, о душѣ и ея Богѣ. Царство Божіе есть богогосподство, господство Всесвятого Бога въ отдѣльныхъ сердцахъ, оно есть Самъ Богъ съ Его Силой. Все драматическое во внѣшнемъ, міро-историческомъ смыслѣ, а такъ же всякія внѣшнія надежды на будущее здѣсь не имѣютъ мѣста (S. 34—36).

Изъ характерныхъ чертъ Царства Божія, лежащихъ между полюсами „дня суднаго“ и „внутренняго пришествія“, проф. Гарнакъ указываетъ на освобожденіе людей отъ власти демоновъ (S. 37—38), на побѣду надъ болѣзною, нуждой и скорбью.

(S. 38—39), на прощенье грѣховъ и духовное обновленіе людей (S. 39). Въ чистомъ и полномъ видѣ „зерно“ проповѣди Спасителя о Царствѣ Божіемъ берлинскій проф. описываетъ такъ: Царство Божіе есть нѣчто сверхмірное, даръ свыше, а не продуктъ естественной жизни; оно есть чисто религіозное благо внутренняго общенія съ живымъ Богомъ; оно есть самое важное, рѣшительное, что только можетъ переживать человѣка, такъ какъ оно обнимаетъ собой всю жизнь его, принося прощенье грѣховъ и конецъ скорбямъ (S. 40).

Евангеліе какъ ученіе о Богѣ—Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души А. Гарнакъ разъясняетъ въ краткомъ, но блестящемъ анализѣ молитвы Господней и трехъ извѣстныхъ изреченій Спасителя: (Лк. X, 20, Мѡ. X, 29 и XVI, 26). По смыслу той молитвы, Евангеліе есть богосыновство, проникающее собою всю жизнь человѣка, внутренняя связь съ волей и царствомъ Бога, радостная увѣренность въ обладаніи вѣчными благами и защитой отъ лукаваго. Въ изреченіяхъ же Спасителя человѣческая душа, призванная къ вѣчности и одѣнная дороже всего міра, считается способной быть въ тѣснѣйшемъ взаимоотношеніи съ своимъ Небеснымъ Отцомъ. Въ словахъ: Богъ, Отецъ, Провидѣніе, Сыновство, безконечная цѣнность души человѣка, выражается, по мнѣнію Гарнака, сущность всего Евангелія (S. 44). Въ этомъ же заключается сущность религіознаго опыта, въ которомъ человѣкъ сознаетъ себя принадлежащимъ къ области вѣчнаго и все временное рассматриваетъ лишь какъ средство для цѣлей вѣчности (S. 45). Значитъ, по убѣжденію проф. Гарнака, сущность Евангелія и сущность естественной религіи совпадаютъ. Евангеліе, говоритъ онъ, какъ проповѣдь о Богѣ—Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души, не есть какая нибудь положительная, частная религія; *оно есть сама религія* (S. 41).

Въ изображеніи Евангелія, какъ ученія о высшей праведности и любви, Гарнакъ не дастъ ничего новаго. По его разумѣнію, христіанство, какъ этическая проповѣдь, 1) освободила мораль отъ связи съ культомъ и технико-религіозными упражненіями, 2) перевела ее къ ея корню, въ область настроеній души, 3) все объединила въ любви къ ближнимъ,

которую связала съ любовью къ Богу (S. 45—46). „Любовь къ ближнему, прибавляетъ Гарнакъ, есть на землѣ единственное обнаруженіе (Bethätigung) въ смиреніи живущей любви къ Богу“, и Нагорная проповѣдь—наилучшее и полное выраженіе религіи Иисуса“ (S. 47—48).

Въ своемъ изложеніи евангельскаго ученія, направленномъ къ выясненію „сущности“ христіанства, проф. Гарнакъ могъ бы ограничиться только что разсмотрѣннымъ нами указаніемъ основныхъ чертъ Евангелія. Но онъ далъ себѣ трудъ довольно подробно прослѣдить отношеніе Евангелія къ важнѣйшимъ областямъ лично общественной жизни человѣка. Конечно, при обсужденіи такихъ конкретныхъ темъ общій характеръ христіанской религіи обрисовывается въ болѣе яркихъ и наглядныхъ чертахъ, что особенно цѣнно для читателей неспеціалистовъ. Здѣсь достаточно указать тѣ общія заключенія, къ которымъ пришелъ Гарнакъ по вопросамъ объ отношеніи Евангелія къ міру, къ матеріальной бѣдности, къ праву, къ труду.

Въ противовѣсъ извѣстнымъ евангельскимъ текстамъ, служащимъ опорою для поборниковъ аскетическаго, міръ отрицающаго характера Евангелія (Мѡ. V, 29; XVIII, 9; Мрк. X, 21; Лк. XVIII, 22; XIV, 26), проф. Гарнакъ указываетъ на образъ жизни Иисуса, о которомъ говорили: „се человѣкъъ ядца и виноица“ (Мѡ. XI, 19), на то впечатлѣніе, какое произвелъ Христосъ на учениковъ, и на „основной духъ“ Евангелія (52—53). Объединяя же то и другое, А. Гарнакъ утверждаетъ: Евангеліе не аскетично въ принципіальномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ оно есть проповѣдь о богоупованіи, смиреніи, оставленіи грѣховъ, о милосердіи; Оно выше всякаго аскетизма. Далѣе, земныя блага суть блага Бога, а не діавола. Аскетизмъ вообще не имѣетъ никакого мѣста въ Евангеліи; оно требуетъ борьбы съ мамоной, земной заботой, себялюбіемъ, требуетъ любви, которая служитъ и жертвуетъ собой. Та борьба и эта любовь, вотъ—аскеза въ евангельскомъ смыслѣ (S. 56).

Иисусъ отнюдь не былъ социальнымъ реформаторомъ; но никогда религія не выступала съ такой сильной социальной проповѣдью, какъ въ Евангеліи. Сила и сущность этой проповѣди заключается въ религіозной любви къ людямъ (S. 63). Еван-

геліе не только проповѣдуетъ о солидарности и взаимопомощи, но оно имѣетъ въ этой проповѣди свое существенное содѣяніе. Въ этомъ смыслѣ оно глубоко социалистично, какъ и въ высшей степени индивидуалистично, потому что признаетъ безконечную и самостоятельную цѣну каждой отдѣльной души. Евангеліе хочетъ социализмъ, покоящійся на предположеніи противоположныхъ интересовъ, превратить въ социализмъ основывающійся на сознаніи духовнаго единства людей.

Что касается, въ частности, вопроса о „достойномъ чело-
вѣка существованіи“ (menschenwürdiges Dasein), то Христосъ рѣшилъ его въ положительномъ смыслѣ, когда *съ горечью* сказалъ: „лисицы имѣютъ норы и птицы небесныя гнѣзда; а Сынъ Человѣческій не имѣетъ, гдѣ преклонить голову“ (Мѡ. IX, 20 S. 64). Вообще же Іисусъ не влутывался въ экономическія и временно-историческія отношенія и не предлагалъ программъ социальной реформы (S. 62).

Не былъ Іисусъ и политическимъ революціонеромъ. „Онъ Самъ уважалъ власть и хотѣлъ, чтобы ее уважали“ (S. 67). Но вопреки общераспространенной высокой оцѣнки власти, какъ какого-то блага, Христосъ не придаетъ ей никакого значенія. Для него быть великимъ, стоять высоко, значитъ любовно служить людямъ, а не властвовать надъ ними (S. 67—68; Мрк. X. 42).

К. Григорьевъ.

(Продолженіе будетъ).

ОПЫТЪ ИСПРАВЛЕНІЯ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКАГО ТЕКСТА КАНОНОВЪ НА РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО.

I.

Намъ церковно-славянскій языкъ. Обиліе въ немъ непонятныхъ для насъ выраженій. Причины ихъ непонятности. Возможность устранения нѣкоторыхъ ихъ нихъ.

Въ языкѣ Священныхъ и Богослужебныхъ книгъ, употребляющихся въ нашей православной русской церкви, довольно часто встрѣчаются выраженія, которыя не вполне легко и ясно понимаются не только простыми мірянами, но даже и самими священно и церковно-служителями. Покойный епископъ Августинъ, докторъ богословія, говоритъ, что онъ, съ молодыхъ лѣтъ хорошо ознакомившись съ церковными книгами, всегда глубоко скорбѣлъ сердцемъ, когда ему приходилось слышать или же самому читать въ церкви такія выраженія, въ которыхъ никакъ невозможно найти смысла не только логическаго, но и простого грамматическаго. „Не говоря о псалмахъ, писалъ Владыка въ Труд. Кіев. Д. Ак. въ 1888 году (ноябрь 75—76 стр.), не говорю о пареміяхъ... Я имѣю въ виду неясныя, неточныя, безграмотныя выраженія въ нашихъ молитвахъ, канонахъ и стихирахъ разныхъ наименованій“.

Неудобопонятность этихъ выраженій зависитъ во 1-хъ) иногда отъ отдѣльныхъ словъ, частію совершенно чуждыхъ русскому языку (напр., мсто, здо, вырище, гнюсь, мшелоимство и др.), частію имѣющихъ въ немъ иное значеніе (напр. клятва (прогнѣ), глумитися (поучаться), дрыхлый (печальный), играти,

наглый, разумъ, удобреніе и др.); во 2-хъ) иногда отъ самаго строя рѣчи: разстановки словъ, согласованія ихъ и соединенія предположеній и въ 3-хъ) иногда отъ неправильнаго разбора перевода словъ греческаго текста (напр., ѡα—чтобы иногда смѣшивается съ ѡα—жили отъ ѡς—жила; βροϋν род. п. прилагательнаго βροδς кровожадный разобранъ въ одномъ мѣстѣ какъ род. под. существительнаго βροα пища, брашно и др.).

Существованіе въ нашихъ Священныхъ и Богослужебныхъ книгахъ словъ, для насъ непонятныхъ, надобно считать дѣломъ естественнымъ и неизбѣжнымъ. Языкъ этихъ книгъ былъ языкомъ одного изъ славянскихъ племенъ, вѣроятно, того, которое было покорено (дунайскими) болгарами, смѣшалось съ ними и отъ нихъ получило себѣ названіе. Въ настоящее время нѣтъ ни одного славянскаго племени, которое бы говорило этимъ языкомъ; но нѣкогда, по крайней мѣрѣ въ половинѣ IX вѣка это былъ живой языкъ, отличавшійся обиліемъ и отчетливостію формъ, полнотою и ясностію ихъ состава и сложенія. На этотъ-то языкъ, называемый нынѣ церковно-славянскимъ во второй половинѣ IX вѣка и были переведены св. равноапостольными Кирилломъ и Меѳодіемъ потребныя для богослуженія греческія книги. Такъ какъ славянскія племена по языку въ то время отличались одно отъ другого не въ такой мѣрѣ, въ какой отличаются теперь, и нарѣчіе одного было хорошо понятно другому, то переведенныя св. Кирилломъ и Меѳодіемъ книги были приняты въ употребленіе церквами всѣхъ православныхъ славянскихъ племенъ. Съ принятіемъ Христовой вѣры нашими предками книги эти распространились и у насъ на Руси.

Когда племя, на языкъ котораго были переведены священныя и богослужебныя книги, потерялось въ семьѣ окружающихъ его народовъ, вѣроятно, какъ сказали мы выше, слившись съ болгарами, тогда пересталъ существовать и прежній языкъ его въ видѣ живой разговорной рѣчи: онъ сдѣлался мертвымъ языкомъ и, подобно языкамъ классическимъ, сталъ существовать только въ письменныхъ памятникахъ, именно, въ переведенныхъ св. братьями Священныхъ и Богослужебныхъ книгахъ. Какъ языкъ, переставшій жить въ устахъ народа и

ликувшійся въ письменныхъ памятникахъ, церковно-славянскій языкъ, понятно, потерялъ способность къ развитію, измѣненію, перерожденію. Подобно древне-греческому и латинскому языку, онъ какъ-бы застылъ и кристаллизовался въ тѣхъ формахъ, до которыхъ онъ развился. И лексическій матеріалъ его, и этимологическія формы его, и синтаксическій строй съ момента вступленія его въ разрядъ мертвыхъ должны были оставаться неизмѣняемыми.

Не то было съ нарѣчіями славянскихъ племенъ, не сошедшихъ съ исторической сцены: эти нарѣчія жили и доселѣ живутъ каждое въ устахъ своего племени. Съ расширеніемъ духовнаго кругозора, съ измѣненіемъ условій жизни народа (или племени) развивался и измѣнялся также и языкъ его, тѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе удаляясь и отъ своего прежняго вида, и отъ языка сродныхъ племенъ, и отъ языка церковно-славянскаго. У всѣхъ существующихъ нынѣ славянскихъ племенъ забыты теперь многія прежнія слова и формы, взамѣнъ которыхъ появились новыя; нѣкоторыя старинныя слова потеряли первоначальное значеніе и получили другое. И тѣмъ долѣе будутъ существовать славянскія племена, тѣмъ больше разницы будетъ замѣчаться у нихъ въ языкѣ и меньше сходства сравнительно съ церковно-славянскимъ языкомъ.

Чтобы ясно и точно понимать церковно-славянскій языкъ, очевидно, намъ, русскимъ, (равно какъ и всѣмъ славянскимъ племенамъ), необходимо усвоить себѣ значеніе словъ, характерныхъ грамматическихъ формъ и синтаксическихъ особенностей, свойственныхъ только этому языку и не употребляющихся въ нашемъ. Это теперь и дѣлается у насъ на Руси во всѣхъ православныхъ школахъ и особенно такъ называемыхъ церковно-приходскихъ. Тамъ при чтеніи отрывковъ Священнаго Писанія и при изученіи молитвъ и пѣснопѣній церковныхъ всегда выясняются дѣтямъ славянскія слова и формы, мало понятныя, чуждыя русскому языку. И пока богослужебнымъ языкомъ будетъ у насъ церковно-славянскій, до тѣхъ поръ всякій желающій понимать его долженъ будетъ предварительно ознакомиться со значеніемъ словъ и особенныхъ формъ въ этомъ языкѣ. Всякій другой способъ устраненія не-

удобопонятности церковно-славянскаго языка въ этомъ отноше-
ніи, напр., замѣна непонятныхъ намъ славянскихъ словъ
формъ чисто русскими, не возможенъ безъ извращенія сля-
вянскаго языка и по справедливости можетъ быть названъ
искаженіемъ его.

Темнота въ церковно-славянскомъ языкѣ, происходящая отъ
строенія рѣчи и отъ неправильнаго разбора словъ подлинника
не имѣетъ для себя оправданія, ибо она явилась по недора-
зумѣнію и, какъ такая, должна быть устранена изъ нашихъ
Священныхъ и Богослужебныхъ книгъ.

Извѣстно, что безсмертный переводъ св. Кирилла и Меѳо-
дія не сохранился ни у насъ, ни у другихъ славянъ въ сво-
емъ первоначальномъ видѣ: съ теченіемъ времени при пере-
пискѣ онъ подвергался измѣненіямъ, примѣнительно къ языку
или взглядамъ того племени, въ Богослуженіи котораго онъ
употреблялся. У насъ, Русскихъ, различаютъ нѣсколько пе-
ріодовъ неодинаковаго отношенія переписчиковъ и издателей
Священныхъ и Богослужебныхъ книгъ къ церковно славян-
скому тексту.

Слѣдя за судьбою текста Священныхъ и Богослужебныхъ
книгъ у насъ, на Руси, ученые замѣчаютъ, что древнѣйшій
текстъ ихъ, судя по Остромирову Евангелію и другимъ руко-
писямъ до 13-го вѣка, отличался особенностями, свойствен-
ными специально церковно-славянскому языку, а также доста-
точной свободой и самостоятельностью въ переводѣ греческихъ
словъ и оборотовъ рѣчи: высокопросвѣщенные переводчики,
какъ видно, обращали вниманіе *„на силу и смыслъ подлинни-
ка, а не на отдѣльные слови“* и передали греческій текстъ
вѣрно, но въ то же время не рабски и буквально, а съ соблю-
деніемъ законовъ и формъ славянской рѣчи. Наши ученые
ислѣдователи рукописей А. В. Горскій и К. И. Невоструевъ
вотъ какъ отзываются, напр., о древнемъ переводѣ Псалтири:
*„этотъ древній текстъ чистъ, ясенъ, вѣренъ греческому подлин-
нику, хотя не рабски слѣдуетъ ему; по мѣстамъ допускается
нѣкоторая свобода въ переводѣ для ясности или сообразности
съ славянскою рѣчью“*.

Къ сожалѣнію, наши позднѣйшіе книжники при перепискѣ

церковно-славянскихъ книгъ не всегда бережливо относились къ находившемуся въ ихъ рукахъ оригиналу. „Наши до-Никоновскіе книжники, говоритъ Н. Ильминскій, были довольно сдержаны въ отношеніи священныхъ текстовъ, но въ молитвахъ, тропаряхъ и другихъ церковныхъ не боговдохновенныхъ произведеніяхъ они позволяли себѣ вставки и прибавки, иногда издательныя (напр., въ молитвѣ „иже на всякое время“ послѣ словъ: „помышленія исправи, мысли очисти“ прибавлено „ради тѣлоумудри и изгрезви“), а во многихъ мѣстахъ допускали исправленія и измѣненія, явно ошибочныя, не справившись съ греческимъ текстомъ, а на-обумъ“¹⁾. (См. размышленіе его о языкѣ Псалтири и Евангеліи стр. 69 и 70). Такое измѣненіе нашими книжниками церковно-славянскаго текста богослужебныхъ книгъ должно было понуждать и понуждало образованнѣйшихъ пастырей церкви къ заботамъ объ исправленіи ошибокъ въ этихъ книгахъ и уклоненій отъ подлиннаго текста. По изслѣдованію А. В. Горскаго исправленія въ разсмотрѣнныхъ имъ спискахъ, напр. Псалтири, большею частію показываютъ *желаніе сгладить отступленіе отъ греческой буквы*. Исправленія текста Св. и Богослужебныхъ нашихъ книгъ въ духѣ греческаго языка составляютъ отдѣльный періодъ въ исторіи языка этихъ книгъ.

Первый извѣстный намъ опытъ исправленія ц.-славянскаго языка въ духѣ греческаго мы видимъ у святителя Алексѣя, митрополита Московскаго (XIV в.) въ его переводѣ Евангелія. Въ своемъ трудѣ святитель Алексѣй послѣдовательно, стихъ за стихомъ, сличаетъ славянскій текстъ съ греческимъ и вездѣ, гдѣ замѣчаетъ какое-либо уклоненіе отъ буквы греческаго подлинника, старается исправить это уклоненіе, замѣняя прежнее выраженіе новымъ, буквально соотвѣтствующимъ греческому. Напр., прежнее выраженіе „да сбудетсѣ реченное“ (Мѡ. 1, 22), св. Алексѣй въ угоду греческому *ἵνα πληρωθῇ*—замѣняетъ новымъ „да исполнитсѣ реченное“, или вмѣсто „звѣзда идяше предъ ними“ пишетъ „звѣзда предыдаше имъ“

¹⁾ Такъ, въ чинѣ погребенія умершихъ тропарь „Со духи праведныхъ скончавшихся“ въ одномъ изъ часовниковъ читался такъ: Со духи праведными скончавшимися, душу раба Твоего, Спасе, покой. Объ этомъ см. у Ильминскаго тамъ же.

προῆγεν αὐτοῦς (Мѡ. 2, 9) или вмѣсто „многи фарисеи и саддукеи“—многи отъ фарисей и саддукей (Мѡ. 3, 7) πολλοὶ τῶν φαρισαίων καὶ σαδδουκαίων, вмѣсто „по немъ идоста“—послѣдоваста ему—ἠκολούθησαν αὐτῷ (Мѡ. 4, 20). Чтобы переводъ выходилъ ближе къ греческому языку, святитель Алексѣй иногда составляетъ новыя слова, напр., прежнее „усѣкнути“ ἀποκεφαλαῖωσαι онъ замѣняетъ „отглавити“ ἀπὸ—отъ и κεφαλῇ—голова. (См. объ этомъ у Ильм. тамъ же стр. 85—86). Преслѣдованіе отступленій древняго перевода отъ склада греческой рѣчи, а также искорененіе ошибокъ, вставокъ и невѣрныхъ поправокъ, сдѣланныхъ переписчиками или издателями, съ особеннымъ усердіемъ производились учеными греками, которые призывались на службу въ Россію и по порученію князей и митрополитовъ занимались исправленіемъ Богослужебныхъ книгъ. Такъ, напр., Максиму Греку великій князь Василій Ивановичъ и митрополитъ Варлаамъ поручили заняться этимъ дѣломъ въ началѣ XVI вѣка. И преп. Максимъ послѣ девятилѣтнихъ трудовъ исправилъ Тріодъ, Минею праздничную, Часословъ и Апостолъ. Въ XVII вѣкѣ, при патріархѣ Никонѣ, по повелѣнію царя Алексѣя Михайловича, соборъ постановилъ исправить всѣ Богослужебныя книги по книгамъ греческимъ и славянскимъ рукописямъ. Исправленіе было поручено ученому братству, во главѣ котораго былъ поставленъ Епифаній Славинецкій. Этимъ братствомъ и было завершено окончательное измѣненіе языка богослужебныхъ книгъ въ духъ греческаго. Славянскій текстъ ихъ почти вездѣ былъ пригнанъ къ греческому слово въ слово: падежъ въ падежъ, форма въ форму, оборотъ въ оборотъ. Въ такомъ почти видѣ онъ существуетъ и понынѣ.

Тогда же, при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, освященный соборъ, замѣтивъ въ такъ называемой первопечатной Библіи ¹⁾ „премногая погрѣшенія въ реченіихъ и разумѣніи и величайшее несогласіе съ Еллинскимъ переводомъ 70-ти благословилъ іеромонаха Епифанія (Славинецкаго) перевести всю библію вновь съ книгъ греческихъ..., въ Франкфортѣ напеча-

¹⁾ Первопечатная Библія была первою Библіею, изданною въ Москвѣ въ 1663 году. Изданная по распоряженію патр. Никона, она „едва не до слова“ представляла перепечатку первой на Руси полной Библіи, такъ называемой Острожской, изданной въ г. Острогѣ въ 1580—1581 г.

ставшихъ въ 1597 г. и другихъ въ Лондоніи печатанныхъ въ 1680 году и иныхъ изд. 1587 г.“ Пособіемъ для перевода Славинецкому были даны пергаментная рукопись 551 года по Р. Хр. и переводъ Новаго Завѣта, сдѣланный и собственноручно написанный святителемъ Алексѣемъ. Епифаній Славинецкій съ усердіемъ принялся за возложенный на него трудъ: онъ перевелъ Новый Завѣтъ и Пятокнижіе на—черно, хотѣлъ было повѣрить ихъ на—чисто, но смерть помѣшала ему сдѣлать это. (Объ этомъ см. у Н. А. Чистовича Исправленіе текста слав. Библии предъ изданіемъ 1751 г. Прав. Об. 1860 г. т. I, стр. 480, а также у Ильм. стр. 91).

Какою опасностью церковно-славянскому языку угрожало предпринятое Епифаніемъ „приведеніе Библейскаго текста нашего въ согласіе съ Еллинскимъ переводомъ 70“, можно видѣть изъ отзыва преосвящ. Филарета, архіепископа Черниговскаго о достоинствѣ языка литературныхъ трудовъ Епифанія Славинецкаго. „Въ собственныхъ сочиненіяхъ Епифанія, пишетъ архіеп. Филаретъ, языкъ Славянскій—обработанный, ясный, правильный, чистый, прекрасный церковный языкъ, но въ переводахъ совсѣмъ другое, и это отъ того, что при переводахъ онъ слишкомъ строгій буквалистъ, прежде и болѣе всего заботящійся о вѣрности буквѣ подлинника. Переводы его буквально вѣрны, но темны и мало вразумительны, такъ что много въ нихъ нельзя понять безъ подлинника“ (Обзоръ дух. литер. изд. 3-е 1884 г. стр. 239).

Прекратившееся со смертію Епифанія Славинецкаго исправленіе Библейскаго текста было возобновлено при императорѣ Петрѣ I-мъ, но въ совершенно иномъ духѣ. „Дабы облегчить для своего народа пользованіе превосходнѣйшею изъ книгъ“, такъ называлъ Петръ I-й Библию, въ 1712 году былъ изданъ указъ, которымъ предписывалось исправить славянскій переводъ Библии по греческому переводу 70 и „согласить непремѣнно“. Исполнителями этого дѣла были назначены самимъ Государемъ образованнѣйшіе богословы того времени: Теофилактъ Лопатинскій, Софроній Лихудъ и др., а руководителемъ ихъ Стефанъ Яворскій, рязанскій митрополитъ. Плодомъ ихъ трудовъ (1714—1720), а также и продолжавшихъ ихъ дѣло двухъ нарочитыхъ комиссій, въ которыхъ особенно много по-

трудился Варлаамъ Лящевскій, явилось въ 1751 году такъ называемое Елизаветинское изданіе Библии. Это изданіе съ 1751 г. вошло въ церковное употребленіе взамѣнъ первопечатной Библии и доселѣ существуетъ въ немъ почти безъ измѣненій въ текстѣ.

Исправители текста первопечатной Библии, благодаря труду которыхъ явилось изданіе ея въ 1751 году, не ограничились только тѣмъ, что, при соглашеніи славянскаго текста съ греческимъ (а гдѣ нужно было такъ и съ еврейскимъ и латинскимъ) сдѣлали много измѣненій, касающихся смысла библейскаго текста, но еще позаботились о возможно большей его понятности современному имъ обществу. Въ этихъ видахъ они малопонятныя слова замѣнили болѣе понятными (напр. искони въ началѣ), а самый строй языка обороты и даже формы иногда направляли къ тому, чтобы уподобить ихъ русской рѣчи. Академикъ Сухомлиновъ о Библии изданія 1751 года замѣчаетъ, что въ ней церковно-славянскій языкъ является въ томъ позднемъ періодѣ, когда всего ярче обозначилось вліяніе на него русскаго языка. А. Н. Ильминскій прямо называетъ изданіе библии 1751 г. попыткой „обрусненія“ церковно-славянскаго перевода. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что и въ новый текстъ Библии исправители въ угоду греческому языку внесли не мало особенностей, не свойственныхъ ни русскому, ни древне-славянскому языку. Такъ, напр., исправители изгнали изъ церковнаго текста вполнѣ понятый намъ, русскимъ, родит. пад. дополненія при дѣйствительныхъ глаголахъ, имѣющихъ отрицаніе не: прежнее „не дадите *святю* псомъ“ исправлено въ „не дадите *святая* псомъ“; они почти вездѣ уничтожили отрицаніе при сказуемомъ—глаголѣ, если въ предложеніи находилось другое отрицаніе: старинное выраженіе „Бога *никтоже* не видѣ“ въ ново—исправленномъ текстѣ передѣлали въ „Бога *никтоже* видѣ“; встрѣчавшійся въ прежнемъ переводѣ личный оборотъ съ „внегда“ (внегда *възъвахъ*, услыша мя Богъ... Господь услышитъ мя, *внегда* *възову*) вездѣ замѣненъ такъ называемымъ дательнымъ съ неопредѣленнымъ—внегда воззвати ми (*ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαι, ἐν τῷ ἡεκρατεῖναι*)...

Такова была судьба языка нашихъ Священныхъ и Богослужебныхъ книгъ, извѣстнаго подъ именемъ церковно-славянскаго. Сперва онъ отличался чистотою, правильною и са-

любопытностію въ строеніи рѣчи безъ ущерба для смысла и точности, при передачѣ греческаго текста. Затѣмъ онъ подвергся измѣненіямъ въ духѣ греческаго языка и, наконецъ, въ позднѣйшее время получилъ нѣкоторыя черты, свойственныя русскому языку.

Людямъ, желающимъ, чтобы все читаемое и поемое въ Храмѣ Божіемъ доходило до сознанія души христіанина, поучая ее благочестіемъ и указывая путь спасенія, нельзя не приѣхать къ появившагося въ недавнее время стремленія приблизить церковно-славянскій текстъ священныхъ и богослужебныхъ книгъ нашихъ къ пониманію русскихъ людей ¹⁾. Но въ этомъ стремленіи нужно соблюдать мѣру.

Нужно помнить, что церковно-славянскій языкъ есть языкъ мертвый, завершившій кругъ своего развитія, и что всѣ слова его и грамматическія формы ихъ, сохранившіяся до нашего времени въ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ, неудобно замѣнять никакими другими новыми словами и формами. Вводить въ нашъ священный языкъ новыя слова и формы, не существовавшія въ немъ раньше, это значитъ уродовать этотъ языкъ, подобно тому, какъ изуродуемъ мы вполне законченную картину художника, если нарисуемъ на ней какое либо новое лицо или предметъ, или измѣнимъ и даже замажемъ уже существующій. Опасеніе, что изъ-за чуждыхъ нашему языку формъ и словъ церковный языкъ мало доступенъ пониманію неграмотныхъ, думается намъ, неосновательно. "Пока въѣра отцевъ хранится свято и благоговѣнно, пока древнія книги читаются и слушаются въ церкви внимательно и усердно, дотоле древнія слова и формы чрезъ это самое осѣщаются въ памяти и удерживаютъ почти такую же живость и непосредственность представленія, какъ и живой народный языкъ. Напр., „Рече Господь Своимъ ученикомъ“ это для насъ также непосредственно понятно, какъ и русское выраженіе „сказалъ Господь ученикамъ Своимъ“. Всякія формы можно поддержать и усвоить чрезъ постоянное повтореніе. Если школьное изученіе можетъ вести отдѣльныхъ людей къ твердому усвоенію иностраннаго или мертваго языка, то религіоз-

¹⁾ Разумѣемъ здѣсь горячо написанныя статьи Отца І. Извѣкова въ Прав. Русск. Словѣ № 4 и Страничкѣ авг.—сент. за 1902 годъ.

ное и молитвенное употребленіе священнаго языка дѣлаетъ его любезнымъ и близкимъ сердцу цѣлаго народа, особенно когда этотъ языкъ сохраняетъ въ нашей памяти и въ нашемъ сердцѣ довольно еще жизни и твердости". (Ильминскій).

Впрочемъ, считая церковно-славянскій языкъ, какъ языкъ мертвый, не допускающимъ въ себѣ какихъ-либо особенныхъ измѣненій, сравнительно съ его прежнимъ видомъ, мы не хотимъ вмѣстѣ съ этимъ сказать того, чтобы онъ въ Свящ. и Богослужебныхъ книгахъ съ своей лексической стороны не могъ быть приближенъ къ пониманію русскихъ людей. Еще Ломоносовъ въ своемъ замѣчательномъ разсужденіи о пользѣ книгъ церковно-славянскихъ указалъ намъ путь, которымъ можно достигнуть этого. Въ литературномъ языкѣ своего времени Ломоносовъ ясно различилъ три рода словъ: во 1-хъ) слова, чисто славянскія, не употребляющіяся въ русскомъ языкѣ, напр., се, хошу, дерзновенный, во 2-хъ) слова общія славянскому и русскому языку, напр., Богъ, слава, почитаю, и въ 3-хъ) слова чисто русскія, не употребляющіяся въ церковно-славянскомъ языкѣ, напр., который, ручей и т. п. При лексическомъ богатствѣ церковно-славянскаго языка, при существованіи въ немъ значительнаго количества синонимовъ, во многихъ мѣстахъ Священныхъ и Богослужебныхъ книгъ чисто славянскія слова, рѣдко встрѣчающіяся и потому непонятныя намъ, а также и слова, употребляющіяся у насъ, русскихъ, въ иномъ значеніи, чѣмъ въ славянскомъ языкѣ, можно замѣнить синонимическими словами, общими русскому и славянскому языку и для насъ понятными. Такая замѣна будетъ вполне законна и, безъ сомнѣнія, не принесетъ ни какого ущерба славянскому языку, а только приблизитъ его къ пониманію русскаго человѣка. Такъ напр., весьма удобно сдѣлать указанная еще еп. Ав—мъ слѣдующія замѣны: вмѣсто *всехитрецу* Слову—всезидательному Слову, вмѣсто *село* невмѣстимаго—обиталище или жилище невмѣстимаго, вмѣсто *древо животное*—древо жизни, вмѣсто *не вкусенъ* скверны—непричастенъ скверны, вмѣсто *наиз* есмь чертога—*чуждъ* есмь чертога и т. п. ¹⁾).

¹⁾ Преосв. еп. Авг., признавая дѣломъ необходимымъ сдѣлать церк.-славянскій текстъ богослужебныхъ книгъ общепонятнымъ, совѣтуетъ при новомъ пере-

Нужно еще помнить и то, что хотя церковно-славянскій языкъ извѣстенъ намъ не въ томъ видѣ, въ какомъ онъ непосредственно вышелъ изъ—подъ пера св. Братъевъ Кирилла и Меодія, а въ нѣсколько измѣненномъ, но все таки, судя по древѣйшимъ спискамъ съ писменъ св. Братъевъ (напр. Остромирову Евангелію), смѣло можно утверждать, что церковно-славянскій языкъ въ своемъ синтаксическомъ строѣ столь и стоитъ неизмѣримо ближе къ русскому языку (онъ родной братъ его), чѣмъ къ греческому. Разстановка словъ, зависимость и согласованіе ихъ очень сходны въ языкахъ славянскомъ и русскомъ и часто очень разнятся у нихъ съ языкомъ греческимъ. Всякій изучавшій греческій языкъ знаетъ, что если, при переводѣ съ него на русскій языкъ, разставить слова такъ, какъ они стоятъ по-гречески, то часто не получается никакого смысла. Точно также часто ничего не даетъ, кромѣ бессмыслицы, и греческое согласованіе извѣстное подъ именемъ аттракціи при буквальномъ переводѣ по русски или славянски. Какой смыслъ, напр., можетъ имѣть такая фраза: „какимъ вождямъ намъ дашь, мы будемъ повиноваться?“ Опредѣленію атрибутивнаго не отличишь отъ предикативнаго, не поймешь винит. отношенія и многихъ другихъ особенностей греческаго синтаксиса, если будешь переводить греческія слова въ русскіихъ формахъ, прямо имъ соотвѣтствующихъ. Поэтому на такія мѣста, гдѣ вслѣдствіе буквального перевода неясно передается смыслъ подлинника, надобно смотрѣть какъ на недостатокъ, который произошелъ по какому-то недоразумѣнію и который слѣдуетъ устранить въ возможно скорѣйшемъ времени. И мы думаемъ, что не осужденія, а великой похвалы заслуживаютъ тѣ лица, которые, подобно Іоанну экзарху въ потребныхъ случаяхъ даже брать нужныя слова изъ позднѣйшаго русскаго языка, лишь-бы только они не отдавали чѣмъ-либо мірскимъ и не были неприимливы религіозно-нравственному чувству. Дѣйствительно, едва-ли кого смущаетъ такая выраженія, какъ древо *познанія* (вм. разумное), *уотчнина* (вм. вредная) гречева, отъ *рабства* врагу (отъ работы вражіа), *вѣрныхъ украшеніе* (вм. украшеніе), *превосходящъ* всяко *разумнѣе* (вм. преимущъ всякъ умъ) и т. п. Но мы должны все таки смотрѣть на такія нововведенныя въ церк.-славянскій языкъ слова, какъ на руссизмы, имѣющіе право существовать въ церк.-славянскомъ языкѣ не въ большей степени, чѣмъ барбаризмы, въ родѣ—*есмирнисмено* вино (Мр. 15, 23), *иматисма*, *сударь*, иже бѣ на главѣ Его, *епендитомъ* препоясая (Іоан. 19, 24. 20, 7. 21, 7).

Болгарскому, почти современнику св. Кирилла и Меѳодія, заботятся при переводѣ съ греческаго языка на славянскій о сообщеніи рѣчи какъ можно большей ясности и понятности. Не лишнимъ считаемъ здѣсь привести взглядъ этого просвѣщеннѣйшаго экзарха Болгаріи на его переводческіе приемы, взглядъ, котораго должны придерживаться и всѣ переводчики.

„Не зазирайте, братія, писалъ онъ въ предисловіи къ своему переводу Шестоднева, если гдѣ найдете слово нетождественное, зато смыслъ его положенъ равносильный. Такъ и св. Діонисій говоритъ: бесплодно и даже криво обращать все вниманіе не на силу и смыслъ, а на отдѣльныя слова. Это свойственно не тѣмъ, которые хотятъ уразумѣть Божественное писаніе, а тѣмъ, которые все вниманіе устремляютъ на голые звуки... Они не хотятъ знать, что означаетъ данное слово или какъ можно передать его другими равносильными или объясняющими словами. Они заботятся только о буквахъ и начертаніяхъ безъ значенія, о невѣдомыхъ складахъ и реченіяхъ, которые не проходятъ въ слухъ и умъ, а шумятъ въ воздухѣ около рта и ушей. Какъ будто четыре нельзя выразить словами дважды два или иначе какъ нибудь, ибо рѣчь одно и то же можетъ выразить разными способами.

Итакъ, прошу васъ... прощать меня, гдѣ представится вамъ, что я переложилъ разными словами; ибо греческій языкъ при переводѣ на другой языкъ не всегда можетъ буквально выражаться, что бываетъ и со всякимъ языкомъ при переложеніи на другой. Иное слово въ одномъ языкѣ красиво, а въ другомъ некрасиво, иное въ одномъ страшно, а въ другомъ нестрашно, иное въ одномъ почтенно, а въ другомъ непочтенно. Посему мы иногда оставивши истовое слово положили истовый равносильный смыслъ. Ибо мы переводили эту книгу ради смысла, и не ради истовыхъ словъ“. (См. Ильминскій. Размышленіе... стр. 64).

Сдѣлать понятнымъ для народа церковный языкъ признавалъ неотложно необходимымъ дѣломъ и недавно почившій въ Божѣ Святитель Теофанъ—Затворникъ. „Есть вещь крайне нужная, писалъ онъ. Разумѣю, *Новый упрощенный и уясненный* переводъ церковныхъ Богослужебныхъ книгъ. Наши Богослужебныя пѣснопѣнія всѣ назидательны, глубокомысленны и воз-

шнны. Въ нихъ—вся наука богословская, и все правоученіе христіанское, и всѣ утѣшенія, и всѣ устрашенія. Внимающій ихъ можетъ обойтись безъ всякихъ другихъ учительныхъ христіанскихъ книгъ. А между тѣмъ большая часть изъ сихъ пѣснопѣній—совсѣмъ непонятны. А это лишаетъ наши церковныя книги плода, который онѣ могли бы производить, и не даетъ имъ послужить тѣмъ цѣлямъ, для коихъ онѣ назначены и имѣются. Вслѣдствіе сего *новый переводъ* богослужебныхъ книгъ *неотложно необходимъ*. Нынѣ—завтра надобно же ему приступить, если не хотимъ нести укора за эту несправность и быть причиною вреда, который отъ этого происходитъ. Одна изъ причинъ, склонившихъ православныхъ къ штундѣ... есть именно непонятность церковныхъ пѣснопѣній. Вотъ случай. Нѣмчура—пасторъ, заведшій штунду, выбралъ нѣсколько пѣснопѣній и спрашиваетъ православныхъ будто изъ-за любопытства, что говорятъ эти пѣсни. Тѣ отозвались непониманіемъ. Онъ сказалъ: „сходите, спросите священника“. Пошли, но священникъ не могъ указать смысла. Это очень поколебало православныхъ.. И тотъ нѣмчура потомъ легко уже сбилъ ихъ съ толку. Подобное же нѣчто рассказывалъ вѣкто изъ своего разговора съ молоканами..., которые говорили: „что мы тамъ будемъ дѣлать въ вашей церкви? Дьячекъ борючетъ, ничего не разберешь, да хоть бы и разобрали—ничего не поймешь“... И вы видите, что ни у молоканъ, ни у штундистовъ ни одной церковной пѣсни нѣтъ, а все новыя.. часто съ пустымъ содержаніемъ. Отчего?—оттого, что (последнія) понятны. (См. Душ. Чт. 1896 т. 3, 462—463 стр.).

Убѣжденные въ справедливости мнѣнія епископа Теофана—Затворника о необходимости въ наше мятежное время новаго перевода Богослужебныхъ книгъ, а также руководясь взглядами экзарха Болгарскаго на обязанности переводчика, мы осмѣливаемся пока только въ двухъ канонахъ на Рождество Христово во 1-хъ) исправить замѣченныя нами ошибки, которыя допущены тамъ при переводѣ съ греческаго и во 2-хъ) въ видахъ сообщенія церковно-славянскому тексту большей удобопонятности, а) замѣнить малопонятныя славянскія слова другими (славянскими же) намъ, русскимъ, болѣе понятными и б) нѣсколько измѣнить расположеніе словъ въ церковномъ

текстѣ, сообразно съ русской конструкціей рѣчи. Кромѣ этого въ своемъ трудѣ мы осмѣлились допустить слѣдующія синтаксическія уклоненія отъ строя церковно-славянскаго языка.

1. Въ церковно-славянскомъ языкѣ, подобно греческому и латинскому, именное сказуемое (въ обширномъ смыслѣ) обыкновенно согласуется въ падежѣ съ подлежащимъ, вслѣдствіе чего получаютъ такъ называемые двойные падежи: двойной именит., двойной винит. напр. Давидъ Господа его нарицаетъ; Господь премудры ловцы яви; Человѣкъ нарицаемый Иисусъ и т. п. Въ русскомъ языкѣ вторые падежи (имя сказуемое) обыкновенно выражаются творит. падежемъ т. е. Давидъ... называетъ его *Господомъ*; Господь явилъ ловцовъ *премудрыми* и т. д. Для ясности вторые падежи мы иногда переводили, примѣнительно къ русскому языку, творит. падежемъ.

2. Прилагательныя имена въ церковно-славянскомъ языкѣ какъ и въ русскомъ, встрѣчаются съ двумя окончаніями: полнымъ и краткимъ, напр. златый,—златъ, благіи,—благи и т. п. Употребленіе прилагательнаго съ тѣмъ или другимъ окончаніемъ въ церковно-славянскомъ языкѣ большею частію зависитъ отъ греческаго текста: если по-гречески прилагательное стоитъ съ членомъ или занимаетъ мѣсто атрибутивнаго опредѣленія то оно обыкновенно переводится на слав. языкъ прилагательнымъ съ полнымъ окончаніемъ. Такимъ образомъ полное окончаніе прилагательнаго какъ бы замѣняетъ греческій членъ. Греческое же прилагательное—безъ члена переводится обыкновенно съ краткимъ окончаніемъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о причастіяхъ.—Въ своемъ переводѣ мы не всегда придерживались этого правила: мы употребляли прилагательное съ тѣмъ окончаніемъ, съ которымъ представлялась намъ рѣчь болѣе понятною.

3. Дат. самостоятельный, соотвѣтствующій греческому род. самостоятельному и другіе греческіе сокращенные обороты рѣчи, мы иногда переводили въ полной формѣ и, наоборотъ, полныя придаточныя предложенія иногда сокращали.

4. Иже, аже, еже въ значеніи греческаго члена мы вездѣ опускали.

* * *

(Окончаніе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Внимая объ изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1902 году, редакція журнала считала, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, вѣдѣть имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Возвѣщенный Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ нравъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — истиннокрестной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣщанъ почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и высокое покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преемника почившаго іерарха по святительской кафедрѣ. Соответственно съ этимъ журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. **Отдѣлъ церковнаго.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскаго.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азынскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ прикладу челоука и во время азынства составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гмляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

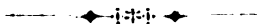
Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

4. Биографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

при открытіи религіозно-нравственныхъ чтеній въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ ¹⁾).

Въ прощальной бесѣдѣ съ Своими учениками Христосъ Спаситель сказалъ: *Сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, Единого Истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Иисуса Христа* (Іоан. 17, 3). Итакъ вотъ въ чемъ заключается условіе полученія нами жизни вѣчной—нашего небеснаго отечества, это—знать Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Иисуса Христа! Для того, чтобы люди познали Бога, Самъ Онъ явился еще праотцамъ нашимъ въ раю, открывалъ Себя и волю Свою ветхозавѣтнымъ патріархамъ и законодателю народа Божія, Моисею. Для того же Богъ многократно и многообразно говорилъ издревле отцамъ въ пророкахъ. И наконецъ, для того же въ послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сына, Котораго поставилъ наследникомъ всего, чрезъ Котораго и вѣки сотворилъ (Евр. 1. 2). А возлюбленный Сынъ Божій, сіяніе славы и образъ ипостаси Отчей, поживъ съ нами, людьми, открывъ намъ имя Отца небеснаго, возвѣстивъ намъ слово Его (Іоан. 17, 6, 14) и совершивъ Собою очищеніе грѣховъ нашихъ (Евр. 1, 3), послалъ въ міръ отъ Отца Духа Утѣшителя,ставляющаго вѣрующихъ во Христа на всякую истину (Іоан. 15, 26; 16, 13) и созидающаго ихъ въ одно великое тѣло, святую Церковь Христову, подъ Божественною главою—Хри-

¹⁾ Сказанное послѣ торжественной вечерни 12 января 1903 года.

стомъ (1 Кор. 12, 13, 27; Рим. 12, 5; Еф. 1, 22—3). Въ Церкви же своей Онъ поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія тѣла Христова, доколь всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова (Еф. 4, 11—2). Духъ же Святый, къ завершенію всего этого дѣла откровенія, одному даетъ слово мудрости, другому слово знанія, иному даръ мудраго управленія Церковію, иному дары исцѣленій, чудотворенія, а иному вѣру, раздѣляя каждому особю, какъ ему угодно (1 Кор. 12, 8—10, 28).

Если Господь употреблялъ столько сверхъестественныхъ средствъ къ откровенію Себя людямъ и, наконецъ, употребилъ такое чрезвычайное средство, какъ воплощеніе Единороднаго Своего Сына, ниспосланіе въ міръ Св. Духа и учрежденіе Церкви съ сонмомъ пастырей и учителей, одаряемыхъ особыми благодатными дарами, то, слѣдовательно, путь, указанный Христомъ Спасителемъ для наслѣдованія жизни вѣчной чрезъ познаніе Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа, есть дѣйствительно путь единственный, внѣ котораго нѣтъ и не можетъ быть спасенія.

Но въ чемъ же состоитъ этотъ путь? Что значить знаніе Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа?

Знаніе Единого Истиннаго Бога—это значить прежде всего признавать Господа Творца всей вселенной Единымъ Распорядителемъ неба и земли, Единымъ Владыкою всей твари, Единымъ Источникомъ истины и добра, жизни и красоты, Единымъ Отцемъ своимъ небеснымъ, Единымъ, Кому подобаеи слава и честь, поклоненіе и повиновеніе, любовь и служеніе во вѣки вѣковъ. Знаніе Единого посланнаго Имъ Іисуса Христа—это значить признавать второе лице Пресвятыя Троицы, воплотившееся нашего ради спасенія отъ пречистыя Дѣвы Маріи, Единымъ Спасителемъ нашимъ отъ грѣха, проклятія и смерти, Единымъ Искупителемъ нашимъ отъ погибельной державы діавола, Единымъ Наставникомъ нашимъ въ вѣрѣ и добродѣтели, Единымъ Учителемъ глаголовъ жизни вѣчной.

Единымъ Святымъ, освящающимъ насъ Своимъ ученіемъ и своими таинствами. Знать Единаго Истиннаго Бога—это знать высочайшія свойства Божіи, особенно же безпредѣльную любовь Божію, по которой Отецъ небесный Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за всѣхъ насъ на крестъ и смерть (Рим. 8, 32), Единородный Сынъ Божій умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками (Рим. 5, 8), а Духъ Святыи завершаетъ наше спасеніе и чрезъ таинства церковныя дѣлаетъ насъ членами Тѣла Христова (Рим. 12, 13), причастниками Божескаго естества (2 Петр. 1, 4) и наследниками жизни вѣчной (Еф. 1, 14, 18; Тит. 3, 7; Рим. 8, 17). Знать Единаго Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Иисуса Христа—это значитъ, далѣе, *познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2), возвѣщенная намъ Господомъ Иисусомъ Христомъ и проповѣданная св. Апостолами, и осуществлять эту волю Божію въ своей жизни (Мат. 7, 21—3); это значитъ—знать и имѣть тѣ свойства и качества, которыя требуются отъ насъ, какъ членовъ Тѣла Христова, т. е. святой непорочной Церкви (Еф. 5, 27), и какъ будущихъ обитателей царства небеснаго, въ которое не войдетъ ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи (Апок. 21, 27); наконецъ, это значитъ—знать тѣ способы и пути, которыми низводится на насъ и хранится нами всеосвящающая благодать Божія, помогающая намъ исполнять волю Божію, достигать чистоты и святости и дѣлающая насъ причастниками Божескаго естества и вѣчной славы въ обителяхъ Отца небеснаго.

Но гдѣ же приобрѣтать намъ эти познанія, которыя, очевидно, дороже всѣхъ земныхъ познаній, ибо отъ нихъ зависитъ наша участь на всѣ безконечныя вѣки вѣковъ. Приобрѣтать ихъ можно прежде всего въ христіанской семьѣ отъ благочестивыхъ родителей. Великое благо, кто имѣлъ или имѣетъ таковыхъ родителей! Далѣе приобрѣтаются таковыя познанія въ христіанскихъ школахъ. И доброе дѣло, кто самъ учился или учится и дѣтей своихъ отдаетъ учиться въ христіанскія школы. Но не всѣ имѣли и имѣютъ знающихъ Законовъ Божіи родителей и возможность учиться въ школахъ;

притомъ если учились или учатся, то въ возрастѣ юномъ, когда еще не вполне раскрываются способности къ принятію и сознательному усвоенію высокихъ Божественныхъ истинъ. Да и что значить небольшое число юныхъ лѣтъ въ семьѣ, хотя бы и благочестивой, въ школѣ, хотя бы и по христіански поставленной, для усвоенія премудрости небесной, если и о премудрости земной говорится: „вѣкъ живи, вѣкъ учись“. Поэтому хотя бы мы и воспитывались въ благочестивой семьѣ и учились Закону Божию въ доброй школѣ, но и по выходѣ изъ школы всю жизнь свою мы все болѣе и болѣе должны приоб- рѣтать знанія Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа, дабы сообразно съ истиннымъ знаніемъ сего могли истинно располагать и жизнь свою. Но гдѣ же и какъ? Во первыхъ, дома чрезъ чтеніе книгъ Свящ. Писанія, особенно Новаго Завѣта, и писаній богопросвѣщенныхъ отцовъ и учителей Церкви, которымъ Св. Духомъ дано болѣе, чѣмъ кому либо другимъ, проникнуть въ истинный смыслъ богодух- новенныхъ писаній апостольскихъ, а въ жизни своей наибо- лѣе полно осуществить волю Божию о насъ благую и совер- шенную. Дѣло это спасительное и похвальное. Но не всѣ изъ насъ могутъ читать дома среди житейской суеты священные книги и писанія святоотеческія, особенно же не всѣ само- стоятельно могутъ правильно разумѣть ихъ, если кто либо уполномоченный на то Богомъ и Церковію не наставитъ ихъ подобно тому, какъ нѣкогда св. діаконъ Филиппъ наставлялъ вельможу царицы Египетской (Дѣян. 8, 26—40). Не уразумѣвъ же правильно св. Писаній, можно впасть въ погибельное заблужденіе, что случалось и случается съ многочисленными еретиками. Гдѣ же мѣсто, въ которомъ могли-бы, безъ опа- сности впасть въ заблужденіе, учиться знанію Бога не только юные, но и всякаго возраста люди, могли бы учиться не годъ и два, а всю свою жизнь? Гдѣ мѣсто, въ которомъ постоянно преподается слово Божіе и слово Церкви и въ которомъ упол- номоченныя на наставленіе людей Божіихъ лица могутъ съ наибольшимъ удобствомъ отверзать уста свои, а нуждающіеся въ наставленіяхъ принимать слово посланниковъ Божіихъ? Такимъ мѣстомъ является Божій храмъ—это Богоучрежденное.

каменское училище вѣры и благочестія. Здѣсь постоянно воздается слово Божіе и Вѣтхаго и Новаго Завѣта, здѣсь въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ церковныхъ слышатся изъясненія этого слова и наставленія въ вѣрѣ и благочестіи богопросвѣщенныхъ великихъ отцовъ и учителей первенствующей Церкви, здѣсь же слышится голосъ и современныхъ намъ пастырей и учителей.

По благословенію Высокопреосвященнаго Архипастыря нашего, въ этомъ св. храмѣ, во исполненіе 4-й заповѣди Закона Божія—помнить день субботній и всецѣло посвящать его Господу, въ воскресные дни, кромѣ совершенія дневного Богослуженія, этой вселенской проповѣди вѣры и благочестія, и конецъ дня будетъ освящаемъ торжественнымъ вечернимъ Богослуженіемъ. Послѣ этого Богослуженія уполномоченные на то пастыри и учителя, имъ же дано слово мудрости и знанія, будутъ предлагать благочестивому вниманію вашему наставленія въ вѣрѣ и благочестіи, дабы вы болѣе и болѣе усовершенялись въ знаніи Единаго Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Иисуса Христа и тѣмъ болѣе и болѣе утверждались въ надеждѣ на наслѣдіе жизни вѣчной.

Возлюбленные братіе и сестры о Господѣ! Мы всѣ *странники и пришельцы на землѣ* (Евр. 11, 13), *ибо не имѣемъ здѣсь постоянного града, но ищемъ будущаго* (Евр. 13, 14). Всѣ мы имѣемъ величайшее упованіе воскресенія и жизни будущаго вѣка въ обителяхъ Отца небеснаго съ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ и со всѣми святыми Его. Но, чтобы вѣра наша была не тщетна, обѣтованіе не бездѣйственно (Рим. 4, 14), чтобы надежда наша не посрамила насъ (5, 5), отзовемся на благодѣтельный зовъ возлюбленнаго Архипастыря нашего, озабоченнаго преуспѣяніемъ нашимъ въ знаніи Истиннаго Бога и въ утвержденіи насъ въ вѣрѣ и благочестіи, а также изысканіемъ мѣстъ, гдѣ бы конецъ воскреснаго юсуга посвящаемъ былъ этому важнѣйшему въ жизни знанію, и лицъ, которыя нелѣпно поучали бы людей Божіихъ закону Божественному. Если въ законѣ Божіемъ надлежитъ намъ поучаться *день и ночь* (Пс. 1, 2), то не опустимъ случая поучаться въ немъ по крайней мѣрѣ въ день воскресный и такимъ

образомъ, по заповѣди Божіей, весь его посвящать Господу Богу нашему. Поучаясь въ законѣ Божіемъ и осуществляя его въ своей жизни, мы наследуемъ жизнь вѣчную—этотъ возжеланный предметъ нашихъ вѣщаній и упованій, эту цѣль нашей земной жизни, нашихъ лучшихъ трудовъ, усилій и подвиговъ, эту жемчужину, ради пріобрѣтенія которой мы обязаны пожертвовать всѣмъ,—ибо *сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя Единого Истиннаго Бога и посланнаго Тобою Иисуса Христа!*

А теперь, предъ началомъ наставленій, которыя отнынѣ будутъ здѣсь предлагаться вамъ, единымъ сердцемъ и едиными устами призовемъ Утѣшителя—Духа истины, да вселится въ насъ и, очистивъ отъ всякой скверны, наставитъ насъ на всякую истину!

Епископъ Стефанъ.

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ ПРЕПОДОБНАГО АНТОНІЯ ВЕЛИКАГО ¹⁾).

О христiанскихъ началахъ научнаго образованiя.

*Если ты нашелъ (мудрость), то есть
(у тебя) будущность и надежда твоя
не потеряна. (Притч. Сол. XXIV, 14).*

Въ день, когда наше высшее учебное заведенiе торжественно воспоминаетъ время своего основанiя и подводитъ годовой итогъ своей ученой и учебной дѣятельности, и для пастыря церкви нѣтъ болѣе подходящаго предмета собесѣдованiя, какъ послѣднее раскрытiе ученiя Божественнаго Откровенiя *о началѣ научнаго образованiя*. Уже нѣсколько лѣтъ подъ рядъ вопросъ этотъ живо интересуетъ наше общество. Наше правительство, вся наша періодическая печать, всѣ лица, понимающiя важное значенiе школы, заняты разрѣшенiемъ этого жгучаго вопроса. Не проходитъ дня безъ того, чтобы, взявъ въ руки газету, вы не нашли въ ней разсужденiя на эту тему. Всѣ эти разсужденiя сводятся, однако же, къ тому, что дѣло школьнаго образованiя въ настоящее время у насъ идетъ не такъ, какъ бы слѣдовало, и что поѣтому оно нуждается въ коренной реформѣ. И каждый писатель, коснувшiйся этого вопроса, предлагаетъ русскому обществу свои проекты таковой реформы, свои соображенiя о томъ, какъ должно быть по—надлежащему поставлено у насъ школьное и научное образованiе. Такое общее сочувствiе, такое вниманiе и такая забота

¹⁾ Произнесено 17-го января въ церкви Императорскаго Харьковскаго Университета.

о столь серьезномъ дѣлѣ, конечно, весьма отрадны. Къ сожа-
лѣнію, нельзя было не замѣтить и того, что многіе писатели
въ своихъ сужденіяхъ о недостаткахъ нашей школы иногда
доходили до крайностей, не видя въ ней уже совершенно ни-
чего добраго и огульно осуждая всѣхъ, безъ исключенія,
школьныхъ наставниковъ, воспитателей и преподавателей, какъ
людей будто бы совершенно неспособныхъ къ веденію своего
дѣла, какъ безсердечныхъ формалистовъ, безжалостно терзая-
щихъ и мучающихъ нашихъ бѣдныхъ дѣтей. Не станемъ дока-
зывать здѣсь односторонность и крайность этого мнѣнія; у
каждаго изъ насъ было не мало добрыхъ и сердечныхъ на-
ставниковъ при худшихъ, чѣмъ нынѣ, условіяхъ существова-
нія школы. Не мало ихъ—благодареніе Господу!—есть и те-
перь. А между тѣмъ, какъ свидѣлствуютъ и люди знающіе,
указанное одностороннее сужденіе не осталось безъ вреда для
самого школьнаго дѣла, поколебавъ довѣріе не только родите-
лей, но и ихъ дѣтей къ воспитывающимъ ихъ учебнымъ за-
веденіямъ, наставникамъ и даже въ школьной дисциплинѣ.

Но, признавая теперешнія наши школы неудовлетворитель-
ными,—чѣмъ же и какъ думаютъ возродить ихъ?—Наша пе-
риодическая печать все спасеніе нашихъ учебныхъ заведеній
полагаетъ главнымъ образомъ въ уставахъ, программахъ, но-
вой группировкѣ учебныхъ предметовъ, въ улучшеніи мате-
ріальнаго содержанія школьныхъ наставниковъ и т. п. Ко-
нечно, улучшенные методы преподаванія, разумно составлен-
ныя программы, обдуманно написанныя уставы имѣютъ весьма
важное значеніе для успѣшнаго веденія школьнаго дѣла. Тѣмъ
не менѣе, исторія педагогики, обнимающая уже около 25-ти
вѣковъ существованія рода человѣческаго, представляетъ до-
казательства и того прискорбнаго явленія, что уставы и про-
граммы сами по себѣ немного пользы приносили школѣ, когда
они не находили удобной почвы для своего практическаго осу-
ществленія. Никто не станетъ сомнѣваться въ томъ, что каж-
дый школьный уставъ, каждая школьная программа людьми
свѣдущими были разрабатываемы всегда съ доброю цѣлью и
съ несомнѣннымъ желаніемъ поставить школу въ наилучшія

условія ея жизни. Отчего же школа иногда оказывается не-удовлетворительною?

Не дѣло церковной каеэдры подвергать критикѣ школьные уставы внѣ ихъ соприкосновенія съ религіозно-нравственною областью жизни: но на пастырѣ Церкви лежитъ обязанность раскрывать ученіе Божественнаго Откровенія о такихъ явленіяхъ общественной жизни, которыя или содѣйствуютъ, или препятствуютъ дѣлу нашего вѣчнаго спасенія и нашего нравственнаго усовершенствованія. А къ такимъ явленіямъ въ значительной степени принадлежитъ какъ наука вообще, такъ и школьное образованіе въ частности.

Признавая человѣка существомъ свободно-разумнымъ, созданнымъ по образу Божію, способнымъ къ непредѣльному умственному и нравственному развитію (Мѡ. V, 48; срв. 1 Іоан. III, 2; 1 Кор. 13, 12), Божественное Откровеніе поэтому приписываетъ весьма важное значеніе научному образованію и школьному воспитанію, какъ прямымъ средствамъ для развитія въ насъ даннаго Богомъ разума, сердца и воли. Мы слышали въ началѣ слова, какъ премудрый Соломонъ всю будущность человѣка, всѣ его надежды поставляетъ въ связь съ приобрѣтеніемъ мудрости. *„Если ты имашь мудрость, говоритъ онъ, то есть у тебя будущность и надежда твоя не потеряна“*. Вотъ почему уже въ Ветхомъ Завѣтѣ забота объ обученіи и воспитаніи дѣтей съ раннаго возраста ихъ была объявлена главнѣйшею обязанностью родителей. *„Есть у тебя сыновья? учи ихъ съ юности“*, говоритъ другой ветхозавѣтный мудрецъ (Сир. V, 25). *„Чего не собралъ ты въ юности, какъ же можешь приобрѣсть въ старости твоей?“* (XXV, 5). *„Сынъ мой! Отъ юности твоей предайся ученію, и до стдидъ твоихъ найдешь мудрость. Приступай къ ней какъ пашущій и стьющій, и ожидай добрыхъ плодовъ ея: ибо малое время потрудишься въ воздѣлываніи ея, и скоро будешь псть плоды ея“* (VI, 18—20). Такимъ образомъ первоначальное или школьное обученіе слово Божіе какъ бы уподобляетъ приобрѣтенію капитала, на который придется жить человѣку даже и въ старости.

Что же это за капиталъ? Какія знанія, по ученію Божественнаго Откровенія, должны пріобрѣтать дѣти въ періодъ своего школьнаго образованія? Какіе научные предметы они должны изучать? Весьма естественно, что главнымъ предметомъ въ школъ Божественное Откровеніе признаетъ основательное изученіе слова Божія и практическое усвоеніе христіанскаго благочестія, которое полезно во всѣхъ отношеніяхъ (1 Тим. IV, 8). Еще въ Ветхомъ Завѣтѣ Господь чрезъ Моисея повелѣлъ (Втор., VI, 4—7) израильтяпамъ съ особеннымъ вниманіемъ заботиться о религіозномъ воспитаніи дѣтей, заставляя ихъ изучать слово Божіе *„и сидя въ домъ, и идя дорогою, и вставая, и лежа“*. Въ Новомъ Завѣтѣ Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ указалъ на изученіе св. писанія, какъ на вѣрнѣйшій путь къ вѣрѣ въ Него и Его Богочеловѣческое достоинство. *„Изследуйте Писанія, говорилъ онъ (Іоан. V, 39), они свидѣтельствуютъ о Мнѣ“*.

Но, признавая за религіознымъ воспитаніемъ и обученіемъ первенствующее значеніе въ системѣ школьнаго образованія, Божественное Откровеніе отводитъ весьма почетное мѣсто и всѣмъ другимъ областямъ человѣческаго знанія. Всякая истина, открываемая человѣческимъ разумомъ, къ какой бы наукѣ она ни относилась, есть отраженіе истины Божественной, и потому ведетъ дитя ко Христу—единой всесовершенной Истинѣ (Іоан. XIV, 6) и единому незаходимому Свѣту (Іоан. IX, 5), просвѣщая и развивая его умственные способности и такимъ путемъ подготавливая его къ усвоенію высшихъ истинъ вѣры. Имѣя это въ виду, еще ветхозавѣтный мудрецъ сказалъ: *„Для того Богъ и далъ людямъ знаніе, чтобы они прославляли Его въ чудныхъ дѣлахъ Его“* (Сир. 38, 6). По связи рѣчи это изреченіе премудраго сына Сирахова относится непосредственно къ медицинскому знанію; но не менѣе высоко слово Божіе цѣнитъ и всѣ другія человѣческія науки: историческія (Срв. Сир. II, 10; VI, 35; VIII, 9—12), юридическія (Сир. XXI, 20; 28; XXXVII, 26, 29), естественныя (3 Цар. IV, 31—34; Сир. XXXVIII, 1—8), когда они остаются вѣрными своей

области и своему методу и не подвергаются „увлеченію ложною философіею и пустымъ обольщеніемъ“ (Колос. II, 8).

Этого мало. Признавая важное значеніе за всѣми областями человѣческаго знанія, слово Божіе отмѣчаетъ также и тотъ характеръ, какимъ должно отличаться школьное обученіе. *Отцы, не раздражайте чадъ своихъ, но воспитывайте ихъ въ наказаніи и наученіи Господнемъ* (Ефес. VI, 4). Вотъ наставленіе, данное Апостоломъ родителямъ, а въ лицѣ ихъ и замѣняющимъ ихъ школьнымъ наставникамъ. „Не раздражайте чадъ своихъ!“ Это значить: не употребляйте при обученіи дѣтей мѣръ грубыхъ, жестокихъ и безсердечныхъ, которыя могутъ вызвать у нихъ отвращеніе къ самой школѣ, раздраженіе противъ наставниковъ и даже родителей. Школа должна быть подобна разумно устроеннымъ оранжереямъ и питомникамъ. Разумный садовникъ всю свою заботу полагаетъ въ томъ, чтобы предоставить своимъ нѣжнымъ, молодымъ растеніямъ необходимыя условія для правильнаго и наилучшаго ихъ развитія. А съ какою любовію и какимъ усердіемъ онъ ухаживаетъ за ними и лелѣетъ ихъ! Школа—тотъ же питомникъ. Она имѣетъ преимущество предъ домашнимъ образованіемъ въ томъ, что въ ней легче и съ большимъ удобствомъ могутъ быть выполняемы всѣ условія, благопріятствующія и содѣйствующія правильному и естественному развитію душевныхъ силъ и способностей дитяти. Повимая въ такомъ смыслѣ значеніе общественныхъ школъ, ветхозавѣтный мудрецъ закончилъ свою рѣчь о важности умственнаго и нравственнаго развитія слѣдующимъ обращеніемъ къ дѣтямъ, учащимся въ школѣ: *„Выслушайте меня, благочестивыя дѣти, и растите, какъ роза, растущая на полѣ при потокѣ; издавайте благоуханіе, какъ ливанъ; цвѣтите, какъ лилія!“* (Сир. XXXIX, 16—18). По ученію Божественнаго Откровенія и святоотеческимъ наставленіямъ, школьное воспитаніе и обученіе должны быть поставлены на такихъ началахъ любви и гуманности, чтобы и по выходѣ изъ школы дѣти не переставали любить ее, какъ вторую мать, какъ родительскій домъ, какъ младшую сестру церкви Христовой.

Но что самое главное въ дѣлѣ школьнаго образованія, это

—духъ и направленіе школы. Какой же духъ и какое направленіе должны господствовать въ разумно поставленной школѣ?

Какъ въ жизни, такъ и въ области школьнаго или научнаго образованія предъ человѣкомъ стоятъ два пути: одинъ путь—къ Богу, другой—къ маммонѣ. Примирить или какъ-либо соединить ихъ вмѣстѣ нельзя (Мѡ. VI, 24); ибо или одинъ будете ненавидѣть, а другой любить; или одному станете усердствовать, а о другомъ нерадѣть. Но отъ выбора ихъ зависить характеръ и направленіе какъ жизни, такъ и школы.

Путь къ маммонѣ (богатству) бываетъ неизбѣженъ для школы въ тѣ эпохи народной жизни, когда надъ умами мыслителей господствуетъ враждебное христіанству, грубо-матеріалистическое философское міровоззрѣніе. Охватывая всѣ области человѣческой жизни, оно вторгается и въ школу и по своему начинаетъ хозяйничать въ ней, сообщая ей свой исключительный характеръ и ставя ей свои исключительныя—грубо-матеріалистическія цѣли. Признавая истинно сущимъ только одно матеріальное или вещественное бытіе, отвергая самое существованіе личнаго живого Бога и не допуская самостоятельнаго значенія для бытія духовнаго, матеріалистическая философія отказывается и духу человѣческому въ его служеніи своимъ собственнымъ цѣлямъ и своимъ собственнымъ интересамъ. Духъ человѣческій въ это время всецѣло подчиняется служенію интересамъ тѣла, матеріи вещества. Матеріализмъ ничего не хочетъ знать даже о вѣчномъ и неизмѣнномъ нравственномъ законѣ. Христіанская заповѣдь о любви къ ближнимъ объявляется „заоблачною химерою“, о которой можно только красно говорить, но которою никто не долженъ руководствоваться въ жизни. Единственнымъ законодателемъ для всѣхъ дѣйствій и поведенія человѣка становится его собственный, узкій и безсердечный эгоизмъ, а непосредственными побужденіями (мотивами)—его эгоистическія страсти—корыстолюбіе, властолюбіе и тщеславіе. Не удивляйтесь же, что въ это время и наука, какъ наука, т. е. какъ чистое и безкорыстное служеніе истинѣ, перестаетъ существовать; она обращается въ простое ремесло, дѣлается орудіемъ страстей,

ывается лишь средствомъ для достиженія грубыхъ матеріалистическихъ и эгоистическихъ цѣлей. Ученые если и продолжаютъ еще работать надъ своею наукою, то лишь по эгоистическимъ побужденіямъ—или ради своей славы, или ради стяжанія матеріальныхъ богатствъ,—и притомъ лишь настолько, насколько научныя занятія требуются этими узкими цѣлями. Достоинство наукъ, въ свою очередь, опредѣляется чисто практическими соображеніями. Технические и практическія знанія, не переступающія предѣловъ простаго опыта, и потому имѣющія значеніе только для тѣла, а не для духа, подавляютъ науки теоретическія, упраздняютъ научное образованіе въ его истинномъ смыслѣ. Что чистое и безкорыстное служеніе наукъ не возможно для человека, утратившаго вѣру въ бытіе живого личнаго Бога и усвоившаго грубо—матеріалистическое міровоззрѣніе, это прекрасно доказалъ даже одинъ великій ученый и міровой поэтъ, далеко не-церковнаго направленія, въ своемъ знаменитомъ классическомъ произведеніи (Гете въ „Фаустѣ“). Послѣ этого не удивляйтесь также и тому, когда въ эпоху невѣрія и грубо-матеріалистическаго направленія жизни и школы люди благomyслищіе справедливо жалуются на оскудѣніе истинно ученыхъ труженниковъ, великихъ поэтовъ, гениальныхъ художниковъ, честныхъ и безкорыстныхъ общественныхъ дѣятелей. Периодическая печать, также обратившись лишь въ средство наживы или тщеславія, не столько интересуется тогда служеніемъ правдѣ, сколько количествомъ своихъ подписчиковъ, вкусами публики, печатаніемъ газетныхъ объявленій. Контора газеты работаетъ больше редакторскаго кабинета. При такой всеобщей пустотѣ жизни, не находя для себя удовлетворенія въ настоящемъ, духъ человѣческій, естественно, начинаетъ искать его только въ своемъ славномъ прошедшемъ, въ юбилеяхъ своихъ бывшихъ великихъ представителей и руководителей, подобно тому, какъ старикъ, утратившій съ лѣтами репродуктивную силу творчества, живетъ уже только своими воспоминаніями о пережитомъ, о своемъ невозвратимомъ прошедшемъ.

Но вреднѣе всего пагубное вліяніе матеріалистическаго пониманія жизни сказывается на направленіи и характерѣ школьнаго обученія и воспитанія. Въ это время школа уже теряетъ свое воспитательное значеніе: въ ней учать дѣтей, но не воспитываютъ ихъ, да и учать главнымъ образомъ лишь тѣмъ предметамъ, которые признаются непосредственно полезными для тѣла или осязательно выгодными для практической, чувственной жизни, т. е., тѣмъ предметамъ, за знаніе которыхъ надѣются поскорѣе получать деньги. Матеріализмъ и эгоизмъ, до костей извращающіе нравственныя понятія человѣка, изъ жизни переносятся въ школу. Законъ Божій, т. е., христіанская религія, лишь по уставу и изъ приличія, еще считается въ такое время главнымъ предметомъ школьнаго обученія. Сама школа превращается въ какое то коммерческое учрежденіе. Преподаватели смотрятъ на нее съ такой же матеріалистической точки зрѣнія, съ какой торговецъ смотритъ на свою лавочку или ремесленникъ на свое промышленное заведеніе. Не споримъ,—они могутъ аккуратно относиться къ исполненію своихъ обязанностей, неопустительно давать уроки, въ точности выполнять всѣ требованія программъ, ставить плохія отмѣтки мало-успѣвающимъ ученикамъ, внимательно слѣдить за всевозможными циркулярами и т. п. Но все это будетъ дѣлаться какъ-то вяло, вынужденно, формально и безъ сердца, а главнымъ образомъ изъ опасенія,—чтобы только не потерять мѣста и соединенныхъ съ нимъ матеріальныхъ средствъ жизни. Учитель безъ сожалѣнія оставляетъ одну школу и переходитъ въ другую, если ему пообѣщаютъ тамъ больше денегъ. Дѣти также съ раннихъ лѣтъ пріучаются смотреть на школу глазами своихъ родителей и наставниковъ. Усвоивъ себѣ взглядъ, господствующій въ обществѣ, что главное въ жизни—деньги, почести, карьера, что человѣкъ можетъ жить однимъ хлѣбомъ вещественнымъ, они поступаютъ въ школу не для того, чтобы учиться и пріобрѣтать научныя познанія, а прежде всего для того, чтобы получать хорошія отмѣтки, похвалы, награды, чтобы окончить курсъ и имѣть права и привилегіи въ жизни, т. е., меньше работать и боль-

не имѣть жизненныхъ удобствъ въ сравненіи съ людьми, не имѣвшимися въ ихъ школѣ. Для достиженія такихъ своекорыстныхъ цѣлей нельзя пользоваться одними моральными средствами; вотъ почему въ школѣ матеріалистической дѣти не считаютъ дѣломъ дурнымъ, предосудительнымъ, позорнымъ—отвѣчать по подсказкѣ, списывать чужія задачи и переводы, или другимъ какимъ-либо способомъ обманывать своего учителя. Но если дѣтей уже не страшитъ такой грѣхъ, какъ обманъ, если въ ихъ душахъ уже царитъ эгоизмъ и матеріалистическое пониманіе смысла жизни, подавляющее всѣ чистыя и благородныя стремленія человѣка, и школа ничего не можетъ подѣлать, то ясно, что она никуда не годится. Она не воспитываетъ, а, пожалуй, даже развращаетъ юное поколѣніе.

Инымъ характеромъ и направленіемъ отличается школа, поставленная на началахъ Божественнаго Откровенія, т. е., школа истинно христіанская, ведущая дѣтей *по пути къ Богу*. Предметы обученія въ ней будутъ тѣ же, что и въ школѣ матеріалистической. Но христіанство волеетъ въ нее новый духъ, возродитъ ее силою Христа и такимъ путемъ подниметъ ее на ту высоту, которая приличествуетъ разумной и удовлетворяющей своему назначенію школѣ. Въ христіанской школѣ нѣтъ мѣста ни эгоизму, ни матеріалистическому пониманію жизни, ибо христіанство безусловно осуждаетъ ту школу и тѣхъ ученыхъ, которые обращаютъ науку въ средство для своекорыстныхъ и эгоистическихъ цѣлей. По ученію Божественнаго Откровенія, наука есть лучшее и самое богатое средство для служенія Богу въ смыслѣ безкорыстнаго служенія ближнимъ, а своекорыстное пользованіе научными познаніями не только предосудительно, но и безнравственно: оно ничѣмъ не отличается отъ простаго воровства (срв. Сир. XX, 30, 31). Вотъ почему на мѣсто эгоизма и своекорыстія христіанство вноситъ въ школу *начала вѣры и любви*, которые одни только могутъ повести ее по пути ея истиннаго назначенія и представить ее вамъ такою, какою вы хотите ее видѣть.

Но такой истинно-христіанской школы нельзя создать однимъ измѣненіемъ школьныхъ программъ или улучшеніемъ методовъ

и дидактическихъ пріемовъ преподаванія. Поставить школу на христіанскихъ началахъ могутъ только одни истинные носители духа Христова—христіане. Поэтому, если вы, дѣйствительно, заботитесь о коренной реформѣ своихъ школъ, то дайте имъ прежде всего христіанскихъ наставниковъ! Подъ такими наставниками нужно однако же разумѣть не тѣхъ, лицъ, которыя считаются принадлежащими къ какому либо христіанскому исповѣданію, а тѣхъ, которыя въ дѣтствѣ сами были воспитаны въ духѣ христіанскаго благочестія, а потому и въ зрѣломъ возрастѣ остались людьми вѣрующими, любящими, благочестивыми, честными, добросовѣстными, боящимися суда Божія. При соотвѣтствующей научной подготовкѣ, эти наставники выполняютъ всѣ ваши разумныя требованія, предъявляемыя къ школѣ, осуществляютъ всѣ ваши реформы, сзумѣютъ воспитать нашихъ дѣтей.

Въ самомъ дѣлѣ,—вы требуете, чтобы въ школѣ царило сердечное попеченіе о дѣтяхъ. Это требованіе—совершенно справедливое и для школьнаго дѣла существенно важное. Но его выполнить можетъ только наставникъ—христіанинъ. Христіанинъ не возьметъ на себя обязанностей школьнаго учителя или воспитателя, если онъ не будетъ чувствовать въ себѣ призванія къ этому дѣлу и не будетъ имѣть необходимой для того любви къ дѣтямъ. Христіанинъ не будетъ школьнымъ учителемъ только ради одного куска хлѣба, ради жалованья. Но разъ онъ принялъ на себя эти обязанности, то, несомнѣнно, онъ принялъ ихъ съ любовью, по призванію, какъ подвигъ, указанный ему отъ Бога въ этой жизни, къ которому нельзя относиться безъ сердечнаго участія. Вѣдь Богъ видитъ не только наши дѣла, но и сокровенныя движенія нашего сердца. Школьное дѣло для христіанина—дѣло святое: сѣяніе правды и истины на самую воспріимчивую почву. Христіанинъ знаетъ, что имя Учителя было любимымъ именемъ Самого Сына Божія. Онъ знаетъ, съ какою любовью всегда относился къ дѣтямъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ: Онъ ихъ обнималъ, лобызалъ, благословлялъ! Христіанинъ знаетъ, какъ цѣнно служеніе дѣлу воспитанія дѣтей въ очахъ Бо-

и какой тяжкій грѣхъ совершить, тотъ, кто соблазнить хотя одного изъ *малыхъ сихъ*, предназначенныхъ для царствія Божія. Какъ же можетъ онъ относиться къ дѣтямъ безъ сердечнаго попеченія о нихъ?

Дайте,—вы требуете, чтобы и въ школѣ воспитаніе носило непосредственный, личный, индивидуальный характеръ. И это требованіе—совершенно законное и необходимое. Раньше васъ это было высказано Самимъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ по отношенію къ пастырямъ церкви, а слѣдовательно, и къ ихъ сотрудникамъ—христіанскимъ воспитателямъ дѣтей (Іоан. X, 3, 14). Но для выполненія его нуженъ великій подвигъ, нужно самое добросовѣстное отношеніе къ дѣлу,—усердіе безграничное. Не обращайтесь же съ нимъ къ ~~учителямъ~~ школы матеріалистической, поставляющимъ свои личные интересы выше интересовъ вашихъ дѣтей; для нихъ дѣти не суть *оцы своя*. Ваше справедливое желаніе, и съ вашего требованія, исполнить только одинъ наставникъ—христіанинъ, который, въ своей дѣятельности слѣдуя Доброму Пастырю, будетъ *вѣствовать по имени* каждого изъ своихъ учениковъ, добросовѣстно изучитъ ихъ силы, способности, характеръ, прилежаніе и даже условія внѣшней жизни и черезъ то не только будетъ въ состояніи способствовать правильному развитію 99-ти хорошихъ учениковъ, но и приложить все свое усердіе къ исправленію одного заблудшаго. Такова для него воля Божія!

Наконецъ, вы желаете, чтобы школа не только учила, но и воспитывала вашихъ дѣтей. Истинный христіанинъ иначе и не можетъ понимать школьнаго дѣла. Такъ учить объ этомъ слово Божіе. Еще ветхозавѣтный мудрецъ сказалъ: „*Не есть упростъ знаніе худого. Лучше скудный знаніемъ, но богобоязненный, нежели богатый знаніемъ—и пресупающій законъ*“ (Пр. XIX, 19, 21). По ученію Господа нашего Иисуса Христа (Мѣ. V, 19), обученіе также не должно быть отдѣляемо отъ воспитанія, и учитель самъ долженъ быть для своихъ учениковъ живымъ образцомъ гармоническаго соединенія мудрости и христіанскимъ благочестіемъ. Тотъ учитель, который будетъ

только учить на словахъ, еще не имѣетъ особеннаго значенія для царствія Божія; но *кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ*. И школьный опытъ намъ подтверждаетъ эту великую истину: самымъ вліятельнымъ наставникомъ въ школѣ всегда является тотъ, у кого слово не расходится съ дѣломъ, кто и самъ живетъ такъ, какъ учить жить другихъ. Аминь.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

МЫСЛИ

Высокопреосвященнѣйшаго Иннокентія, Архіепископа Херсонскаго

ОБЪ ИНОЧЕСТВѢ И ОБИТЕЛЯХЪ ИНОЧЕСКИХЪ.

Иночество и его обѣты.—Что требуется отъ посвящающихъ себя жизни иноческой.—Качества истинныхъ иноковъ.—Чѣмъ должны отличаться обители иночества.—Трудности пути иноческаго.—Преимущества жизни иноческой предъ мірскою, ея радости и утѣшенія.—Помощь инокамъ отъ Господа и небесныхъ братьевъ.—Благо соблюдающимъ иноческіе обѣты до смерти.—Горе инокамъ, не соблюдающимъ своихъ обѣтовъ.—Невоздержаніе въ пищѣ и питіи, какъ главнѣйшая причина паденія иноковъ.—Необходимость для иноковъ постоянного бодрствованія на стражѣ своего спасенія.—Совѣтъ инокамъ падшимъ.—Для кого необходимо оставаться все и идти въ монастырь.

Въ послѣднее время на страницахъ и свѣтской и духовной нашей прессы возбужденъ вопросъ объ иночествѣ и его идеалахъ, о цѣляхъ и задачахъ иноческихъ обителей. Если при рѣшеніи каждаго серьезнаго вопроса принимаются во вниманіе прежнія рѣшенія этого вопроса, если умы сильные и выдающіеся служатъ не только въ свое время, но часто и на многіе вѣка авторитетомъ въ рѣшеніи существенныхъ вопросовъ устройства нашей личной и общественной жизни, то, конечно, и такой важный вопросъ, какъ идеалы православнаго монашества, цѣли и задачи иноческихъ обителей,—вопросъ, съ которымъ тѣсно связаны самые существенные интересы Церкви, общества и даже государства, не можетъ быть рѣшенъ безъ историческихъ справокъ о прежнихъ рѣшеніяхъ по нему, безъ выслушанія голоса людей выдающагося ума и вмѣстѣ всесторонняго опыта въ данномъ дѣлѣ. Къ числу такихъ рѣд-

кихъ и выдающихся умовъ, бесспорно, принадлежалъ почившій почти полвѣка тому назадъ Херсонскій, а предъ тѣмъ нашъ Харьковскій, святитель Иннокентій (Борисовъ). Усиленные заботы этого святителя о возвышеніи существующихъ и возстановленіи запустѣвшихъ обителей указываютъ на то, какое важное значеніе въ укладѣ религіозной и общественной жизни именитый святитель придавалъ православнымъ русскимъ обителямъ. Поэтому считаемъ очень не лишнимъ сдѣлать достояніемъ современнаго общества мысли о занимающемъ его вѣпросѣ этого выдающагося по своему уму и общественной дѣятельности іерарха нашей Церкви.

Нашъ опытъ, надѣемся, послужитъ поводомъ обратиться къ голосу и другихъ компетентныхъ лицъ прошлаго времени и такимъ образомъ дастъ толчокъ къ историческому освѣщенію занимающаго насъ чрезвычайно важнаго вѣпроса, что и предохранить отъ односторонняго или необдуманнаго его рѣшенія.

Съ своей стороны мы полагали бы, что лишь по мѣрѣ возвышенія иноческихъ обителей къ ихъ истинному, завѣщанному основателями иночества, идеалу, возможно, въ извѣстныхъ размѣрахъ и въ формахъ, согласныхъ съ общимъ идеаломъ иночества и главными цѣлями иноческихъ обителей, служеніе обителей *темному, болящему и безпріютному* человечеству. Таковое служеніе монастыри всегда такъ или иначе, много или мало, несли, несутъ отчасти и нынѣ, ибо едва ли не при всѣхъ обителяхъ имѣются уже церк.-приходскія школы, нѣкоторыя обители во множествѣ издаютъ религіозно-нравственныя книги и брошюры, во многихъ оказывается медицинское пособіе не только приходящимъ богомольцамъ, но и окрестнымъ жителямъ. А монастырскія гостиницы, дающія *временный* бесплатный пріютъ и содержаніе тысячамъ богомольцевъ, безъ сомнѣнія, могутъ дать и *постоянный* пріютъ каждая нѣсколькимъ убогимъ лицамъ, ищущимъ не только упокоенія тѣлеснаго, но и религіозной отрады своему сокрушенному сердцу. Дѣло здѣсь не столько въ количественномъ объемѣ тѣлеснаго служенія ближнимъ, сколько въ тонѣ этого служенія, даваемомъ ему чисто *религіозною* (ради Христа) подкладкою,—томъ тонѣ, который должны бы имѣть *все*

филантропическія христіанскія учрежденія. Стать для этихъ послѣднихъ *камер*—тономъ въ указанномъ смыслѣ было бы величайшею заслугою русскихъ обитателей предъ Церковію и обществомъ. Но мечтать объ этомъ возможно лишь при болѣешемъ, чѣмъ это теперь, приближеніи или вѣрнѣе сказать возвращеніи нашихъ монастырей къ ихъ исконному идеалу и очищеніи ихъ отъ накопившихся элементовъ, чуждыхъ этому истинному идеалу монашества, и въ особенности отъ элементовъ такъ называемой *бродячей Руси*, которая, кромѣ монашескихъ подрясниковъ, не имѣетъ ничего монашескаго и, кочуя изъ монастыря въ монастырь (безъ всякихъ слѣдовъ этого кочеванія на своихъ паспортахъ), всюду вноситъ язвы, разложенье и *свободу* отъ всякихъ нравственныхъ узъ. Не она же, эта бродячая Русь, сядетъ за кафедру въ монастырскихъ школахъ, или за койку болящаго въ будущихъ монастырскихъ богадѣльняхъ и больницахъ!.. Не ей же вручить камертонъ служенія ближнимъ!.. Можетъ быть для общества и хорошо, что монастыри, цѣною *пониженія*, а мѣстами и полного *крушенія* своихъ завѣтныхъ идеаловъ, даютъ пріютъ, пищу, внѣшнюю дисциплину и въ концѣ концовъ умиротвореніе этому безпокойному и вредному элементу. Но въ такомъ случаѣ напрасно на монастыри возлагать какое либо другое еще бремя, потому что и подъ этимъ они *падаютъ*. Поднимите ихъ (а это дѣло неотложной необходимости!),—и они сами, безъ посторонняго для нихъ зова, отзовутся, какъ многіе и отзываются, сильнымъ и свойственнымъ имъ образомъ и на человѣческую темноту и на всякаго рода людскую духовную и тѣлесную скорбь... Но перейдемъ къ мыслямъ преосв. Иннокентія.

Цѣль иночества есть успѣшнѣйшее достиженіе христіанскаго совершенства. Для ревнующихъ о семъ совершенствѣ и существуютъ обитатели иноковъ и инокинь. Въ нихъ большее или меньшее число послѣдователей Христовыхъ совмѣстно трудятся надъ усовершеніемъ себя въ христіанскихъ добродѣтеляхъ, въ отрѣшеніи отъ всѣхъ мірскихъ связей и отношеній. При вступленіи въ число иноковъ или инокинь требуются

торжественные обѣты полного отреченія отъ міра и его радостей, нестяжательности, воздержанія, цѣломудрія и безусловнаго повиновенія своему начальству. Давшіе святыя обѣты иночества на вѣки оставляютъ, по заповѣди евангельской, все, еже въ мірѣ, чтобы посвятить дни свои на всегдашнее служеніе Господу и на приготовленіе себя къ вѣчности ¹⁾, чтобы искать токмо единаго на потребу и такимъ образомъ воспріять часть Маріину ²⁾. Дабы несомнѣнно войти въ свѣтлый чертогъ Спасителя своего ³⁾, они добровольно вызываются въ продолженіе всей своей жизни на всегдашніе подвиги и лишенія ⁴⁾, на особенное несеніе креста Христова, и, въ знаменованіе того, а равно и въ укрѣпленіе своихъ обѣтовъ, торжественно приемятъ крестъ изъ рукъ Церкви ⁵⁾.

Что требуется отъ того, кто хочетъ посвятить себя навсегда жизни иноческой?

Кто взыдетъ на гору Господню? Спрашиваетъ св. Давидъ и отвѣчаетъ: *неповиненъ руками и чистъ сердцемъ, иже не ульсти языкомъ своимъ* (Пс. 23, 3—4). Давидъ требуетъ безгрѣшія и совершенной чистоты въ томъ, кто восходитъ на гору Господню; ибо онъ имѣлъ въ виду ту небесную гору, которая явится на землѣ, когда не будетъ на ней уже ни горъ, ни юдолей, ту гору, которая показана была въ дивномъ видѣніи Евангелисту Іоанну. На сію гору, очевидно, никто не можетъ взойти кромѣ тѣхъ, *иже убълиши ризы свои въ крови Агнчи, и суть прочее безъ порока* (Апок. 7, 14). Касательно небесной обители на сей будущей горѣ справедливо сказано: *не имать внити въ ню ничтоже скверно, но токмо написанныя въ книгахъ животныхъ Агнца: онъ всякъ любяй лжу и творяй мерзость* (Апок. 21, 27). Но земныя обители не имѣютъ таковой высоты и неприступности, ибо служатъ только лѣствицею и преддверіемъ къ сей горѣ Сіонской. Посему изъ обителей сихъ, для требующихъ житія иноческаго, долженъ слы-

¹⁾ Сл., бес. и р. при осв. хр. и пр. Сл. сказ. въ Ахтырск. мон. Т. II, стр. 325; *ibid.* Сл. сказ. въ Ник. мон. стр. 332.

²⁾ Сл. при пос. паст. Сл. сказ. въ Устюж. жен. мон. Т. III, стр. 39.

³⁾ *Ibid.* Сл. сказ. въ Тотем. теод. мон. стр. 25.

⁴⁾ Сл., бес. и р. при осв. хр. и пр. Сл. сказ. въ Ахтырск. мон. Т. II, стр. 330.

⁵⁾ Сл. и бес. на пр. Госп. Сл. въ н. Ваіѣ Т. I, стр. 319.

шаться не сей строгій приговоръ, а другой гласъ дражайшаго Спасителя нашего, слышанный изъ устъ Его во время земнаго пребыванія Его между учениками: *приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы* (Мѡ. 11, 28). Сообразно сему, обители иноковъ отверзаются всякому, кто, почувствовавъ нужду удалиться отъ шума мірскаго и суеты житейской, рѣшится посвятить дни свои на служеніе Господу и на приготовленіе себя къ вѣчности. Какова бы ни была прошедшая жизньъ, въ чемъ бы ни состояли слабости духа и тѣла, отъ чего бы ни страдало сердце и совѣсть; но коль скоро въ комъ есть твердое намѣреніе, *не тому человѣческимъ похотемъ, но воли Божіей прочее во плоти жити* (1 Пет. 4, 2),—всякій можетъ сдѣлаться инокомъ.

Но если требованія Давида касательно восходящихъ на сѣную гору и не примѣняются къ прошедшей жизни приходящихъ во святыя обители, то во всякомъ случаѣ эти требованія обращаются на ихъ жизнь послѣдующую. Если до принятія сана иноческаго они могли быть чѣмъ угодно, то послѣ принятія онаго отъ каждаго инока требуется, чтобы онъ былъ, какъ требуетъ св. Давидъ отъ обителей горы Господней, *непомянутъ руками, чистъ сердцемъ и безъ лести въ устахъ*.

И во-первыхъ, *неповиненъ руками*: то есть, неукоризненъ въ житіи и поступкахъ, ибо рука у Псалмопѣвца означаетъ вашу дѣятельность. И отъ мірянина требуется поведеніе неукоризненное, отъ монаха—сугубо. Почему? потому, во-первыхъ, что монахъ на то пошелъ, дабы жить благочестиво и заниматься спасеніемъ души своей; во-вторыхъ, потому, что у него гораздо болѣе средствъ удалиться порока и жить добродѣтельно, нежели у мірянина. Среди міра трудно бываетъ иногда удержаться въ предѣлахъ истины и справедливости по причинѣ множества искушеній и соблазновъ житейскихъ; а монахъ свободенъ отъ сихъ узъ и сѣтей. Если онъ терпитъ искушенія, то болѣе извнутри—отъ себя самого, чему подлежитъ и мірянинъ; совнѣ же монахъ пользуется великою удобностію къ добродѣтели. Кого, напр., монаху обидѣть? противъ кого и за что сказать худое слово? Ибо вокругъ него одни братія его. Въ мірѣ непрестанно раздѣляетъ людей и приво-

дѣть ко грѣху любостяжаніе и собственность: въ обители нѣтъ сего источника лукавствъ и вражды, ибо здѣсь—все общее. Въ мірѣ неправдуютъ и ссорятся за мѣста, за чести и отличія: здѣсь одна честь—быть смиреннѣе всѣхъ, одно отличіе—быть послушнѣе ко всѣмъ. Среди міра впадаютъ въ грѣхъ иногда даже отъ крайней нужды; напр., похищаютъ чужую собственность, чтобы утолить голодъ или прикрыть наготу: здѣсь, если нѣтъ богатства, то нѣтъ и нужды подобныхъ. При такомъ огражденіи отъ искушеній и соблазновъ, при такомъ безмятежіи духа и тѣла, при такомъ множествѣ побужденій и средствъ къ преспѣванію въ благочестіи, какъ иноку не оставаться неукоризненнымъ въ жизни и дѣлахъ своихъ и чѣмъ извинить себя, если онъ явится преступникомъ тѣхъ законовъ правды и долга, за нарушеніе коихъ самый міръ преслѣдуетъ неумолимо? Если, забывъ страхъ Божій, позволить себѣ пачать и себя и обитель дѣлами неподобными?..

„Со внѣшнею неукорительностію житія и дѣяній царь пророкъ соединяетъ внутреннюю чистоту души и сердца: *неповиненъ руками и чистъ сердцемъ!* Надобно соединять то и другое; иначе не будетъ ни того, ни другаго. Можно таить до времени язву грѣха въ сердцѣ, и являться снаружѣ чистымъ и праведнымъ; но нельзя утаить надолго, тѣмъ паче навсегда. Нечистота мыслей и желаній, рано или поздно, обнаруживается и въ словахъ гнилыхъ и въ дѣлахъ студныхъ; и тѣмъ болѣе, чѣмъ долѣе были сокрываемы. Посему-то желающіе не казаться только, а быть честными, и въ семъ мірѣ стараются о томъ, чтобы соблюдать умъ свой отъ худыхъ мыслей, сердце отъ нечистыхъ желаній, воображеніе и память отъ соблазнительныхъ картинъ и видовъ. Такъ, говорю, поступаютъ лучшіе изъ людей и въ мірѣ; тѣмъ паче нужно поступать такъ въ монастыряхъ. Истинный инокъ непрестанно бдитъ надъ своимъ сердцемъ; у него нѣтъ мыслей пустыхъ и бездѣльныхъ, тѣмъ паче нечистыхъ и богопротивныхъ. Богъ и вѣчность, смерть и судъ страшный, жизнь и дѣянія Спасителя и святыхъ угодниковъ Божіихъ, заповѣди и обѣтованія евангельскія, Богослуженіе, таинства и обряды св. Церкви, послушаніе, ему ввѣренное,—вотъ гдѣ витаетъ мысль истин-

наго инока, вотъ въ чемъ вождельнія души его. На самыя красоты природы онъ взираетъ осторожно, дабы, замедливъ на видимомъ и временномъ, не потерять изъ виду небеснаго и вѣчнаго. Самыя чистыя связи съ міромъ инокъ старается вести такъ, чтобы всегда могъ тотчасъ оставить и прекратить ихъ, когда потребуется, безъ всякаго сожалѣнія: ибо помнитъ, что онъ отрекся міра и всего, еже въ мірѣ, и есть для него яко мертвецъ. Покажется ли труднымъ такое господство надъ своими мыслями и чувствами? Но безъ него не можетъ быть достигнута чистота сердца; а безъ чистоты сердца непрочно и недостаточна чистота дѣяній. Какъ бы ни былъ красивъ сосудъ совнѣ, но если онъ испорченъ запахомъ худымъ; то его никто не употребитъ съ удовольствіемъ. Таковъ и монахъ, живущій честно, но питающій въ душѣ своей мысли худыя. Небесный Домовладыка не приметъ такового въ домъ Свой, и не дастъ ему возсѣсть среди сонма избранныхъ рабовъ своихъ¹⁾. Трудно лишь сначала для нашей падшей и нечистой природы непрестанно бдѣть надъ чистотою своего сердца, вадъ упраздненіемъ его отъ всѣхъ плотскихъ помысловъ, наполненіемъ его желаніями святыми, мыслями богоугодными, представленіемъ благъ не земныхъ и тлѣнныхъ, а небесныхъ и вѣчныхъ. Но потомъ, чѣмъ далѣе, тѣмъ это дѣлается легче. Господь, видя посильную борьбу инока съ нечистыми помыслами, Самъ полагаетъ конецъ ей, подавая ему ту драгоценную чистоту сердца, ту сладкую тишину духа, кои отличаютъ всѣхъ вѣрныхъ рабовъ Его, и еще на землѣ стократно вознаграждаютъ ихъ за всѣ труды и подвиги надъ собою²⁾.

Третье требованіе св. Давида касается устъ и языка: *иже не устыи языкомъ своимъ*. Упоминается одна лестъ, по, безъ сомнѣнія, разумѣются и всѣ прочіе недостатки и нечистоты языка, тѣмъ паче такіе недостатки, какъ злорѣчіе, клятва, срамное слово и хула. Прилично ли все это даже кому либо изъ христіанъ? И никому не прилично, а въ инокъ совершенно нестерпимо: если чьи уста и языкъ, то инока должны быть органомъ точію славы Божіей и духовнаго назиданія для

¹⁾ Сл. и бес. при освящ. храм. и пр. Сл., сказ. въ Ахтырск. мон. Т. II, стр. 325—7. ²⁾ Ibid. стр. 327.

ближнихъ... Впрочемъ, когда они будутъ хранить чистоту сердца; то чистота устъ и языка придетъ за нею, можно сказать, сама собою; подобно какъ и вещественный языкъ нашъ бываетъ чистъ, когда чистъ нашъ желудокъ. Но доколѣ не достиглась еще сія внутренняя чистота мыслей и чувствъ надобно для охраненія устъ, брать мѣры осторожности и совнѣіи, ибо, нехранимые, они могутъ осквернять, какъ выражается Апостолъ Іаковъ, *весь кругъ нашего бытія* (Іак. 3, 6)¹⁾.

Итакъ кратко, чего требуется отъ инока? „Во первыхъ, неукоризненнаго и добраго житія, во вторыхъ, чистоты мыслей и сердца, въ третьихъ—слова здраваго и благаго. Все это, можно сказать, еще только азбука и начало житія иноческаго: но, не прошедъ его, нельзя стремиться къ дальнѣйшему совершенству. И чѣмъ ниже и ближе первыя ступени въ лѣствицѣ, тѣмъ скорѣе надобно вступить на нихъ и утвердиться стопою твердою и невозвратною“²⁾.

Какъ удостоенные воспріятія ангельскаго образа, какъ обручившіе душу свою, яко невѣсту, въ вѣчное наслѣдіе и собственность Господу, монахи не должны ничего уже желать на землѣ. Всѣ помыслы души ихъ, всѣ стремленія сердца, паче чѣмъ у мірянъ, должны быть преставлены на небо. Ибо, какъ воспріавшіе образъ ангельскій, они принадлежатъ уже не столько къ обществу человѣческому, сколько лику ангельскому. Если убо и на театрахъ не принимаютъ на себя чьего либо образа всуе, но стараются мыслями, чувствами и словами, самымъ движеніемъ, взглядомъ и всею прочею внѣшностію соотвѣтствовать лицу, на себя принятому; если и тамъ, для успѣха въ семъ дѣлѣ, не жалѣютъ никакихъ трудовъ, учатъ на память цѣлыя книги, повторяютъ изученное, отдаютъ слова и дѣйствія свои на судъ другимъ, лишаютъ для сего нерѣдко себя сна и пищи: то не паче ли инокамъ подобаетъ употребить всѣ свои способности, всѣ средства и всѣ усилія на то, чтобы не всуе носить на себѣ образъ ангельскій, ими воспріятый, но чтобы соотвѣтствовать ему во всѣхъ своихъ мысляхъ, чувствахъ и дѣйствіяхъ, соотвѣтствовать не по одной

¹⁾ Ibid, стр. 327—8.

²⁾ Ibid, стр. 328—9.

жизни, не предъ глазами только зрителей и не на извѣстное только время, какъ на театрахъ, а въ самой душѣ и сердцѣ, по истинѣ и всецѣло, какъ бы они дѣйствительно представлены были съ земли въ кругъ небожителей. Ангелы, по свидѣтельству Спасителя, выну зрѣть лице Отца небеснаго (Мѣ 18, 10): и предъ очами сердца воспріавшихъ образъ ангельскій выну долженъ быть Господь и Спаситель нашъ. Бѣгъ воздухъ питаетъ непрестанно и поддерживаетъ жизнь нашего тѣла: такъ мысль о присутствіи Божіемъ должна питать и поддерживать жизнь ихъ духа. Чувство сего присутствія всякое мѣсто будетъ для нихъ обращать въ небо и соединять съ Ангелами: ибо гдѣ Богъ, тамъ и небо и Ангелы.

О Херувимахъ и Серафимахъ сказано, что они, окружая престолъ Божій, непрестанно взываютъ: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѣхъ, исполни вся земля славы Его* (Исаи 6, 3)! И воспріавшимъ образъ ангельскій, посему подобаетъ, какъ можно болѣе и чаще упражнять себя въ славословіи имени Божія, и для сего не только никогда не опускать общественнаго Богослуженія въ храмѣ, но и самую келлію свою, сколько возможно, обращать въ домъ молитвы и наполнять ее не словами праздными, не бесѣдами суетными, а славословіемъ имени Божія, вздохами, колѣнопреклоненіемъ и слезами покаянія.

Ангелы, не взирая на великое достоинство ихъ, по свидѣтельству св. Писанія, всѣ суть *служебнии дуси, въ служеніе посылаеми за хотящихъ наследовати спасеніе* (Евр. 1, 14). И воспріавшимъ ихъ образъ подобаетъ если какой трудъ и какая служба: то та, которая имѣетъ цѣлію не столько удовлетвореніе собственныхъ нуждъ, сколько благо и пользу своихъ ближнихъ. Вразумить невѣдущаго, утѣшить печальнаго, призрѣть бѣднаго, уврачевать немощнаго,—все это должно быть ихъ первымъ и святымъ долгомъ, который при томъ надлежитъ имъ и исполнять не по мірски и человѣчески, а по ангельски, то есть, кротко, благо, терпѣливо, свято.

Ангелы, служа и не своему, а нашему спасенію, терпятъ всѣ недостатки и нечистоты тѣхъ, коимъ служатъ: и воспріавшіе образъ ангельскій, трудясь надъ дѣломъ собственнаго своего спасенія, должны быть терпѣливы во всемъ, что можетъ

случиться съ ними горькаго и тяжелаго,—зная, что для насъ, болѣзнующихъ духомъ и сердцемъ, во очищеніе, испѣленіе и укрѣпленіе наше, потребна не сладость, а горести. Они должны достигать того, чтобы каждый, знающій ихъ, могъ съ справедливостію сказать о нихъ то, что міръ такъ справедливо иногда говорить о любимцахъ своихъ: это не человѣкъ, а ангелъ! Но сами, сколько бы, по благодати Божіей, ни достигли сего, они должны говорить о себѣ другое; то есть, признавать себя точію бѣдными грѣшниками, ожидающими помилованія себѣ отъ единаго милосердія Господня ¹⁾).

Сообразно такимъ требованіямъ и качествамъ иноковъ, и обители ихъ должны отличаться отъ обителей, имѣющихъ земныя цѣли. Къ нимъ могутъ быть отнесены слова пророка: *возвеселится пустыня и, да цвѣтетъ, яко кринъ* (Ис. 35, 1). „О чемъ и о комъ возвеселится? О Господѣ. Всякая другая радость была бы не по пустынь; всякое другое веселіе можетъ обратить ее въ пустыню духовную. Веселіе святыхъ пустынь—Господь, утѣшеніе ихъ—Духъ Святой, украшеніе ихъ—крестъ Христовъ. Сею радостію да возвеселится пустыня, и да распространяетъ сію радость окрестъ себя! Да отучаетъ примѣромъ своимъ отъ шумныхъ и мутныхъ радостей міра, кои веселятъ на время и печалятъ навсегда, кои, утучняя плоть, томятъ душу и изъѣдаютъ сердце!—Да возвеселится и да цвѣтетъ, яко кринъ! Чѣмъ цвѣтетъ? вѣрою, упованіемъ, смиреніемъ, воздержаніемъ, молитвами, чувствомъ любви и милосердія, благодатными дарами Духа Святаго. Ибо чѣмъ же иначе цвѣсти пустынь? Ужели мудростію мірскою, которая нерѣдко возносится на самый разумъ Божій?... Ужели цвѣсти пустынь стяжаніями, сокровищами, златомъ и серебромъ? Но все это и въ мірѣ нисколько не помогаетъ человѣку *въ день скончанія его*,—поможетъ ли въ пустынь? Ужели, наконецъ, цвѣсти пустынь пресыщеніемъ плоти и сластями житейскими? Но *стѣяй въ плоть* и въ мірѣ отъ плоти пожинаетъ наконецъ одно *истлѣніе* (Гал. 6, 8): въ пустынь ли отъ плотоугодія возрасти нетлѣвнѣю и жизни вѣч-

¹⁾ Сл. и р. къ отд. лиц. Сл. сказ. въ ж. Никол. Мон. къ мон. Епифанію, т. III, стр. 299—300.

вой? ¹⁾ Нѣтъ!... Оградю обители иноческой долженъ быть страхъ Божій и послушаніе начальникамъ, высокою—смирениемъ и созерцаніе духовное; златомъ и украшеніемъ—любовь возмизная и духъ вестязанія; драгоцѣнные перлы ея—молитвы и слезы умиленія ²⁾. „Не высокими стѣнами ограждаются обители иноческія, а благодатію, уставомъ св. отецъ, послушаніемъ начальникамъ, взаимнымъ братолубіемъ, и вся преисходящимъ смирениемъ. Огражденные такимъ образомъ, онѣ сами служатъ невидимою оградю для цѣлыхъ странъ. Не златыми главами и крестами блистаютъ святыя обители предъ очами Бога и Ангеловъ, а чистотою и твердостію вѣры православной, неусыпною молитвою о благосостояніи всего міра, подвизами любви христіанской и самоотверженіемъ. Не серебро и перлы составляютъ ихъ богатство, а благія нравы и дарованія духовныя, коими самъ Духъ Святой обогащаетъ души простые и смиренныя“ ³⁾... Сими то богатствомъ духовнымъ, симъ то украшеніемъ нетлѣннымъ, сею то оградю несокрушимою, сею высокою внутреннею и дарами Св. Духа и должны возвышаться обители иноческія. Если кому, то имъ должно непрестанно памятовать слова Евангелія: *не можете грады возвыситься, о верху горы стоиши* (Матѣ. 5, 14). Совершающееся въ нихъ все и для всѣхъ далеко видимо: поѣтому все видимое должно быть таково, чтобы зрящіе за зримое всегда могли прославлять Отца, иже на небесѣхъ! ⁴⁾

Для желающихъ всегдашняго пребыванія въ нихъ, обители иноческія должны быть *градами убѣжища* (Числ. 35, 15), въ которыхъ „возможетъ всякъ находить, во время благопотребно, спасеніе отъ того непримиримаго врага и супостата, который *яко левъ рыкающій ходитъ, иский кого поглотити* (1 Пет. 1, 8)!“ ⁵⁾ Для тѣхъ, кои, не оставляя жизни въ мірѣ, являются въ обителяхъ, какъ временные посѣтителы, онѣ должны быть учили-

¹⁾ Сл., бес. и р. при осв. храм. и пр. Сл. въ д. откр. Святог. мон., т. II, стр. 315—16.

²⁾ Ibid. стр. 316.

³⁾ Ibid. Сл. въ д. откр. Ахт. мон. стр. 321

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid. Сл. при откр. Верхохарьк. мон. стр. 337.

щами благочестія, такъ чтобы изъ приходящихъ въ нихъ—прилѣпившіе сердце свое къ богатству погибельному и стяжаніямъ неправеднымъ видѣли бы, что есть сокровища духовныя коихъ ни тля не тлитъ, ни татіе не подкапываютъ и не крадутъ, и научились бы богатѣть добрыми дѣлами; сластолюбцы и плотоугодники, имъ же, какъ говоритъ Апостолъ, *боиз чревъ* (Фил. 3, 19), устыдились бы своего жалкаго рабства плоти и познали бы, что для человѣка существуютъ не одни наслажденія чувствъ, а и духа, и что самыя чистыя радости сердца добываются не изъ земли, а приходятъ свыше; невѣрующіе видѣли бы, что на землѣ есть еще вѣра, и что она столько сильна, что возноситъ человѣка надъ всѣмъ, заставляетъ оставить міръ и обречь себя на всегдашніе подвиги и лишенія ¹⁾. Словомъ, каждая обитель должна служить знаменіемъ спасенія и прилѣжищемъ для всей страны окрестной, для всѣхъ погибающихъ тѣломъ и духомъ. Не забывайте сего божественнаго предназначенія, святые обители! „Да обрѣтають у васъ всѣ притекающіе сюда пріютъ радушный и благовременную помощь! А вмѣстѣ съ симъ да обрѣтають они у васъ пристанище и покой душамъ своимъ!... Приносите нелѣпною жертву безкровную, молясь о мирѣ всего мірѣ, о плавающихъ и труждающихся, и объ отпущеніи грѣховъ тѣмъ, кои за симъ самымъ и приходятъ къ вамъ, особенно во дни святыхъ четырехдесятиницъ. Да не исходитъ изъ таковыхъ никто не наставленнымъ, неуврачеваннымъ, неутѣшеннымъ! Располагайте къ покаянію, и трогайте ихъ не столько словами, сколько слезами вашими“ ²⁾. Такимъ образомъ вы содѣлаетесь благодатію Божіею, неизсякаемымъ источникомъ благословеній для цѣлой страны, и превзойдете плодоносіемъ духовнымъ всѣ нивы и вертограды мірскіе! ³⁾.

Путь иночества на столько труденъ, что его можно сравнить съ весьма высокой, крутой и скользкой лѣстницей. Посему, по слабости стопъ своихъ, мы не могли бы идти по ней безъ

¹⁾ Ibid. Сл. св. въ Ахт. мон. стр. 330.

²⁾ Сл. при посѣщ. паст. Сл. сказ. въ Бѣлов. кам. пуст. Т. III, стр. 23.

³⁾ Ibid.

(идею ¹⁾), если бы не всемогущая благодать Божія, помогающая разрывать узы міра, на насъ лежащія ²⁾).

Но среди подвиговъ, горестей и лишеній монашеской жизни прѣшненіемъ можетъ служить размышленіе о преимуществахъ жизни иноческой предъ мірскою. Правда, инокъ отрекается міра и пріятностей жизни семейной. „Что же? слишкомъ велика жертва!—Хорошо разобравъ дѣло, окажется, что это не столько жертва, сколько пріобрѣтеніе. Въ доказательство на се, не будемъ нисколько предосуждать жизни семейной, ни отношеній и связей житейскихъ: онѣ имѣютъ свою цѣну и достоинство уже потому, что суть отъ Бога; не будемъ также отрицать, что съ ними соединено не мало пріятностей и удовольствій: но кто однако же не признается, что съ мірскимъ состояніемъ соединено и множество недостатковъ и огорченій?—Кто отказывается отъ пріятностей мірскихъ, тотъ въ награду избѣгаетъ огорченій мірскихъ.—Но, можетъ быть, награда неравносильна жертвѣ, то есть, огорченій менѣе, а пріятностей болѣе?—Касательно нѣкоторыхъ людей можно согласиться на это; но какъ ихъ мало! А о большей части живущихъ въ мірѣ рѣшительно должно сказать, что у нихъ гораздо болѣе огорченій, нежели пріятностей. Поелику же никто не можетъ рѣшительно относить себя къ первымъ; то, ясно, долженъ поставить себя въ ряду послѣднихъ; а поставивъ себя въ такое положеніе, очевидно, что, уклоняясь отъ міра и жизни мірской, онъ не столько теряетъ, сколько пріобрѣтаетъ; ибо за отказъ отъ небольшого участка радостей, получаетъ свободу отъ множества огорченій“ ³⁾ „Развѣ самые усердные любимцы міра не называютъ его полемъ брани, *идѣ враги челоуку и домашніе его?* Потеря ли промѣнять поле брани на мирный кровъ дома Божія?—Міръ?—Развѣ не его сравниваютъ съ моремъ, непрестанно возметаемымъ вѣтрами и бурями? Лишеніе ли—избыть навсегда волнъ и уединиться въ тихомъ пристанищѣ? Блага міра, подобно плоду эдемскому, кажутся красны и привлекательны: но спросите тѣхъ, кои всегда на-

¹⁾ В. П. Сл. в. н. 5-ю т. VI, стр. 178.

²⁾ Сл. при пос. пасг. Сл. ск. въ Устюж. ж. м. Т. III, стр. 40.

³⁾ Ibid. Сл. по случ. постр., сказ. въ Ник. ж. мон., стр. 296.

слаждаются ими, и они скажутъ вамъ, что нѣтъ горечи, которая бы не сопровождала ихъ вкушенія“ ¹⁾. Міръ, обольщающій настоящимъ, когда требуетъ поклоненія себѣ, каждыи разъ говоритъ: *сія вся дама ти*; но поклонись ему, и увидиши какъ онъ лишитъ тебя всѣхъ твоихъ собственныхъ совершенствъ и, вмѣсто награды, пошлетъ пасти свинія. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ присмотрѣться къ лицу мірянъ, чтобы увидѣть какъ мало свѣтлой радости, какъ мало довольства и мира душевнаго на ихъ лицахъ. Всѣ въздыхаюгъ и стонутъ,—бѣдные и богатые, безславные и славные, и ищутъ утѣшенія и отрады душѣ и сердцу въ обителяхъ иноческихъ! ²⁾ Но главное несчастіе жизни мірской есть то, „что человѣкъ, преданный земнымъ заботамъ, самъ непримѣтно землируется и дѣлается нечувствительнымъ къ своему спасенію; забываетъ совершенно, для чего онъ созданъ и къ чему предназначенъ; живетъ, какъ бы ему никогда не надлежало умирать и явиться предъ страшный судъ Божій“ ³⁾. Между тѣмъ, міръ съ своими соблазнами не смѣетъ преступить за прагъ святой обители; и если является онъ здѣсь, то не въ видѣ грознаго владыки, требующаго отъ рабовъ своихъ жертвъ и поклоненія, а въ видѣ странника и пришельца, чтобы послушать Богослуженія иноковъ, чтобы поучиться ихъ примѣрамъ ⁴⁾.

„Жизнь иноческая кажется слишкомъ суровою только тѣмъ, кои никогда не проводили оной, какъ должно, и потому не вкушали ея сладостей. Истинные иноки всегда были люди самые блаженные. Такъ и должно быть! Міръ и твари не могутъ наполнить сердце человѣка: одинъ Богъ есть истинное благо его. У отцевъ земныхъ достаетъ нѣжности для тѣхъ изъ дѣтей, кои, оставивъ все, живутъ для нихъ однихъ: у Отца ли небеснаго не достанетъ благословеній и любви?—*Коль многое множество благодати*, восклицаетъ одинъ изъ вкусившихъ, яко благъ Господь,—*коль многое множество благодати, юже скрылъ еси боящимся Тебе, Господи* (Псал. 30, 20)!—Если богатство сіе сокрыто отъ очей міра; то потому, что міръ недостойнъ,—не можетъ

¹⁾ Ibid. Наст. новопостр. мон. стр. 290—1.

²⁾ Сл. и бес. при пос. наст. Сл. ск. въ Тот. Θεод. м. т. III, стр. 27.

³⁾ Ibid. Сл. сказ. въ Устюж. ж. м. стр. 39. ⁴⁾ Ibid. стр. 40.

идеть его!¹⁾ А если исполненіе высокихъ обѣтовъ иночества и сопряжено съ какою либо трудностію, если по временамъ и требуются отъ иноковъ подвиги: то можно ли отяготиться „перенести что либо ради возлюбленнаго нами и стоить болѣе возлюбившаго насъ Господа?—А сыны міра?—Развѣ они не терпятъ отъ міра? не приносятъ ему жертвъ самыхъ тяжелыхъ?—А дѣти нѣги и роскоши? Развѣ не стеновать подъ тягостію однихъ приличій? не проклинають нерѣдко сами себя и все ихъ окружающее?—Въ этомъ мірѣ нельзя, нельзя нельзя не страдать. А если надобно страдать, то лучше страдать для Господа, нежели для діавола; лучше терпѣть, чтобы стяжать душу и наследовать животъ вѣчный, нежели терпѣть, чтобы погубить навсегда душу и быть отлученнымъ отъ Бога“²⁾.

За то, взамѣнъ лишеній и трудностей монашеской жизни, сколько въ ней утѣшеній, не извѣстныхъ и, дерзнемъ сказать, невозможныхъ въ мірѣ!—Эта свобода въ употребленіи своего времени на занятіе самимъ собою; эта близость къ дому Божию и удобность находиться при Богослуженіяхъ Церкви; эта собранность мыслей, невозмущаемыхъ дѣлами житейскими; эта увѣренность, что путь, по коему идемъ, прямо ведетъ къ царствію; это мирное сообщество людей, кои видимо стремятся къ той же святой цѣли: все это—а мы указываемъ только на внѣшнее—малое ли преимущество инока? И все это только залогъ большаго. Какого? тѣхъ утѣшеній внутреннихъ, кои предстоятъ сердцу, отрешенію отъ міра. Отъ кого? отъ Того, Кому оно посвятило себя, отъ Господа Іисуса. Въ самомъ дѣлѣ, если женихи земные, обручившись съ кѣмъ либо, не забываютъ своей обрученной, и доколѣ соединятся съ нею бракомъ, употребляютъ всѣ средства услаждать для ней свое отсутствіе: то думаете ли, что Женихи небесный, Господь Іисусъ, оставляетъ тѣхъ, кои, презрѣвъ любовь земную, предають ему навсегда душу и сердце свое? Нѣтъ, если душа остается Ему вѣрною, то она непрестанно находится подъ Его невидимымъ благодатнымъ ослѣпленіемъ; выну приѣмлетъ отъ Него знаки

¹⁾ Сл. и р. къ отд. 2. Наставл. новопостриж. мон. Т. III, стр. 291.

²⁾ Ibid.

Его благоволенія; находятъ въ Немъ и наставника, и утѣшителя, и хранителя, и помощника. Такое сообщеніе въ душѣ съ Женихомъ небеснымъ какихъ не можетъ замѣнить радостей? какихъ не вознаградитъ потерь и огорченій“ ¹⁾?

Если и вообще послѣдователямъ Христовымъ предложитъ упорнѣйшая брань не съ плотію токмо и кровію, но и съ душами злобы поднебесной, то тѣмъ болѣе предложитъ она инокамъ не усумнившимся, подобно евангельскому юношѣ, оставить все, дабы идти за однимъ Христомъ. Но всемогущій Вождь сражается выну съ послѣдователями своими; Онъ имѣетъ всѣ средства проводить истинныхъ послѣдователей своихъ: среди всѣхъ напастей и искушеній, возвеселитъ сердце ихъ; среди всѣхъ горестей, вознаградитъ сторицею всѣ ихъ жертвы и лишенія ²⁾. Доколѣ они вѣрны Ему, Онъ весь принадлежитъ имъ—со всѣмъ Своимъ могуществомъ и премудростію, и доколѣ они имѣютъ право о всемъ просить, всего надѣяться. Одна невѣрность теряетъ все, и на землѣ и на небѣ ³⁾.

Кромѣ того, воспріявшимъ образъ ангельскій всѣмъ благіи духи, Херувимы и Серафимы, суть яко братія ихъ. Если земныя братія и друзья никогда не оставляютъ насъ, а помогаютъ намъ во всѣхъ нуждахъ нашихъ; то друзья и братія небесныя тѣмъ паче никогда не забываютъ своихъ братьевъ и сестеръ: они невидимо окружаютъ ихъ, вмѣстѣ съ ними трудятся, молятся, радуются и скорбятъ. Отъ ихъ прозорливости не скроется никакое искушеніе и опасность; предъ ихъ силою не устоитъ никакая злоба и лукавство враговъ ихъ спасенія; они найдутъ средства провести ихъ безопасно среди самой тьмы и сѣни смертной ⁴⁾.

Благо тѣмъ, кои, пріявъ образъ ангельскій, соблюдаютъ цѣлыми обѣты свои до гроба ⁵⁾ и не озираются вспять къ благамъ міра, ими оставленнымъ. И въ сей жизни ихъ встрѣтятъ блага лучшія, чѣмъ какія можетъ дать міръ—„беззаботность отъ суеты мірской, свободу духа, покой душевный. Но

¹⁾ Ibid. Сл. по случ. постриж., сваз. въ Ник. ж. м. стр. 296—7.

²⁾ Ibid. Наст. новопостр. м. стр. 290.

³⁾ Ibid., стр. 291. ⁴⁾ Ibid. Сл. къ мона. Емилию, стр. 300.

⁵⁾ Ibid. Сл. игум. Апат., стр. 294.

это одинъ залогъ благъ будущихъ. Тамъ, по свидѣтельству свята Божія, уготовано истиннымъ подвижникамъ то, чего око не видѣло, ухо не слыхало, что не восходило на самое сердце человѣческое¹⁾.

Но многіе ли изъ посвятившихъ себя на подвиги крестовенія, *здѣвшихъ*, подобно Симону Киринейскому, *понести креста* (Мѡ. 27, 32) и торжественно пріавшихъ его изъ рукъ Церкви, доносятъ его до мѣста лобнаго, до своей кончины? Увы, нѣкоторые, не успѣвъ сойти съ Синая высокихъ обѣтовъ, уже повергаютъ взятый крестъ и разбиваютъ его, какъ Моисей скрижали, только не по святой ревности Моисеевой, а по гласу и требованію страстей и обаяній мірскихъ!²⁾ Но горе, горе, если въ монахѣ оскудѣетъ духъ благочестія и страха Божія? если онъ не пребудетъ „крѣпкимъ на сраженіи со страстями, на отраженіе соблазновъ вѣка, на побѣду надъ искушеніями плоти и крови? Безъ сего лучше жить въ мірѣ, и носить чернаго одѣянія и не произносить напрасно обѣтовъ монашескихъ, да не хулятся святыя обители, самое пресвятое имя Божіе!“³⁾ Но „сугубое горе тому, кто съ полнымъ сознаніемъ отвращаетъ очи отъ высокой цѣли святаго званія своего и устремляется вспять, изъ Сигора духовнаго во Египетъ духовнаго рабства! О возлюбленные, блюдитесь сего возвращенія вспягъ; а для сего поминайте чаще, по заповѣди самаго Спасителя, жену Лотову. Чѣмъ погубило ее и обратило въ столпъ сланный? Возвръненіе вспять на Содомъ погибающій. Этотъ погибающій градъ есть міръ лукавый и грѣшный, вами оставленный. И его ожидаетъ та же участь, какая постигла грады, преогорчившіе Господа,—огнь и жупелъ“⁴⁾.

Отъ чего наиболѣе всегда страдала и теперь страдаетъ жизнь иноческая? Отъ чего гибнуть нерѣдко труды долготѣніе, прежніе подвиги самоотверженія и набожности? Отъ неумодержанія. Рѣшиться прямо на дѣла неподобныя не могутъ

¹⁾ Сл. при пос. паст. Сл. св. въ Тот. Θεολ. мон. Т. III, стр. 26—7.

²⁾ Сл. и бес. на пр. Госп. Сл. въ н. Ваій, Т. I, стр. 319.

³⁾ Сл., бес. и р. при осв. хр. и пр. Сл. при откр. Верхохарь. ж. м. Т. II, стр. 338.

⁴⁾ Сл. при пос. пост. Сл. св. въ Тот. Θεολ. ж. мон., т. III, стр. 26.

многіе изъ самыхъ міролюбцевъ; инокъ тѣмъ паче защищенъ отъ того многими, даже виѣшними преградами. Но чувственность и плотоугодіе, особенно въ умѣренномъ видѣ, какъ это бываетъ сначала, кажутся невинными утѣшеніями плоти, даже нѣкимъ родомъ необходимаго подкрѣпленія силъ, тѣмъ паче слабости тѣлесной. Но потокъ чувственности, единожды открывшись въ душѣ и незагражденный тотчасъ святымъ воздержаніемъ, подобенъ потокамъ горнымъ; стремится долгу и растеть, растеть и ширится, ширится и свирѣпѣетъ, разсвирѣпѣвъ, все опровергаетъ и уноситъ съ собою. Что вначалѣ могло быть заграждено рукою младенца, противъ того тщетно силится стать и великанъ. О чемъ въ состояніи воздержанія и думать почиталось за грѣхъ, то, въ состояніи невоздержанія совершать считается едва не за добродѣтель. Не такъ ли низвергаются въ бездну грѣха иногда тѣ, кои подавали о себѣ самыя прекрасныя духовныя надежды, кои долго трудились высоко взойти, и долго стояли на высотѣ?" ¹⁾ Имѣя это въ виду, монахъ никогда не долженъ слагать съ себя святыя узъ воздержанія, и для сего болѣе, чѣмъ кто либо другой поминать чаще Лота и его злословіе. „Примѣръ страшный! Живя въ Содомѣ, онъ былъ чистъ и удостоился посѣщенія ангельскаго; а достигши Сигора, палъ, какъ не падаютъ многіе изъ самыхъ грѣшниковъ. Отчего? оттого, что, живя въ Содомѣ, бдѣлъ надъ собою и ограждался постомъ; а пребывая въ Сигорѣ, забылъ на время святое воздержаніе. Если съ праведникомъ случилось такое ужасное паденіе отъ невоздержанія то чего не сдѣлаетъ оно изъ насъ, слабыхъ и пополазновенныхъ ко грѣху? Но Лотъ загладилъ свое паденіе: а объ насъ единъ Богъ вѣдаетъ, можно ли сказать, что мы, падши, возстанемъ“ ²⁾.

Соблюдая крайнее воздержаніе, монахи должны только о томъ и помнить, о томъ и думать непрестанно, какъ о концѣ своемъ, о судѣ страшномъ, о мукахъ вѣчныхъ. Живущимъ въ мірѣ, обязаннымъ житейскими попеченіями, извинительнѣе, если иногда, утомленные самыми трудами жизни, они воздремлютъ на стражѣ

¹⁾ Ibid. стр. 27.

²⁾ Ibid. стр. 27—8.

своего спасенія, а монахи только должны и дѣлать, какъ блистать сна грѣховнаго и нечувствія ¹⁾). Для сего монаху можно изобразить обѣты свои на хартіи и имѣть ее въ своей келіи всегда предъ своими очами, дабы непрестанно помнить о нихъ; а также положить себѣ за правило, разъ и два въ недѣлю, уединившись, размышлять съ собою по нѣскольку минутъ о томъ, зачѣмъ онъ принялъ на себя святыя обѣты, нѣются ли въ немъ качества, необходимыя для инока, чего въ семъ отношеніи недостаетъ ему, и какъ восполнить недостающее; равнымъ образомъ, встрѣчаясь другъ съ другомъ, между прочими разговорами не забывать бесѣдовать и о семъ ²⁾).

Впрочемъ, если бы кого и постигло искушеніе, не отчаивайся. Рана и искушеніе обратятся на главу врага, коль скоро покаешься и оставишь грѣхъ. Смирненіе есть наилучшая изъ добродѣтелей, а кому естественнѣе имѣть его какъ не падавшему? Этотъ драгоценный плодъ, то есть, смиреніе всегда можно пожинать послѣ самыхъ грѣхопаденій. Не надобно только медлить въ безднѣ, должно тотчасъ вопіять о помощи, и дать себя извести изъ рова страстей. Мало ли помощниковъ и предстателей духовныхъ? Кромѣ благодати Божіей, никогда не оставляющей грѣшника, на сіе готовы всѣ святыя Ангелы и всѣ угодники Божіи. Къ нимъ прибѣгайте, имъ исповѣдайте грѣхи свои, у нихъ просите помощи; они не оставятъ чадъ своихъ ³⁾).

Въ виду всего сказаннаго объ иночествѣ, можетъ спросить кто либо, неужели всѣмъ желающимъ спастися нужно оставить все и идти въ монахи?—Нѣтъ, для большей части таковыхъ не представляется необходимости оставлять совершенно мірское свое состояніе ⁴⁾). Спасеніе наше зависитъ не отъ платья и одежды, не отъ мѣста и званія, а отъ вѣры и дѣлъ добрыхъ, равно возможныхъ инокамъ и мірянамъ. Царство небесное равно отверсто для всѣхъ, иноковъ и мірянъ, и если по нерадѣнію о своей душѣ, погибаютъ въ мірѣ, то отъ сего

¹⁾ Ibid. Сл. въ Вол. Усл. ж. мон. стр. 19.

²⁾ Сл., бес. и р. при осв. хр. и пр. Сл. ск. въ Ахт. м., т. II, стр. 329.

³⁾ Сл. при пос. наств. Сл. ск. въ Тот. Θεод. м., т. III, стр. 29.

⁴⁾ В. П. Сл. въ н. 5-ю. т. VI, стр. 178.

же погибають иногда и въ обителяхъ иноческихъ ¹⁾. „Никакія ограды не защитятъ насъ отъ нападеній врага, если мы не станемъ ограждать себя непрестанно именемъ Господа Іисуса смиреніемъ и бдѣніемъ духовнымъ надъ своимъ сердцемъ; никакія молитвословія и службы не освятятъ насъ, если въ душѣ нашей не учредимъ непрерывнаго служенія Богу духомъ и истиною, кротостію и чистотою, покаянiемъ и исповѣданiемъ предъ Сердцевѣдцемъ грѣховъ своихъ“ ²⁾. Но если кто чувствуетъ, что въ мірѣ страсти, сіи враги злѣйшіе всѣхъ разбойниковъ, отнимають у него жизнь духовную и вѣчную, что спасеніе для него возможно только въ обители, тотъ долженъ оставить все въ мірѣ и прiять на себя обѣты иноческіе, дабы спасти душу свою, ея же не достоинъ весь міръ, подобно, какъ всякій отдастъ все разбойникамъ, напавшимъ на него, лишь бы только спасти жизнь тѣлесную ³⁾.

Епископъ Стефанъ.

¹⁾ Сл. при пос. наст. Сл. св. въ Бѣлов. пуст., т. III, стр. 24.

²⁾ Ibid. Сл. св. въ Устюж. ж. м. стр. 42.

³⁾ В. II. Сл. въ н. 5-ю, т. VI, стр. 178.

О ПЕЧАТНОМЪ СЛОВѢ

по завѣтамъ въ Божѣ почившаго Архіепископа Харьковскаго
и Ахтырскаго Амвросія.

(Бъ 200-лѣтнему юбилею русской періодической печати).

Какъ извѣстно, начало русской періодической печати положено было Великимъ Преобразователемъ Россіи Императоромъ Петромъ Великимъ. Онъ первый примѣнилъ печатное слово къ насущнымъ потребностямъ общественной жизни. Желая удовлетворить быстро развивавшемуся стремленію къ разнообразному и общеобразовательному чтенію, расширить умственный кругозоръ русскаго человѣка, знакомить послѣднаго съ своими преобразованіями, Петръ I издалъ 17-го декабря 1702 года указъ: „о всякихъ дѣлахъ, которыя подлежатъ для объявленія Московскаго и окрестныхъ государствъ людямъ, печатать *куранты*“. И вотъ, со 2-го января 1703 года, въ Москвѣ стали издаваться куранты подъ заглавіемъ: „*Вѣдомости о военныхъ и иныхъ дѣлахъ, достойныхъ знанія и памяти, случившихся въ Московскомъ государствѣ и въ иныхъ окрестныхъ странахъ*“. 2-го января текущаго года исполнилось, такимъ образомъ, 200-лѣтіе русской повременной печати. Не мало добраго сдѣлала за этотъ промежутокъ времени русская печать и поѣтому настоящій юбилей дорогъ для всякаго, интересующагося истинными задачами печатнаго слова. Сознавая важность юбилея, многіе органы живыми красками изобразили подробности торжествъ, происходившихъ по этому поводу въ сердцѣ Россіи—Москвѣ, въ Древнихъ Палатахъ Государева Печатнаго Двора, и др. городахъ. Присоединяясь

къ этимъ торжествамъ, мы, съ своей стороны, считаемъ исполнѣннѣе благовременнымъ привести на память тѣ завѣты о печатномъ словѣ, которые оставлены основателемъ нашего журнала приснопамятнымъ святителемъ Амвросіемъ.

Въ Бозѣ почившій Владыка († 3 сен. 1901 г.) признавалъ важное значеніе за печатнымъ словомъ. Послѣднее, по его мыслямъ, служить отраженіемъ русской и европейской жизни, содѣйствуетъ разработкѣ вопросовъ, касающихся поднятія благосостоянія массъ, проведенію въ общество культурныхъ идей, отстаиваетъ интересы слабыхъ, правопорядокъ и просвѣщеніе, будитъ общественную совѣсть, разоблачаетъ хищенія и неправды, служитъ для многихъ почти единственнымъ средствомъ образованія и т. д. Печать, говоритъ онъ, это „великій двигатель современной жизни“, „она есть, какъ и письменность, механическое орудіе, средство для сохраненія и распространенія слова“, „могущественнѣйшее орудіе для возбужденія и направленія умственной и нравственной жизни человѣчества“, ея обязанность это „служеніе истинѣ“¹⁾. Таковъ взглядъ Архіепископа Амвросія на значеніе печатнаго слова вообще²⁾!

Но признавая большую важность за печатнымъ словомъ, Высокопреосвященный Амвросій ясно сознавалъ и возможные злоупотребленія печатью и былъ далекъ отъ мысли защищать неограниченную свободу печати. Вопросу о свободѣ печати Владыка, въ бытность свою епископомъ Дмитровскимъ, посвятилъ даже два особыхъ публичныхъ чтенія³⁾. Вопросы о свободѣ печати онъ касается и во многихъ другихъ своихъ рѣчахъ и проповѣдяхъ. Потребность ограниченія свободы печат-

¹⁾ *О свободѣ печати* съ точки зрѣнія православной Церкви. Амвросія, Епископа Дмитровскаго. Москва 1882 г., стр. 1, 9, 11, 65.

²⁾ Какъ этотъ взглядъ на значеніе печати близокъ ко взгляду другаго высокообразованнаго лица нашего времени, извѣстнаго ревнителя истины, К. П. Побѣдоносцева, который говоритъ: „Значеніе печати громадное и служитъ самымъ характернымъ признакомъ нашего времени, болѣе характернымъ, нежели всѣ изумительныя открытія и изобрѣтенія въ области техники“. „Газета служитъ для человѣчества важнѣйшимъ орудіемъ культуры“! См. *Московский Сборникъ*. Изд. К. П. Побѣдоносцева. Изд. 2. Москва 1896 г., стр. 58. 64.

³⁾ Эти чтенія происходили въ залѣ Московской Городской Думы 17 и 18 марта 1882 года, а затѣмъ изд. выше цитован. отдѣльн. брошюрой.

наго слова Владыка доказываетъ и путемъ анализа понятія свободы и обзорѣніемъ главнѣйшихъ родовъ современной литературы и указаніемъ на то, что въ наше время размножились писатели безъ достаточной научной и даже нравственной подготовки. Ходъ его разсужденій таковъ.

Высокопреосвященный признаетъ свободу человѣка вообще—жизнѣйшимъ преимуществомъ надъ всѣмъ земнымъ міромъ живыхъ существъ и указываетъ на то, что, обладая этой способностью разумаго духа, человѣкъ долженъ направлять себя къ дѣятельности, согласно съ идеаломъ счастья и совершенства, который онъ въ себѣ носитъ. Способность эта не есть произведеніе физическихъ потребностей, какъ думаютъ матеріалисты, не есть она и слѣдствіе разнообразныхъ представленій или движеній, постоянно возникающихъ въ душѣ. Въ глубинѣ духа каждого человѣка таится идеаль, болѣе или менѣе ясно сознаваемый, пока, наконецъ, освѣтится достаточнымъ самосознаніемъ. Это самосознаніе является тогда руководителемъ и стражемъ всей его жизни. Душею всей дѣятельности такого человѣка служитъ тогда ожидаемое имъ благо, оно и сообщаетъ ей свою окраску. Съ утратой самосознанія теряется и истинная свобода ¹⁾. Указывая, далѣе, на то, что самый высшій идеаль нашего совершенства состоитъ въ мирѣ и радости о Дусѣ Святѣ (Римл. 14, 17), въ томъ Царствіи Божіемъ, которое внутри насъ (Лук. 17, 21), и въ обѣтованіяхъ жизни вѣчной, а не въ грубой чувственности, скотоподобіи, какъ у матеріалистовъ и не въ тѣхъ идеалахъ, какіе предлагаются религіями ложными, Владыка опредѣляетъ истинную свободу нашу, какъ стремленіе къ нравственному совершенству ²⁾. Но во всѣхъ нашихъ движеніяхъ къ достиженію высшаго блага воля наша встрѣчаетъ постоянныя препятствія, вслѣдствіе прирожденнаго намъ зла, и нашего развращенія ³⁾. Поэтому опредѣленіе свободы нужно, по мыслямъ Владыки Амвросія, дополнить; она есть

¹⁾ Ср. О свободѣ печати. Стр. 11 и сл.

²⁾ Ibid., в. 19.

³⁾ Полное собраніе проповѣдей Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Амвросія, бывшаго Харьковскаго. Съ приложеніями. Изд. Совѣта Харьк. Епарх. 2. т. IV, Харьк. 1902. Стр. 102.

„способность разума не только стремиться къ достиженію желаемого имъ блага, но и бороться съ препятствіями какія встрѣчаются ему на пути къ совершенству и счастью“¹⁾, или короче—стремленіе къ добру и борьба со зломъ. Изъ общаго понятія о свободѣ человѣка Владыка выводитъ, далѣе, точное опредѣленіе христіанской свободы мысли. Ссылаясь на то, что для человѣческаго ума возможны заблужденія, уподобляемые христіанскими писателями силкамъ, онъ говоритъ, что для избѣжанія опасности заблужденій Божественное Откровеніе дало намъ, во первыхъ, *свѣтъ*, т. е. совокупность положительныхъ истинъ богопознанія и жизни. Получивши это озареніе, человѣкъ опытнымъ убѣжденіемъ сердца (Рим. 10, 19) охраняется отъ опасности принять на вѣру ученія чуждыя его воззрѣніямъ. Съ другой стороны Господь далъ человѣку и заповѣдь: испытывать Писаніе путемъ приобрѣтенія человѣческихъ знаній. Такимъ образ. подъ свободой мысли, въ концѣ концовъ, нужно разумѣть право и способность просвѣщеннаго ученіемъ Христовомъ ума возвышаться къ познанію Божественной истины съ строгою вѣрностію духу Божественнаго Откровенія, при помощи разумаго пользованія человѣческою наукою и отстраненій всякихъ заблужденій ума, способность путемъ Богомыслия углубляться въ тайны міра духовнаго²⁾. Затѣмъ Высокопреосвященный Амвросій переходитъ къ опредѣленію понятія свободы слова. Слово это—самый доступный и выразительный способъ сообщенія другимъ нашихъ мыслей, желаній, ощущеній. Свобода слова должна, поѣтому, состоять въ направленіи всѣми средствами, какими обладаетъ слово, нашей жизни къ счастью (Еф. 4, 29; Кол. 4, 6 и др.). Но опытъ свидѣтельствуетъ, что человѣкъ можетъ говорить не мало лишняго, пустаго и даже вреднаго. Поѣтому „изверженію зла изъ нашихъ душъ посредствомъ слова“ должны быть противопоставлены нравственныя требованія „какъ и всякому своеволю вообще“³⁾. Но если не должно быть допускаемо своеволіе въ области слова

1) О своб. печ., стр. 18. Ср. Полн. собр. проповѣдей, т. IV, стр. 61.

2) О своб. печ., стр. 22. 31—32.

3) Ibid., S. 23.

вообще, то, дѣлаетъ выводъ Владыка, не должно быть допускаемо сжиганіе и въ печати—этомъ орудіи сохраненія и распространія слова.

Эту же мысль—объ ограниченіи свободы печати—Владыка доказываетъ, далѣе, и обзорѣніемъ главнѣйшихъ родовъ современной литературы и разборомъ положеній, принятыхъ обычно защитниками неограниченной свободы печати. Что касается, прежде всего, сочиненій характера богословскаго, то, хотя за 19 в. мы и обогатились многими прекрасными работами духовныхъ и свѣтскихъ авторовъ, но все же, по мыслямъ Владыки Амвросія, можно указать и такіе работы, на которыхъ лежатъ „неблагопріятныя особенности, приписанія къ писателямъ... отъ направленія вѣка“, затѣмъ, въ сочиненіяхъ философскаго характера, особенно за послѣднее время, виденъ нерѣдко „наплывъ эмпиризма, позитивизма, матеріализма, а въ качествѣ политическихъ системъ, социализма“, въ художественныхъ, имѣющихъ поэтическій характеръ, произведеніяхъ на ряду съ твореніями нравственно-чистыми и безопасными, масса произведеній бездарныхъ, служащихъ удобными „проводниками въ народныя массы всякихъ ложныхъ ученій посредствомъ какъ бы реализаціи ихъ въ характерахъ и сценахъ, близкихъ къ дѣйствительной жизни“. Въ другихъ литературныхъ произведеніяхъ, напр. фельетонахъ, мелкихъ нравоописательныхъ статьяхъ и особенно въ изданіяхъ юмористическихъ довольно часто можно наблюдать и легкомысліе, и изображеніе пошлости, и описанія различныхъ вредныхъ житейскихъ сценъ ¹⁾. Всѣ эти нежелательныя явленія несомнѣнно увеличились бы, если бы была допущена свобода печати. Но защитники свободы мысли и печати обычно говорятъ: „предоставьте каждому свободу думать и вѣровать, какъ онъ хочетъ; не смущайтесь разномысліемъ; все само собою придетъ въ порядокъ; все идетъ къ совершенству ²⁾; изъ противоположности и разнообразія мнѣній и изъ преній возникаетъ истина“ ³⁾. Признавая послѣднее положеніе въ извѣст-

¹⁾ См. *ibid.*, SS. 33—55.

²⁾ Проповѣди Амвросія Еписк. Дмитровскаго. 1873—1882 г.г. Москва 1883 г., стр. 186.

³⁾ О своб. печ., стр. 42 и сл.

номъ смыслѣ вѣрнымъ и, такъ сказать, оправдываемымъ опитомъ ¹⁾, Высокопреосвященный Амвросій говоритъ, однимъ что и оно должно подчиняться извѣстнымъ ограниченіямъ „Есть предѣлъ, по его словамъ, такъ называемому подниманію и затрогиванію вопросовъ и вчинанію преній и этотъ предѣлъ полагается границами круга, гдѣ стоятъ неприкосновенныя начала жизни, неотложныя, неизмѣнныя и слѣдовательно безспорныя“ ²⁾. При томъ здравые мыслители всѣхъ вѣковъ при знаютъ за неоспоримое правило, что пренія только въ томъ случаѣ могутъ быть успѣшны, если спорящіе признаютъ извѣстныя начала въ дѣлѣ религіи, нравственности, общественныхъ и государственныхъ потребностей,—за истинныя. Между тѣмъ, теперь во многихъ журналахъ и книгахъ авторы не признаютъ этихъ общихъ началъ и поднимаютъ вопросы всѣмъ новымъ научнымъ (соціалистическимъ) принципамъ и такимъ образомъ могутъ только столкнуть живыхъ людей съ твердой почвы истинныхъ принциповъ жизни человѣческой ³⁾. Въ рукахъ этихъ авторовъ такимъ образомъ „изъ свободы испытующаго разума выходитъ свобода отрицанія“ ⁴⁾... Эта свобода печати, какъ ошибочно принимаютъ ее иногда, несомнѣнно дала бы возможность вести „пренія“ еще болѣе ожесточеннымъ образомъ, что было бы, конечно, бѣдственно для Церкви и для человѣческихъ обществъ.

Противъ допущенія неограниченной свободы печати можно видѣть въ трудахъ Высокопреосвященнаго Амвросія еще и такое соображеніе.—Тогда какъ правомъ публичнаго проповѣдыванія можетъ пользоваться только человѣкъ, имѣющій какую либо ученую степень, или же пріобрѣтшій право преподаванія, издателемъ журнала или газеты можетъ быть кто угодно, безъ предварительнаго предъявленія образовательнаго ценза и гарантій здравомыслія ⁵⁾. Быть сотрудникомъ журнала или репортеромъ газеты, во-

¹⁾ Ср. Проповѣди Преосвящен. Амвросія Архіеп. Харьковскаго. 1882—1894 г. Харьковъ 1895 г., стр. 274.

²⁾ О своб. печ., стр. 43.

³⁾ Ср. *ibid*, стр. 44.

⁴⁾ Проповѣди Преосвящен. Амвросія, Еп. Дмитровск. М. 1883 г., стр. 244; ср. стр. 193.

⁵⁾ Ср. О своб. печ., стр. 55. К. П. Побѣдоносцевъ говоритъ: „любой уличникъ проходивецъ можетъ основать газету“. Моск. Сборн. Изд. 2, стр. 60.

обще прибѣгать къ посредству печати для опубликаціи своихъ работъ можетъ точно также всякій. „Со скорбію указываю, говоритъ Владыка, на непомѣрный наплывъ въ нашу литературу недочетенныхъ охотниковъ до писанія, бездарностей, поставлющихъ въ журналы и газеты множество такъ называемыхъ (ашиетристическихъ произведеній“ ¹⁾). Если же право быть литераторомъ или издателемъ не связывается съ опредѣленнымъ образованіемъ, если печатнымъ словомъ можетъ пользоваться всякій, то ясно, что свобода печати не должна быть допускаема, такъ какъ безнадзорное печатное слово легко могло бы получить ложное направленіе и такимъ образомъ явилось бы силой чрезвычайно вредной ²⁾.

Люди недостаточно развитые или образованные на печатное слово привыкли смотрѣть вообще, какъ на слово авторитетное и научное; голосъ газетъ и журналовъ многіе считаютъ выраженіемъ *общественнаго* мнѣнія. Идеи и ученія, проводимыя различными тенденціозными литераторами, нѣкоторые считаютъ образцомъ или нормою своихъ воззрѣній и убѣжденій. Но справедливо-ли это? Уже сказанное о правѣ быть издателемъ или литераторомъ свидѣтельствуетъ, что не всякое печатное слово имѣетъ одинаковую цѣнность и можетъ принести дѣйствительную пользу читателямъ. Какъ же нужно относиться къ печатнымъ произведеніямъ? Чего должно ждать отъ печатнаго слова? На эти вопросы въ произведеніяхъ почившаго святителя предлагаются прекрасные отвѣты. — Конечно, каждый обязанъ прислушиваться къ голосу тѣхъ представителей печати, которые заявили себя здравымъ христіанскимъ направленіемъ, полнѣйшимъ безпристрастіемъ, не искушаютъ соблазнительнымъ своеволіемъ мысли, не раздражаютъ воображеніе читателей несбыточными проєктами общечеловѣческаго благополучія, не водятъ умы людей безъ нужды по чужимъ странамъ съ цѣлію перемѣстить на чужую почву ихъ сочувствіе и любовь. Благодареніе Богу, такими писателями не оскудѣваетъ и наше время! Но не мало, къ при-

¹⁾ Полное собраніе проповѣдей Высокопреосвящ. Архіеп. Америкосія. Т. IV, стр. 183.

²⁾ Ср. Проповѣди Преосвящ. Амвр. А. Харьк. 1882—1894 г., стр. 274 и сл.

скорбію, писателей и другаго рода. „У насъ, говоритъ Владыка, всѣ препираются и обо всемъ говорятъ и пишутъ, — юноши недоученные, и крайніе спеціалисты, не видящіе **ни** чего дальше своей неширокой науки, и общественные дѣятели **ни** чему, кромѣ мелкихъ житейскихъ своихъ дѣлъ, не **учившіеся**“ ¹⁾. Литературные промышленники, съ охотой печатающіе разные слухи и извѣстія, льстящіе самымъ низменнымъ склонностямъ и побужденіямъ читателей и оглашаемые досужими репортерами, распространяють нерѣдко ложные или тенденціозные слухи, предлагаютъ каждому шаблонныя сужденія обо всемъ и стараются такимъ образомъ ослабить всякое самостоятельное развитіе мысли, воли и характера. Странно было бы, однакоже, подобныя мнѣнія считать именно общественнымъ мнѣніемъ и принимать на вѣру сужденія подобныхъ писателей. Не слѣдуетъ забывать, что христіанскимъ міромъ должно управлять не *мнѣніе*... а *истина*. „Мнѣніе, говоритъ Владыка, подлежитъ разбору и обсужденію, и только разборъ и обсужденіе мнѣній есть путь къ истинѣ“ ²⁾. Необходимо, поэтому, прежде всего „такъ или иначе разбирать права и достоинства говорящихъ и пишущихъ“ ³⁾ и только по всестороннему обсужденію принимать подобныя мнѣнія, какъ наиболѣе вѣроятныя, служащія ко благу человечества. Не слѣдуетъ вообще жить *чужимъ умомъ* ⁴⁾, а тѣмъ болѣе — умомъ, такъ сказать, перваго встрѣчнаго. У промышленниковъ же печати необходимо „отнимать кормленіе“, отказывая въ подпискѣ на ихъ изданія. „А кто ихъ различить? скажутъ многіе. Во первыхъ, говоритъ почившій святитель, собственный здравый и христіанскій смыслъ, которымъ не обдѣленъ ни одинъ русскій человѣкъ; во вторыхъ, лучшіе русскіе люди, заслуживающіе довѣрія по своимъ свѣдѣніямъ и убѣжденіямъ. Избирайте себѣ *надежныхъ* руководителей, а не отдавайтесь всякому злохудожнику печатнаго слова, хотя бы и остроумному и потѣшающему васъ шутками и каррикатурами“ ⁵⁾.

¹⁾ Проповѣди Преосвящ. Амвр. 1882—1894 г., стр. 297.

²⁾ Ibid., стр. 96.

³⁾ Ibid., стр. 297.

⁴⁾ Ibid., стр. 188.

⁵⁾ О своб. печ. стр. 59.

Осторожность требуется не по отношенію только къ некоторымъ изданіямъ періодическимъ, но и ко многимъ тенденціознымъ сужденіямъ современной литературы вообще, особенно свѣтской. „Всѣмъ извѣстно, говоритъ Высокопреосвященный Амвросій, по какимъ распутіямъ разврата и преступленій водить читателей обоего пола и всѣхъ возрастовъ легкая еропейская, а отчасти и наша литература послѣдняго времени, какъ бы заботясь о томъ, чтобы дать образованнымъ людямъ силы вѣрныя средства утратить скорѣе внутреннюю стыдливость, и приучить ихъ къ разврату въ дѣйствительной жизни“ ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же святитель говоритъ: „естествоиспытатели знаютъ, что обширные вѣковые лѣса истребляются мелкими насѣкомыми: такъ и вѣра нашего народа въ наше время незамѣтно повреждается мелкими ложными мыслями, разсеваемыми всюду, которыя, какъ и ихъ распространители, въ вѣкъ болѣе заботливый объ охраненіи вѣры, были бы встрѣчены и отвергаемы съ негодованіемъ. Съ осторожностью пользуйтесь такъ называемымъ легкимъ чтеніемъ, или литературными произведеніями, изъ которыхъ многія питаютъ праздное любопытство, наполняютъ воображеніе нечистыми образами и порождаютъ эту, весьма замѣтную у насъ, лѣнь ума, которая дѣлаетъ и образованныхъ людей не склонными и даже не способными къ внимательному и усердному чтенію книгъ научнаго и особенно религіознаго содержанія“ ²⁾. Владыка Амвросій, отдавая понятное преимущество изданіямъ духовнаго характера, не былъ, однакоже, противникомъ изданій и свѣтскихъ. Онъ признавалъ, что и во многихъ изъ послѣднихъ, разсыпаны разнообразныя сокровища ума и знанія, особенно относительно тайнъ сердца человѣческаго и исторіи страстей ³⁾. Но онъ былъ совершеннымъ противникомъ и всегда предостерегалъ отъ тѣхъ литературныхъ произведеній, которыя распространяются различными лжеучителями и сектантами и кото-

¹⁾ Проповѣди Преосвященнаго Амвросія, Архіеп. Харьк. 1882—1899 г., стр. 446. Ср. стр. 467, 459. *О своб. печ.*, стр. 58.

²⁾ Проповѣди Преосв. Амвросія 1882—1894 г., стр. 512. Ср. Полное Собраніе Проповѣдей Архіеп. Амвросія, т. IV, стр. 107.

³⁾ *О своб. печ.*, стр. 45.

рыя вообще парализуютъ и растлѣваютъ умственные и нравственные силы народа.

Таковы завѣты о печатномъ словѣ въ Божѣ почивш: Архіепископа Амвросія!—Онъ высоко цѣнилъ печатное слово широко пользовался самъ печатнымъ словомъ и достойно цѣнилъ истинныхъ работниковъ послѣдняго. Но онъ былъ противникомъ неограниченной свободы слова и старался всячески предостеречь отъ изданій литературныхъ промышленниковъ вообще отъ развращенной или тенденціозной, такъ называемой беллетристики. Благовременно помнить эти завѣты Влады и теперь, когда находятся еще лица, кричащія о необходимости полной свободы печати и когда ясно замѣтная жажда знаній въ русскомъ обществѣ ловко учитываетъ разными издателями, обѣщающими за нѣсколько рублей годъ предоставить подписчику полное и систематическое „образование“... Высокопреосвященный Амвросій настоятельно требовалъ, чтобы печатное слово служило только истинѣ. Вспоминая эти завѣты Владыки въ настоящій праздникъ русской періодической печати, нельзя не пожелать е какъ и вообще печатному слову,—служить въ будущемъ одно только истинѣ и воспитывать истинныхъ сыновъ Государства и Церкви. „Владѣющіе... перомъ, скажемъ словами почившаго святителя, должны помогать намъ, поддерживать насъ, будить насъ отъ нашей дремоты и безпечности, навѣваемой и в насъ духомъ нашего времени, какъ будятъ бодрствующіе спящихъ, объятыхъ пламенемъ пожара“¹⁾; должны вести русское общество къ доступной намъ истинѣ и правдѣ, разумно распространяя ихъ и тщательно охраняя насъ отъ кичливаго полуобразования и самочиннаго искаженія жизни.

Л. Базрецовъ.

¹⁾ Полное собраніе проповѣдей Высокопреосвящен. Архіепископа Амвросія бывшаго Харьковскаго. Изд. Сов. Харьк. Епар. ж. уч. т. IV, стр. 229—230.

ОПЫТЪ ИСПРАВЛЕНІЯ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКАГО ТЕКСТА КАНОНОВЪ НА РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО.

(Окончаніе *).

II.

Каноны на Рождество Христово.

Въ праздникъ Рождества Христова полагается пѣть два канона, изъ которыхъ первый составленъ пѣснописцемъ 8 вѣка св. Косьмою Маюмскимъ, а второй св. Іоанномъ Дамаскинымъ.

Первый написанъ прозою, состоитъ изъ 30-ти пѣснопѣній (8 ирмосовъ и 22 тропарей) и въ своемъ содержаніи представляетъ раскрытіе одной общей мысли, выраженной въ акростихѣ (κραεγρανεσι) греческаго канона:

Χριστός βροτῶθεϊς ἦν ὅπερ Θεός μένῃ.

(т. е. Христосъ вочеловѣчившись пребываетъ, какъ и былъ, Богомъ).

Тридцатью буквами, заключающимися въ этомъ предложеніи, въ послѣдовательномъ порядкѣ и начинаются ирмосы и тропари въ греческомъ канонѣ.

Второй канонъ написанъ по гречески шестистопными стихами—ямбами. Онъ содержитъ въ себѣ изображеніе спасительныхъ дѣйствій, происшедшихъ для челоуѣческаго рода отъ явленія Сына Божія во плоти. Основная мысль его тоже по-гречески выражена въ слѣдующемъ акростихѣ:

Ἐυελπίης μελέεσθαι ἐφόμνια ταῦτα λιγαίνει

Ἵνα Θεοῦ, μερόπων εἰνεῖα τιττόμενον

Ἐν χθονί, καί λύοντα πολύστονα πῆματα κόσμου.

Ἀλλ' Ἄνα, ῥητήρας ῥέοι τῶνδε πόνων.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 1.

(т. е. Сей гимнъ краснорѣчивыми стихами прославляетъ Сына Божія, рождающагося на землѣ и разрушающаго многобѣдственныя грѣхи міра. Ты же, Царь, спаси отъ бѣдъ пѣснопѣвцевъ).

Въ этомъ канонѣ каждый *стихъ* ирмосовъ и тропарей послѣдовательно начинается тою буквою, которая находится въ его акростихѣ. Въ акростихѣ всѣхъ буквъ 130, и въ канонѣ 130 стиховъ, по пяти въ каждомъ ирмосѣ и тропарѣ. Всѣхъ пѣснопѣвнѣй здѣсь 26 (8 ирмосовъ и 18 тропарей).

Переводъ проверенъ нами по второму изданію Богослужбныхъ каноновъ... профессора Е. Ловагина.

П Ѣ С Н Ъ І-Я.

Церковный текстъ.

Исправленный текстъ.

(По Миней Праздн., изд. въ Москвѣ, 1895 г. въ Синодальной типографіи).

ИРМОСЪ. Христосъ рождается, славите. Христосъ съ небесъ, срящите. Христосъ на земли, возноситеся. Пойте господеві вся земля, и веселіемъ воспойте людіе, яко прославися.

Христосъ рождается, славите. Христосъ съ небесъ, срътайте. Христосъ на земли, возноситеся. Пой Господеві, вся земля, и съ веселіемъ воспойте людіе: яко прославися.

Истлѣвши преступленіемъ, по Божію образу бывшаго, всего тлѣнія суща, лучшія отпадша божественныя жизни, паки обновляетъ мудрый содѣтель, яко прославися.

Мудрый Создатель паки обновляетъ сотвореннаго по образу Божію, растлѣвшаго отъ преступленія, всего подпадшаго тлѣнію, отпадшаго лучшія Божественныя жизни: яко прославися. (Пс. 73, 13, 14).

Видѣвъ зиждитель гиблема челоуѣка, руками егоже созда, приклонивъ небеса сходить, сего же отъ дѣвы божественныя чистыя, всего осуществляетъ, во истину воплощая, яко прославися.

Зиждитель, видѣвъ погибающимъ челоуѣка, егоже созда (Своими) руками, приклонивъ небеса сходить и его все существо пріемлетъ, воплотився во истину отъ Божественныя чистыя Дѣвы: яко прославися. (Іоан. 1, 14).

Мудрость, слово и сила, сынъ снй отчій, и сіяніе, христосъ богъ, силъ утѣвися, елико претирнхъ, и елико на земли, и во-человѣчеся обновилъ есть насъ, ю прославися.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Спасе люди чудодѣйствуяй владыка, мокрую юря волну оземленивъ древле: яже же рождеа отъ дѣвы, сте-зю проходну небесе полагаетъ намъ, егоже по существу, рав-на же отцу и челоуѣкомъ сла-вить.

Изнесе чрево священное слово, зѣ неопально живописанное ку-пиною, смѣшана зракомъ челоуѣ-чнхъ бога, евы окаянную утробу кытвы древнія разрѣшающее горькія, егоже земніа славимъ.

Показа звѣзда прежде солнца слово пришедшее уставиѣ грѣ-ш, волхвомъ явѣ во убоуѣмъ вер-тепѣ, милостиваго тебе нелена-ли повята: егоже радующеся видяху самого и челоуѣка и го-спода.

Мудрость, Слово и Сила, истин-ный Сынъ Отчій и Сіяніе, Хри-стосъ Богъ, воплощся сокровен-но отъ Силъ, елики суть пре-мірны и елики на земли, обно-вилъ есть насъ: яко прославися. (Ис. 9, 6. 1 Кор. 2, 7. Кол. 1, 26).

Владыка древле чудодѣйствуяй спасе люди, оземленивъ мокрая волны моря: родився же волею отъ Дѣвы, стезю проходну въ небеси полагаетъ намъ. Его по существу равнаго Отцу и чело-уѣкомъ славимъ.

Священное чрево, ясно прооб-разованное неопальною купиною, изнесе пріемшаго зракъ челоуѣ-чій Бога—Слово, разрѣшающаго страдальческую утробу Евы отъ древнія горькія клятвы. Его мы, земніа, славимъ. (Исх. 3, 2).

Звѣзда ясно показа волхвомъ Тя, сущее прежде солнца Слово, пришедшее пресѣщи грѣхъ, Ми-лостиваго, во убоуѣмъ вертепѣ неленами повятаго, емуже ра-дующеся (они) видяху и чело-уѣка и Бога вкупѣ. (Мѣ. 2, 9—11).

ПѢСНЬ 3-Я.

ИРМОСЪ. Прежде вѣкъ отъ от-ца рожденному нетлѣнно сыну и въ послѣдняя отъ дѣвы воп-лощенному безсѣменно христу богу возопіимъ: вознесый рогъ нашъ, святъ еси господи.

Прежде вѣкъ отъ Отца рож-денному нетлѣнно Сыну и въ послѣдняя отъ Дѣвы воплощен-ному безсѣменно Христу Богу возопіимъ: вознесый рогъ нашъ, святъ еси Господи.

Иже духовеніа причащся
лучшаго адамъ перстный, и въ
тлѣннѣ пополазся женскою лестію,
христа отъ жены видя, вопіетъ:
иже мене ради по мнѣ бывъ,
святъ еси господи.

Сообразенъ бренному умаленію,
раствореніемъ *) христе бывъ,
и причастіемъ плоти горшіа, по-
давъ божественнаго естества,
землененъ бывъ, и пребывъ богъ,
и возвысивъ рогъ нашъ, святъ
еси господи.

*) *Примѣчаніе.* Сообразенъ... божь. По-гречески это мѣсто читается такъ: Σύμμορφος κηλίτης εὐτέλες διαρτίας Христѣ γεγονώς. Εὐτέλες род. пад. отъ εὐτέλης скудный, очевидно, опредѣленіе къ διαρτίας. Διαρτία раствореніе, составъ. Вѣроятно, въ текстѣ, которымъ пользовались переводчики, вм. διαρτίας (род. п.) стояло διαρτίαν (вин. отн.) или διαρτία (дат. п.).

Виоелеме веселися, князей іуде-
выхъ смѣ царь: израиля бо па-
сый, на рамѣхъ херувимстихъ,
изъ тебе пройде христосъ явѣ:
и вознесый рогъ нашъ, надъ
всѣми воцарися.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Призри на
пѣнія рабовъ благодѣтелю, вра-
га смирая вознесенную горды-
ню: носай же всевидче грѣха
превыше непоколеблемо, утверж-
денныя, блаже пѣвцы, основа-
ніемъ вѣры.

Певѣсты пречистыя пребога-
тое рождество *), видѣти наче
ума сподобився ликъ свираю-
щихъ **), преклоняшеса стран-

Адамъ перстный, иже приоб-
щися дохновенію лучшему и
женскою лестію ввержеса въ
тлѣніе, видя Христа, (раждаю-
щагося) отъ жены, вопіетъ: со-
дѣлавшійся мене ради подобенъ
мнѣ святъ еси, Господи. (Быт.
2 и 3).

Христе! приобщившійся скудному
бренному составу и предавшій
Божественное естество прича-
стію плоти униженна, бывъ
человѣкъ и пребывъ Богъ, и воз-
несый рогъ нашъ святъ еси Гос-
поди. (Филипп. 2, 6—9).

Веселися Виоелеме, князей Іу-
довыхъ царь! Пасый бо Израиля,
смѣ на рамѣхъ Херувимскихъ
Христосъ, изъ тебе явѣ проис-
шедый и вознесый рогъ нашъ,
воцарися надъ всѣми. (Мих. 5,
2—4. Пс. 79, 1. 46, 9).

Призри на пѣснопѣнія рабовъ,
Благодѣтелю, смираяй вознесен-
ную гордыню врага и возносяй
пѣвцы, Всевидче, превыше грѣ-
ха, непоколебимо утвержденныя,
Блаже, основаніемъ вѣры.

Бдящій въ полѣ ликъ пасты-
рей страннымъ образомъ сму-
тятся, сподобився видѣти Всебла-
женное превыше (ума) Чадо Не-

ини образомъ: чинъ же пою-
щихъ безплотныхъ царя Христа,
безсѣменно воплощагося.

вѣсты пречистыя, и чинъ без-
плотныхъ, поющихъ Христа—
Царя, безсѣменно воплощагося.
(Лук. 2, 9—13).

⁷¹) *Примѣчанія.* Рождество по греч. τόκος. Тόκος кромѣ рожденіе, роды, имѣетъ еще значеніе *рожденное, чадо*. Таково, напр., значеніе этого слова въ слѣд. выраженіи: Красуйся, Богородице, о возстаніи *рождества* (τοῦ) Твоего. Послѣднее значеніе, очевидно, τόκος имѣетъ и въ данномъ мѣстѣ.

⁷²) *Ликъ свирающихъ, преклоняшеся...* по гречески читается: χορός ἀγρούλος ἐκλονεῖτο τῷ ξένῳ τρόπῳ. Слова *свирающихъ*, т. е. играющихъ на свирѣли, (ἀγρούλος) и *преклоняшеся* неточно передаютъ мысль подлинника. "Αγρούλος (отъ ἀγρός поле и αὐλή дворъ, крытое мѣсто, αὐλιζομαι—нахожусь на дворѣ, въ полѣ, особенно ночью, ночью подъ открытымъ небомъ) значитъ находящійся въ полѣ, проводящій ночь подъ открытымъ небомъ. Переводяще ἀγρούλος словомъ свирающій, вѣроятно, сближали это слово съ αἰλίς духовой инструментъ, флейта, свирѣль, полагая, что и еврейскіе востуки, подобно нашимъ, созывали стада свирѣлью или рожкомъ. Точно также и глаголь ἐκλονεῖτο (отъ κλονέω гнать, тѣснить, приводить въ смущеніе) въ церковномъ переводѣ разобранъ, очевидно, какъ глаголь происходящій отъ κλίνω—клоню, между тѣмъ какъ это совершенно отличенъ отъ него глаголь, сродный съ κέλλω гоню и κέλομαι побуждаю.

Высотой царствуяй ⁷³) небесъ,
милосердіемъ совершаетъ о
нать ⁷⁴) изъ безневѣстныхъ отро-
ковицы, невещественъ сый пре-
жде: по послѣдѣ слово одѣбе-
лѣвшю плотію, да падшаго къ
себѣ привлечетъ первозданнаго.

Изъ неневѣстныхъ Отроковицы
приходить къ намъ Слово, вла-
дичествоующее высотой небесъ,
еже бѣ прежде невещественно,
послѣди же одѣбелѣ плотію, да
привлечетъ къ Себѣ падшаго
первозданнаго. (Евр. 1, 1—3).

⁷⁵) *Примѣчанія.* Въ этомъ тропарѣ причастія *царствующай, сый* невещественъ въ церк. переводѣ поставлены въ мужскомъ родѣ, какъ и по-гречески; но по-гречески они согласованы съ существительнымъ—подлежащимъ λόγος мужскаго рода, которое по-русски и славянски переводится существительнымъ „Слово“ средняго рода.

⁷⁶) *Совершаетъ о насъ* по греч. τελεῖ καὶ ἡμᾶς. При τελεῖω совершать, оканчивать, часто подразумѣвается τὴν ὁδόν, и тогда оно значитъ оканчивать путь, *приходить*.

И П А К О И.

Тебѣ, младенцу лежащему во яслехъ, небо принесе начатокъ язы-
ковъ, призвавше звѣздою волхвы, ихже (и) ужасаше не скипетры
и престоли, но послѣдняя нищета: что бо худше вертепа? что

смирненіе пеленъ, въ нихже просія богатство Божества твоего? Господи, слава тебѣ *).

*) *Примѣчаніе.* Для провѣрки перевода ипакон у насъ подъ руками не было греческаго текста. Но въ немъ мы осмѣлились исправить муж. родъ причастія *призвавый* въ средній *призвавши*, такъ какъ, очевидно, по смыслу это причастіе должно быть согласовано съ небо (по-гречески *ερανος* ó муж. р.).

П Ъ С Н Ъ 4-Я.

ИРМОСЪ. Жезлъ изъ корене іессеова, и цвѣтъ отъ него христе, отъ дѣвы прозяблъ еси, изъ горы хвальный пріосѣщенный чащи, пришелъ еси воплощся отъ неискусомужныя невестственный и боже, слава силѣ твоей господи.

Егоже древле прорече іаковъ, языковъ ожиданіе христе, отъ колѣна іудова возсіалъ еси, и силу дамаскову, самарійскую же корысть пришелъ еси испроврещи, леств прѣмѣняя въ вѣру боголѣпну: слава силѣ твоей господи.

Волхва древле валаама словесы *) ученики **), мудрыя звѣздоблюстители, радости исполнилъ еси, звѣзда отъ іакова возсіявъ владыко, языковъ начатокъ вводимый ***), пріялъ же еси явѣ: слава силѣ твоей господи.

Христе—Отрасль отъ корене іессеова и цвѣтъ отъ него! Хвальный, Ты прозяблъ еси отъ дѣвы; отъ горы пріосѣщенный чащею пришелъ еси воплощся отъ неискусомужныя, Невещственный и Боже. Слава силѣ Твоей, Господи. (Исх. 11, 1, Авв. 3, 3).

Христе, егоже древле Іаковъ прорече чаяніемъ языковъ, отъ колѣна Іудова возсіалъ еси и захитити силу Дамаска и корысть Самаріи пришелъ еси, прѣмѣняя заблужденіе въ вѣру истинную. Слава силѣ Твоей, Господи. (Быт. 49, 10. Исх. 8, 4).

Владыко, возсіявъ яко звѣзда отъ Іакова, радости исполнилъ еси звѣздоблюстители, мудрыя хранители словесъ древняго пророка Валаама, приведшія ся въ начатокъ языковъ и пріялъ еси (я) явѣ. Слава силѣ Твоей, Господи. (Числ. 24, 17, Мѡ. 2, 10, 11).

*) *Примѣчанія.* Род. пад. *τῶν λόγων*—словесъ ошибочно переведенъ *словесы*, винительнымъ пад.

**) *Ученики* по-греч. *μυητάς* (а не *μαθητάς*). *Μυητής* (отъ *μύωμαι* быть посвящаемымъ въ мистеріи, таинства) буквально значитъ посвященный въ мистеріи, таинства, таинникъ; иногда впрочемъ *μυητής* можно переводить

и сѣмѣи ученикъ, такъ какъ этимъ именемъ обозначались лица, стоящіе на первой ступени посвященія въ мистеріи, какъ-бы обучающіеся истинѣ, преподаваемымъ въ мистеріяхъ.

*) *Βασίλειος* по-греч. *εἰσαγομένους* согласовано не со словомъ начатокъ (*ἀρχή*), а съ *μαθητάς* (ученики). *Εἰσαγομένους* мы переводимъ не страдавшимъ затогомъ, а такъ называемымъ общимъ—возвратнымъ пришедшимъ или себе. Мысль подлинника та, что волхвы сдѣлались первыми послѣдователями Христа изъ язычниковъ, какъ-бы привели себя въ жертву Христу.

Яко на руно во чрево дѣвы
ждь еси дождь христе, и яко
шли на землю каплююща. Еѳіопіа
и ѳарсисъ, и аравитетіи
острови же, сава, мидовъ всю
землю держащій припадоша тебѣ
спасе: слава силѣ твоей гос-
поди.

ВТОРЫЙ ПРМОСЪ. Рода чело-
вѣча обновленіе, древле поя
пророкъ аввакумъ предвозвѣ-
щаетъ, видѣти неизреченно спо-
добився образъ: младый младе-
нецъ бо изъ горы дѣвы изыде,
людей во обновленіе слово.

Равенъ произыде челоѣкомъ
ишній, волею плоть примъ
отъ дѣвы, ядъ очистити змѣевы
главы, приводя вся къ свѣту
живоносному, Богъ сынъ, отъ
вратъ безсолнечныхъ.

Языцы иже древле тлею по-
гужени, пагубы зѣло вражія
убѣжавше, возносятся *) руки съ
похвальными пѣснями, единого
чтуща Христа яко благодѣтеля,
къ намъ милостиво пришед-
шаго.

Христе, Ты сшелъ еси въ
Дѣвическое чрево, яко дождь
на руно и яко капли на землю
каплющя. Еѳіопіа и ѳарсисъ
и острова Аравитетіи и Сава
Мидійская, всю землю властву-
ющій, припадоша къ Тебѣ, Спа-
се. Слава силѣ Твоей, Господи.
(Суд. 6, 37—39; Пс. 71, 6—11).

Обновленіе челоѣческаго ро-
да пророкъ Аввакумъ въ пѣсни
древле предвозвѣщаетъ, сподо-
бився неизреченно видѣти (его)
прообразъ: младый Младенецъ—
Слово—изыде изъ горы—Дѣвы
во обновленіе людей.

Всевышній! пришелъ еси ра-
венъ челоѣкомъ, волею плоть
примъ отъ Дѣвы, да истребиши
ядъ змѣевы главы и, яко Богъ,
ведеша вся къ живоносному
свѣту отъ мрачныхъ вратъ.
(Рим. 13—12, 1 Сол. 5, 5—9).

Языцы, погруженніи прежде
въ тлѣніе! избѣжавше зѣло вра-
жія пагубы, возносите руки съ
похвальными пѣснями, чтуща
единого Христа, яко благодѣ-
теля, къ намъ милостиво при-
шедшаго. (Пс. 46, 1).

*) *Примѣчаніе.* Возносятъ по-греч. ὠψατε 2-е лице мн. ч. Очевидно, церк. переводчики это слово читали ὠψαται (т. е. ἑβνη) какъ 3-е л. ед. ч.

Изъ корене израстши іессе-ева дѣво, уставы прешла еси человѣческаго существа, отчее рождши превѣчное слово, яко благоволи *) самъ запечатанную утробу проити истощаніемъ страннымъ.

Израстшая изъ корене Іессе-ева Дѣво! Ты прешла еси человѣческаго естества уставы, рождши превѣчное Отчее Слово, егда сіе само благоволи проити запечатанную утробу въ уничиженіи дивнѣмъ. (Іез. 44, 2).

*) *Примѣчаніе.* Яко благоволи... Яко, греческое ὡς, мы находимъ болѣе удобнымъ перевести здѣсь союзомъ времени. Ὡς; и одно, и особенно въ соединеніи съ τὰχιστα у классиковъ и особенно поэтовъ нерѣдко употребляется какъ союзъ времени въ значеніи когда, лишь только.

П Ъ С Н Ь Б-Я.

ИРМОСЪ. Богъ сый мира, отецъ щедротъ, великаго совѣта твоего ангела, миръ подавающа послалъ еси намъ: тѣмъ бого-разумія къ свѣту наставляшеся*), отъ нощи утреннююще, славословимъ тя, человѣколюбче.

Боже мира, Отецъ щедротъ! Ангела совѣта Твоего великаго, миръ подающаго, послалъ еси намъ: сего ради приведеніи къ свѣту богоразумія, отъ нощи утреннююще, славословимъ Тя, Человѣколюбче. (Пс. 9, 6. Фил. 4, 9).

*) *Примѣчаніе.* Наставшеся по-греч. ὀδηγηθέντας.

Въ рабѣхъ кесаревымъ повелѣніемъ написатися покорься и насъ рабы сущия врага и грѣха, свободилъ еси христе: весь же по намъ обнищавъ *), и перстнаго отъ самаго единенія и общенія богосодѣлалъ еси.

Покорився Кесареву повелѣнію, Христе, въ рабѣхъ вписался еси и ны, рабы врага и грѣха, содѣлалъ еси свободными: обнищавъ же всяко подобно намъ, симъ единеніемъ и общеніемъ обоготворилъ еси и перстнаго. (Лук. 2, 4. 2 Кор. 8, 9).

*) *Примѣчаніе.* Весь же по намъ обнищавъ... по-греч. ὅλον τὸ κατ' ἡμᾶς δι' πτωχίσας. Буквальный переводъ д. б. такой: обнищавъ же во всемъ (ὅλον вин. отн.), относящемся (τὸ членъ предъ выраженіемъ съ предлогомъ) до (κατ') насъ (ἡμᾶς)

Се дѣва, якоже древле рече, во чревѣ пріемши родила еси

Се Дѣва, якоже древле рече, но, во чревѣ заченши родила

Бога вочеловѣчшася, и пребы-
ваетъ дѣва еяже ради прими-
рившася богу грѣшнии, богоро-
дицу сущую воистинну вѣрніи*)
исполнитъ

есть вочеловѣчшагося Бога и
пребываетъ дѣва; еяже ради
примирившася Богу, мы, грѣш-
нии, съ вѣрою воспоимъ воистин-
ну сущую Богородицу. (Ис 7,
14 Іез. 44, 2).

*) *Примѣчаніе.* Вѣрніи по-греч. ἐν πίστει. Вѣроятно, церковные перевод-
чики читали ἐπιστολῇ.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Изъ нощи *)
идѣ омраченныя прелести, очи-
щеніе намъ христе, бодренно
имѣ совершающимъ пѣснь яко
благодѣтелю, прииди, подавая
удобну стезю**), по нейже во-
стекающе обрящемъ славу.

Къ намъ, совершающимъ бодр-
ственно пѣснь Тебѣ, Христе,
яко благодѣтелю, нынѣ, егда
прейде нощь дѣль мрачнаго за-
блужденія, прииди, подавая очи-
щеніе и удобну стезю, по ней-
же востекающе обрящемъ славу.

*) *Примѣчанія.* Изъ нощи—егда прейде нощь, по-греч. ἐκ νυκτός.

**) *Удобну стезю* по-греч. εὐχερῇ τε τὴν τρίβον. Союзъ τε=и, опущен-
ный въ церк. переводѣ, связываетъ ἁλασμόν очищеніе и εὐχερῇ τὴν τρίβον
удобну стезю.

Лютую вражду, юже къ намъ*),
владыка отсѣкая пакы плот-
скимъ пришествіемъ, да держа-
ного разрушитъ**) душетлѣю-
щаго. міръ сочетая съ не веще-
ственными существы, положивъ
крестуина рождшаго твари.

До конца отсѣкій лютую
вражду съ Нимъ пришествіемъ
во плоти, Владыка сокрушилъ
есть силу души—тлѣющаго вла-
стителя, сочетая міръ съ не ве-
щественными существы, полагая
Рождшаго доступнымъ тва-
рп. (Еф. 2, 14—18).

*) *Примѣчанія.* Юже къ намъ по-греч. το πρὸς αὐτόν.

**) *Да держашаго разрушитъ...* по-греч. ἵνα κρατύντος ὧλεσε. Въ церк. пе-
реводѣ ἵνα разобрано какъ ἵνα (сущ. силу, какъ союзъ чтобы). При та-
комъ разборѣ 1) тропарь остается безъ сказуемаго главнаго предложе-
ніе и 2) ὧλεσε (изъяв. накл.) остается необъяснимымъ.

Иудеи *) видѣша древле омра-
ченніи, по днѣхъ свѣтъ вышнія
свѣлости: языки *) же богу
наслѣдіе сынъ приноситъ, по-
ды тамо неизреченную благо-
датель, идѣже множайшій процвѣ-
те грѣхъ.

Иудеи, прежде бывшіи во-
мрацѣ, послѣди видѣша свѣтъ
вышняго сіянія: Сынъ приво-
дитъ въ наслѣдіе Богу и языч-
ники, подавая неизрѣченную
благодать тамо, идѣже процвѣ-
те множайшій грѣхъ. (Ис. 9, 2.
Пс. 2, 8. Рим. 5, 20).

*) *Примѣчаніе.* Люди... языки по-греч. ὁ λαός... ἔθνη. Въ Священномъ Писаніи и въ святоотеческихъ твореніяхъ слово λαός при сопоставленіи с ἔθνος во мн. ч. (ἔθνη) почти вездѣ означаетъ народъ іудейскій или христіанъ (людей Божіихъ), а ἔθνος—язычниковъ.

ПѢСНЬ 6-Я.

ИРМОСЪ. Изъ утробы іону младенца излева морскій звѣрь, якова пріять: въ дѣву же всельшееся слово, и плоть пріемшее, пройде сохраншее нетлѣнну. егоже бо не пострада истлѣнія *), рождшую сохрани невреденну.

Яко младенца, изъ утробы Іону излева морскій звѣрь **яко** вымъ пріять: и Слово, всельшееся въ Дѣву и плоть пріемшее, пройде сохранше (ю) **не** тлѣнну: отъ тлѣнія бо, ег^ож^е (Само) не испыта, и рождш^ук сохрани невреденну.

*) *Примѣчаніе.* Выраженіе егоже бо не пострада истлѣнія есть буквальный переводъ греческаго оборота рѣчи, извѣстнаго подъ именемъ обратной аттракціи (или перемѣщенія) и состоящаго въ томъ, что существительное (истлѣнія), къ которому относится придаточное опредѣлительное предложеніе, переносится изъ главнаго предложенія въ это придаточное и согласуется въ падежѣ съ относительнымъ мѣстоименіемъ. Этотъ оборотъ рѣчи несвойственъ русскому языку.

Пріиде воплощся христосъ богъ нашъ изъ чрева, егоже отецъ прежде денницы раждаетъ: правленія же держа *) пречистыхъ силъ, въ яслехъ скотіяхъ возлежитъ, и пеленами повивается, разрѣшаетъ же многоплетенныя пленицы прегрѣшеній.

Пріиде воплощся Христосъ Богъ нашъ, Ег^оже Отецъ изъ чрева прежде денницы раждаетъ: но имѣяй власть надъ силами пречистыми въ яслехъ скотіяхъ полагается, и повивается пеленами иже разрѣшаетъ многоплетенныя узы прегрѣшеній. (Пс. 109, 3: Притч. 5, 22.)

*) *Держа* по-греч. ὁ κρατῶν—подлеж.

Юно изъ адама? отроча смѣшенія, родися сынъ, и вѣрнымъ дадеся, будущаго вѣка сей есть отецъ и начальникъ и нарицается великаго совѣта ангелъ: сей крѣпокъ богъ есть и держай областію всю тварь.

Отъ Адамова естества родися и дадеся вѣрнымъ сынъ, юно отроча: но сей есть Отецъ и Начальникъ будущаго вѣка и нарицается Ангелъ великаго совѣта, сей есть Богъ крѣпокъ и держай во власти тварь. (Ис. 9. 6. I. 3, 16).

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Обитая іона въ преисподнихъ морскихъ, пріити хощеся и бурю утолити; узрѣвъ же азъ мучащаго стрѣлою, грѣсу воспѣваю, золь губителя, скоро пріити тебѣ къ моей лѣности.

Иже бѣ исперва къ богу, бѣ—слово, нынѣ утверждаетъ живущее древле: видѣвъ сохрани^{*)} еже по намъ существо, иже себе^{**)} вторымъ общеніемъ бже проявляя страстей свободное.

^{*)} *Примѣчанія.* Видѣвъ сохрани^{ти} по-греч. ἰδὼν φυλάξει. Εἶδον (аор. къ видѣти) соединяясь съ неопредѣл. наклоненіемъ, какъ въ данномъ случаѣ, значить *имѣть въ виду* или *желать*.

^{**)} *Иже себе...* по-греч. καθ'ἑαυτὸν; καθ'ἑαυτὸν—прич. аор. отъ глагола καθ'ἑαυτὸν испускаю. Вѣроятно, въ рукописи, съ которой дѣлался церк. переводъ, это слово было искажено въ καθ'ἑαυτὸν (каѣ предл. и мѣст. ѣс).

Грядетъ насъ ради изъ авраамлихъ чреслъ, темноподныя во мракѣ прегрѣшеній, сыны выдвинуты долу поникшихъ, иже во свѣтѣ обитай и яслехъ, чрезъ достояніе, нынѣ благоволивъ въ человѣческое спасеніе.

Іона, обитая въ преисподнихъ морскихъ, моляше (Бога) пріити и бурю утолити: азъ же, уязвленный мучителя стрѣлою, Христу, золь губителю, взываю: скоро пріиди Ты къ моей лѣности.

Иже бѣ исперва у Бога Богъ—Слово, восхотѣвъ сохрани^{ти} наше естество, немощное издревле, нынѣ укрѣпляетъ (его), низведъ себе до новаго общенія и наки являя его чуждымъ страстей. (Іоан. 1, 1. Евр. 9, 15).

Во свѣтѣ обитай, и нынѣ уничиженно удоволься яслми во спасеніе человѣковъ, изъ Авраамлихъ чреслъ пріиде насъ ради, гибельно падшихъ во мракѣ прегрѣшеній, дабы воздвинуты ны, сыны (праотцевъ) поникшихъ долу. (Лук. 2, 16).

К О Н Д А К Ъ.

Дѣва днесъ всепревышающаго раждаетъ, и земля вертепъ неприступному приносить: ангели съ пастырьми славословятъ, волсы же за звѣздою путешествуютъ: насъ бо ради родися малымъ младенцемъ превѣчный Богъ.

И К О С Ъ.

Всеемъ едемъ отверзе. Пріидите, узримъ пишу, (юже) въ тайнѣ обрѣтохомъ: пріидите, пріимемъ внутри вертена яже бѣ въ раи. Тамо явился корень не напоенъ, прозябаяй отпушеніе;

тамо обрѣтесе неископанъ кладезь, изъ негоже Давидъ древо
возжаждася пити; тамо Дѣва, рождши младенца, абіе уто
жажду Адамову и Давидову. Сего ради къ нему (Внолеему) иде
идѣже родися превѣчний Богъ малымъ младенцемъ *).

*) И для провѣрки перевода икоса у насъ не было греческ. текс
Исправлений, существенно важныхъ, у насъ не сдѣлано.

П Ъ С Н Ъ 7-Я.

ИРМОСЪ. Отроцы благочестію
совоспитани, злочестиваго вель
нія небрегше, огненнаго преще
нія не убоаяшася, но посреди
пламене стояще пояху: отцевъ
боже благословенъ еси.

Пастыріе свирающе, ужасно
свѣтоявленіе получиша: слава
бо господня облиста ихъ, и
ангелъ, воспойте, вопія, яко ро
дися христосъ, отцевъ богъ бла
гословенный.

Внезапу со словомъ ангело
вымъ небесная воинства, слава,
вопіяху, богу въ вышнихъ, на
земли миръ, въ челоувѣцѣхъ бла
говоленіе: христосъ возсія от
цевъ богъ благословенный.

Глаголь что сей, рекоша па
стыріе, прешедше увидимъ быв
шее, божественнаго христа; Вно
леема же дошедше, съ рождшею
покланяхуся, воспѣвающе: от
цевъ боже благословенъ еси.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Всецаря
любовію уловленіи отроцы,
укориша безчисленно ярящася

Отроцы благочестію совосп
танніи, нечистивое вельніе пу
зрѣвше, устрашенія огня
убоаяшася, но посреди пламе
стояще пояху: отцевъ Богъ
благословенъ еси.

Бдящии въ полѣ пастыріе сп
добихася дивнаго явленія свѣт
облиста бо ихъ слава Господи
и ангелъ вопіай: воспойте, я
родися Христосъ: отцевъ Божъ
благословенъ еси. (Лук. 2, 8—10)

Внезапу со словомъ ангело
вымъ небесная воинства вопіяху
слава въ вышнихъ Богу, на
земли миръ, въ челоувѣцѣхъ бла
говоленіе: Христосъ возсія. О
цевъ Боже, благословенъ ес
(Лук. 2, 13. 14).

Что есть сей глаголь? рекош
пастыріе: шедше увидимъ, еж
содѣяся, Божественнаго Христа
Дошедше же до Внолеема по
кланяхуся (Ему), съ рождшею
воспѣвающе: отцевъ Боже, бла
гословенъ еси (Лук. 2, 15. 20)

Любовію къ Вседержителю
одержимии, отроцы презрѣша
безбожное злорѣчіе безмѣрно яря

учителя злобное языковре-
де: **иже** повинуся огонь многій
мнѣ глаголющимъ: во вѣки
блгословенъ еси

Слуги убо неистово попа-
мѣть, спасаетъ же всепалашая
страхомъ юныя, седмочислен-
ныя разжженіемъ возвышена:
иже вѣнча пламень, независтно
Господу подающую благочестія
ради росу.

Помощниче христе человеѣ-
мъ ^{*)}, противное гаданіе ^{**)},
воплощеніе неизглаголанное
имѣя, посрамилъ еси, богат-
ство обоженія носяи воображая
мнѣ, егоже ради упованіемъ ^{***)},
тѣмъ въ преисподній приидо-
мъ мракъ.

щегося мучителя: огонь сильный
повинуся имъ, глаголющимъ
Владыцѣ: Ты во вѣки благосло-
венъ еси.

Съ шумомъ все опаляющая,
седмично разжженная (пецъ)
съ яростію пожигаетъ слуги,
спасаетъ же юныя, иже увѣнча
пламень, Господу подающую
обильно росу благочестія ради.
(Дан. 3, 45—50).

Помощниче—Христе! неизре-
ченно имѣя воплощеніе (Своимъ)
покровомъ, посрамилъ еси про-
тивника человековъ, приѣмля
нынѣ (нашъ) образъ и принося
богатство обоженія, егоже воз-
желавше преидохомъ съ высоты
въ преисподній мракъ. (Б. 3, 5.
Лук. 10, 18).

^{*)} Притычанія. Человѣкомъ (дат. п.) нужно связать со словомъ *против-*
нѣ, а не *помощниче* по-греч. τὸν βροτῶς ἐναντίον.

^{**)} Τὸν ἐναντίον вин. пад. прилаг. съ членомъ муж. рода нужно пони-
мать какъ существительное муж. рода—*противнаго* или *противника*. Га-
даніе по-греч. πρόβλημα (отъ πρό βάλλω) 1) все, что держать впереди пе-
редъ собою 2) все выступающее впередъ и 3) задача, загадка. Мы, какъ
и Ловягинъ, понимаемъ здѣсь πρόβλημα въ значеніи покрыва, прикрытія.

^{***)} *Еюже ради упованіемъ* по-греч. ἡςτινός δι' ἐλπίδα. Здѣсь предлогъ διὰ
относится не къ ἡςτινός, а къ ἐλπίδα; ἡςτινός род. объективный при ἐλπίδα.
По русски можно перевести: вслѣдствіе надежды на каковое (т. е. обо-
женіе), или вслѣдствіе ожиданія котораго. По слав. мы переведемъ *ею-*
же возжелавше.

Зѣ неудержанно возвышае-
мъ, нечестно бѣсящійся отъ
развращенія міра, низложилъ
еси всемощнѣ грѣхъ, яже при-
влече прежде, днесъ же отъ сѣ-
тей спасаеши, воплощя волею
благодѣтелю.

Всемощнѣ низложилъ еси
развращеннаго міра грѣхъ, злый,
неудержанно возвышающійся,
безстыдно бѣсящійся: и иже
привлече (грѣхъ) прежде, сихъ
нынѣ спасаеши отъ сѣтей (его),
воплощя волею, Благодѣтелю.
(Рим. 5, 19—20).

ПѢСНЬ 8-Я.

ИРМОСТЬ. Чуда преестественнаго росодательная изобрази пещь образъ: не бо яже пріять палить юныя, яко ниже огнь божества дѣвы, въ нюже вниде утробу *). Тѣмъ воспѣвающе воспоемъ: да благословить тварь вся господа, и превозноситъ во вся вѣки.

*) *Примѣчаніе.* Въ нюже вниде утробу обратная аттракція.

Влечетъ вавилоня дщи отроки плѣнныя давидовы отъ сіона въ себѣ: дароносцы же слетъ волхвы дѣти, давидовѣ богопріятнѣй дщери молящияся. Тѣмъ воспѣвающе воспоимъ да благословить тварь вся господа, и превозноситъ во вся вѣки.

Органы *) уклониша плачевныя пѣсни, не пояху бо въ земли чуждей **) отроцы сіоновы: вавилонскую же разрѣшаетъ лествъ всю, и мусикійскія составы, въ виелеемѣ возсіавъ христосъ. Тѣмъ воспѣвающе воспоимъ: да благословить тварь вся господа, и превозноситъ во вся вѣки.

*) *Примѣчанія.* Органы уклониша плачевныя пѣсни по-греч. "Ὁργανα παρέχλυε το πένθος ψάλλῃς. Το πένθος сущ. имя значитъ печаль; оно здѣсь въ предположеніи является подлежащимъ; ψάλλῃς опредѣленіе въ род. пад. къ слову ὄργανα.

**) *Въ земли чуждей*—ἐν τοῖς ἑθνοῖς.

Корысти вавилонъ царства сіоня, и плѣненное богатство

Росодательная пещь яви о разъ чуда преестественнаго юныя бо, яже пріять, не палить, якоже и огнь Божести (не палить) Дѣвическую утробу въ нюже вниде. Сего ради прославляюще воспоимъ: да благословить вся тварь Господа превозноситъ во вся вѣки

Вавилонская дщи влечетъ къ себѣ отъ Сіона плѣнныя отрок давидовы, сыны же (своя) волхвы, посылаетъ со дары поклонитися давидовѣ—дщери, Бога—пріавшей. Сего ради прославляюще воспоимъ: да благословить вся тварь Господа и превозноситъ во вся вѣки (Пс. 44, 13).

Скорбь преклони долу органы пѣсенныя: отроцы бо Сіона не пояху между сыновъ беззаконія: Христосъ же возсіавый въ Виелеемѣ разрушаетъ всяку лествъ и мусикію пѣвцевъ Вавилоня. Сего ради прославляюще воспоимъ: да благословить вся тварь Господа и превозноситъ во вся вѣки. (Пс. 136 1—4).

Вавилонъ пріять добычу и плѣненное богатство царства

притѣ: сокровища же христосъ въ сіонѣ сего, и цари звѣздою являша^{*)} звѣздоблюстители являютъ. Тѣмъ воспѣвающе воспоимъ: да благословитъ тварь Господа, и превозноситъ во вся вѣки.

Сіоня: Христосъ же путеводащею звѣздою влечетъ въ Сіонъ сокровища его и цари—звѣздоблюстители. Сего ради прославляюще воспоимъ: да благословитъ вся тварь Господа и превозноситъ во вся вѣки. (4 Цар. 24, 13, 14).

^{*)} *Примѣчаніе.* Наставляя по-греч. ὁδηγῶ—дат. пад., согласованный съ предыдущимъ дательнымъ οὖν ἀστέρι. Ὁδηγός знач. вождь, провожатый. Имѣетъ быть, въ греч. рукописи, съ которой дѣлали церк. переводъ, было ὁδηγῶн прич. наст. отъ глагола ὁδηγέω—указываю путь, руководю, наставляю.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Утробу нечестиво образуютъ отроковицы, иже въ ветсѣмъ оналяеміи юноши, преестественно раждающую, запечатлѣнну: обоя же содѣвавши чудодѣйство едино^{*)}, люди къ пѣнію возоставляетъ благословитъ.

Ветхозавѣтніи юноши, нечестиво во огни пребывающіи, прообразуютъ утробу отроковицы, преестественно раждающую, запечатлѣнну: обое же сіе содѣвающая едина чудодѣйственная благодать воздвигаетъ люди къ пѣнію.

^{*)} *Примѣчаніе.* Чудодѣйство едино—по-греч. θαυματουργία μία слѣдуетъ разбирать какъ опредѣленіе къ слову χάρις—благодать θαυματουργός (прилаг. чудодѣйственный).

пагубы убѣжавши, еже обожия прелестію^{*)}, непрестанно имѣетъ изліявагося слова, юноши вся съ трепетомъ тварь, славну хвалу боящися приносятъ, тлѣнна сущи, аще и мѣрѣ терпяше.

Вся тварь, свободившися отъ пагубы быти обожаемой отъ заблуждшихся, непрестанно, яко юноши, съ трепетомъ воспѣваетъ истощившееся Слово, страшащися, яко приносятъ неславную хвалу, тлѣнна бо есть, аще и мудрѣ стояше. (Рим. 1, 25. 8, 20, 21).

^{*)} *Примѣчаніе.* Прелестію—τῇ πλάνῃ букв. заблужденіемъ, т. е. людьми заблуждающимися.

Грядеши заблуждшее на пагубу, обращая цвѣтотворную, изъ пустынныхъ холмовъ, языковъ востаніе, человѣческое есте-

Пришелъ еси, Воздвиженію языковъ, направить заблуждшее человѣческое естество съ пустынныхъ холмовъ на цвѣто-

ство, силу нужную человѣко-убійцы угасити, мужъ же явился и богъ промышленіемъ.

носную пажить, премудро явився яко человѣкъ и Богъ, да угасиши тяжкое преобладаніе челоукоубійцы. (Исх. 23, 4. Лук 15, 4).

ПѢСНЬ 9-Я.

Величай, душе моя, честнѣйшую и славнѣйшую небесныхъ воинствъ Дѣву, пречистую Богородицу.

ИРМОСЬ. Тайнство странное вижу и преславное: небо, вертепъ: престолъ херувимскій, дѣву: ясли, вмѣстилище, въ нихже возлеже невмѣстимый христосъ богъ, его же воспѣвающе величаемъ.

Тайнство странное и непостижное вижу азъ: небомъ—вертепъ, престоломъ херувимскимъ Дѣву, ясли—вмѣстилищемъ, въ нихже возлеже невмѣстимый Христосъ Богъ, Егоже воспѣвающе величаемъ.

Величай, душе моя, Бога, отъ Дѣвы плотію рождагоса.

Величай, душе моя, царя въ вертепѣ рождагоса.

Изрядное теченіе зряще волсви, необычныя новыя звѣзды новосіяющія, небеса просвѣщающія, христа царя знаменуютъ, на земли рождагоса въ вифлеемѣ на спасеніе наше.

Волсви, зряще странное теченіе звѣзды необычныя, новыя тогда явльшіяся, сіяющія паче небесныхъ свѣтилъ, уразумѣху, яко Христосъ—Царь родися на земли въ Вифлеемѣ на спасеніе наше. (Мф. 2, 2).

Величай, душе моя, Бога, отъ волхвовъ пріемлющаго поклоненіе.

Величай, душе моя, звѣздой волхвомъ возвѣщеннаго.

Новорожденное, волхвомъ глаголющимъ, отроча—царь, егоже звѣзда яви, гдѣ есть; тому бо поклонитися пріидохомъ: яряся иродъ смущашеся, христа убити богоборецъ шатаяся.

Волхвомъ глаголющимъ: гдѣ есть новорожденное отроча, Царь, егоже звѣзда яви?—тому бо поклонитися пріидохомъ, Иродъ яряся смущашеся, устремився богоборецъ убити Христа. (Мф. 2, 3, 16).

Величай, душе моя, чистую Дѣву и едину Богородицу, рождшую Христа Царя.

Волсви и пастыріе пріидоша поклонитися Христу, рождшемуся въ градѣ Вифлеемѣ.

Испыта иродѣ время звѣзды,
еже вожденіемъ волсви въ Вно-
емѣ поклоняхуся христу съ
дарегюже ко отечеству настав-
ленн, лютаго дѣтоубійцу оста-
вивша поругана.

Испыта Иродѣ время (явленія)
звѣзды, еже вожденіемъ волсви
со дары поклоняхуся Христу въ
Внолеемѣ. Еюже путеводини въ
отечество оставиша лютаго дѣ-
тоубійцу поруганнымъ. (Мѣ. 2,
7, 12).

Днесъ Дѣва рождаетъ Владыку внутри вертена.

Днесъ Владыка раждается яко младенецъ отъ Матере Дѣвы.

ВТОРЫЙ ИРМОСЪ. Любити
насъ яко безбѣдное страхомъ
любѣе молчаніе, любовію же
дѣво пѣсни ткати спротяженно
сложенныя, неудобно есть: но и
мати силу, елико есть произво-
леніе, даждь.

При страсть намъ удобѣе
хранити молчаніе, понеже сіе
безбѣдно есть, но и при любви,
Дѣво, слагати пѣсни стройныя
трудно: даруй же намъ, Мати,
и толику силу, елико (въ насъ)
усердіе есть.

Днесъ пастыріе видятъ Спаса, пеленами обвитаго и лежащаго
во яслехъ.

Днесъ неосязаемый Владыка рубищемъ пеленается, яко младенецъ.

Днесъ всяка тварь веселится и радуется, яко Христось роди-
ся отъ Дѣвы отроковицы.

Образы несвѣтлы, и сѣни при-
ведены, о мати чистая! видѣвши
слова нова являшагося отъ вратъ
заключенныхъ: мнящія же истин-
ную свѣтлость, достойно твою
благословимъ утробу.

О мати чистая Слова новаго,
являшагося изъ вратъ заклю-
ченныхъ! Видѣвши прообразы
неясны !и сѣни прешедшія, и
созерцающе истинную свѣтлость
достойно благословляемъ твое
чрево. (Іез. 44, 2. Лук. 1, 48).

Величай, душе моя, державу Божества тріипостаснаго и нераз-
дѣльнаго.

Величай, душе моя, избавльшую насъ отъ клятвы.

Желаніе получивше, и божія
пришествія христокрасніи лю-
діе сподобльшеся, нынѣ утѣша-
ются пакн бытіемъ, яко живо-

Христолубивіи людіе, полу-
чивше желаемое и сподобльшеся
Божія пришествія нынѣ про-
сятъ себѣ живоноснаго обновле-

носну *) благодать даеши дѣво нія. Пречистая Дѣва! дару!
 чистая, поклонитися славѣ. благодать поклонитися слав
 (Его).

*) *Примѣчаніе.* Яко живоноску по-греч. $\omega\varsigma \zeta\omega\omicron\tau\omicron\upsilon$ согласовано не с $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (благодать), а съ $\tau\eta\varsigma \pi\alpha\lambda\iota\gamma\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ (павныбіемъ). 'Ως имѣетъ здѣсь значеніе частицы, усиливающей значеніе имени прилагательнаго.

С В Ъ Т И Л Е Н Ъ.

Спасъ нашъ, Востокъ востоковъ посѣтилъ есть ны свыше, !
 мы, пребывающіи во тмѣ и сѣни, обрѣтохомъ истину, ибо от
 Дѣвы родися Господь.

* * *

ОВЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Замышль объ изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1902 году, редакція журнала приняла, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, и будетъ имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Восточный Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное христианское общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — истинной истины и человѣческой науки. Этими заветами почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и высшее покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преемника почившаго іерарха по святительской кathedrѣ. Соответственно съ этими журнала нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. **Отдѣлъ церковнаго.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изслѣденіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныя явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскаго.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія статьи о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азынскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природе челоѣка и во время азынства составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по десяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоятъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы исключительно по умеренной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. „Палство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ свихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 руб. съ пересылкою.
4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архiepiscopa Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Доволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1903 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салницъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

на освященіи Харьковскаго Народнаго Дома, 2-го февраля
1903 года.

Возлюбленные братья и сестры о Господѣ!

Общими нашими молитвами, вашими и насъ, служителей Божіихъ, получилъ освященіе свыше домъ сей, назначенный для просвѣщенія народа—сихъ меньшихъ братьевъ нашихъ—и для доставленія ему разумнаго употребленія своего досуга и правообразовательныхъ развлеченій. Въ древней Руси просвѣщеніе и воспитаніе народа находились исключительно въ рукахъ Церкви, которая, не преслѣдуя какихъ-либо заднихъ и постороннихъ цѣлей, старалась просвѣтитъ его умъ свѣтомъ истины вообще, а главнымъ образомъ—свѣтомъ истины евангельской, возвысить его нравы и характеръ, съ одной стороны, пробужденіемъ лучшихъ чувствъ человѣческой природы и направленіемъ воли къ христіанскимъ добродѣтелямъ, а съ другой—подавленіемъ въ немъ низшихъ звѣрскихъ инстинктовъ и искорененіемъ языческихъ пороковъ. Старалась также Церковь доставить народу и утѣшенія въ его сѣрой будничной жизни, но, разумѣется, въ этихъ утѣшеніяхъ она не выходила изъ свойственной ей религіозной сферы, ограничивая ихъ, въ противовѣсъ языческимъ подавляющимъ духъ и прищипывающимъ, возвышающимъ душу религіозными церемоніями, крестными ходами и т. п. Не смотря на неблагопріятныя политическія условія, въ которыхъ находилось наше отечество, за небольшими промежутками, почти все время своего существо-

ванія: удѣльные раздоры, татарское иго, смутное время, крѣпостное право, борьба со врагами за свою самостоятельность и самостоятельность родственныхъ намъ народовъ, Церковь успѣла сдѣлать для просвѣщенія народа и его воспитанія въ христіанскихъ понятіяхъ и чувствахъ весьма многое, хотя, разумѣется, далеко не все, ибо такое великое дѣло, какъ просвѣщеніе и перевоспитаніе многомилліоннаго народа, не можетъ совершиться вдругъ. Тѣмъ не менѣе изъ грубыхъ язычниковъ русскій народъ сталъ однимъ изъ христіаннѣйшихъ народовъ, преимущественно предъ другими народами *милостивцемъ*, народомъ *богоносцемъ*, а отечество наше изъ страны сѣни смертной стало *святою* Русью. Отдѣльныя враждующія между собою славянскія племена св. Церковь единствомъ религіозныхъ понятій и христіанскихъ чувствъ сплотила въ великій могучій народъ, который занялъ $\frac{1}{6}$ часть вселенной, предъ которымъ должны были преклониться грозные враги и съ политическою судьбою котораго добровольно соединились многія даже чуждыя по національности племена, уважая высоту христіанскаго характера русскаго народа и довѣряясь его христіанскому великодушію. Не быстро шло такое просвѣщеніе и воспитаніе народа въ добрыхъ христіанскихъ чувствахъ, но прочно.—Въ новой Руси, при усиленной погонѣ за вѣдшею культурою нашихъ западныхъ сосѣдей, вліяніе Церкви сначала признано было недостаточнымъ, а потомъ мало-по-малу почти и излишнимъ, и она ко времени царствованія блаженной памяти Царя-Миротворца почти совершенно была отстранена отъ просвѣщенія и воспитанія народа. Въ школахъ не только высшихъ и среднихъ, но даже и въ низшихъ предметахъ религіи отведено было самое послѣднее, второстепенное мѣсто. Въ значительной степени было умалено и воспитательное вліяніе Церкви даже съ церковной каеедры. Было, напримѣръ, время, когда представителямъ Церкви запрещено было учить народъ трезвости и возставать противъ пьянства, страшно развившагося послѣ отмѣны откуповъ... Къ счастью, слѣдствія сего отстраненія скоро были замѣчены. Великій Государь Александръ II вновь призвалъ Церковь къ ея исконной просвѣтительной дѣятельности. Но та рознь, которая уже успѣла образоваться у насъ вслѣдствіе отчужденія части общества отъ Церкви, а вмѣстѣ и отъ

основныхъ устоевъ нашего государственнаго организма, дала партіи, враждебной и Церкви, и государству. Эти партіи прекрасно поняли, что онѣ сами по себѣ, при своей сравнительно малочисленности, ничто, что вся сила заключается въ народѣ, этомъ основномъ тѣлѣ Церкви и государства, и что торжество ожидаетъ ту партію, которая успѣетъ привлечь на свою сторону народъ. Нужно ли говорить, что таковыя партіи образовала изъ себя значительная часть нашей, такъ называемой, интеллигенціи. Въ то время, какъ часть интеллигенціи, оставаясь вѣрною Церкви и главнымъ устоямъ нашего государственнаго государственнаго организма, старается придти на помощь Церкви, вновь призванной къ дѣлу христіанскаго просвѣщенія и воспитанія народа, другая часть ея, покончивъ съ исконными идеалами предковъ, оторвавшись отъ Иѣры во Христа и всего того, чѣмъ создано и возвысилось наше отечество, стремится, подъ заманчивымъ знаменемъ всеобщаго земнаго счастья и полной свободы, увести за собою и народъ въ дебри невѣрія, матеріализма и всеразрушающаго своеволю. Удобное и благовидное средство къ сему найдено въ просвѣщеніи народа чрезъ безрелигіозныя школы и читальни, тенденціозныя книжки, брошюры и газеты и чрезъ устройство таковыхъ же развлеченій для народа съ полнымъ пренебреженіемъ уставовъ Церкви, нарушеніемъ святости дней поста и праздниковъ. Громче и громче стали раздаваться голоса не только уже объ обидной терпимости Закона Божія въ школахъ, но и о полномъ изгнаніи изъ нихъ его, равно какъ и символовъ религіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ громогласнѣе становятся голоса объ упраздненіи власти, суда, собственности и даже семьи,—всего того, чѣмъ сильно всякое общество и государство. Крайняя часть этой партіи, перепягнувъ черезъ плечо Царя-Мученика и обогривъ руки въ крови. Помазанника Божія, не довольствуется уже болѣе или менѣе легальными способами просвѣщенія и воспитанія народа въ духѣ своихъ принциповъ, но подпольною крамольною литературою и самымъ беззастѣнчивымъ обманомъ домогается сразу сдвинуть народъ съ его тысячелѣтнихъ устоевъ, съ его пути мирнаго прогресса на путь анархіи. Что же изъ всего этого выйдетъ и выйдетъ? Разгромъ храмовъ (въ Курскѣ и Павлов-

кахъ), а выѣстъ и разгромъ собственности, ужасное своеволие и распущенность учащагося юношества, стачки и возмущенія рабочихъ... Но чего враги Церкви и государства достигли надъ небольшою еще частью русскаго народа, того хочется имъ достигнуть надъ всѣмъ народомъ. Такому сознательному сатанинскому стремленію вождей этого движенія и безсознательному стадному увлеченію сочувствующей имъ толпы, пока еще небольшой, необходимо противопоставить усиленные стремленія Церкви, ея служителей, а также друзей Церкви и отечества къ отраженію надвигающейся страшной бездны зла. Лучшимъ и испытаннымъ оружіемъ въ этой борьбѣ должно служить исконное, но забытое, было, нами оружіе наше—просвѣщеніе народа на началахъ православной вѣры нашей и, сообразное съ основными устоями нашей тысячелѣтной государственной жизни, воспитаніе народа въ добрыхъ религіозныхъ чувствахъ, въ преданности св. матери своей Церкви и любви къ отечеству. Какъ враги Церкви и государства орудіемъ борьбы своей избрали организованіе безрелигіозныхъ школъ и читаленъ, изданіе тенденціозныхъ книгъ и газетъ, устройство для народа развлеченій, отрывающихъ его отъ церковнаго уклада жизни; такъ и друзья Церкви и отечества должны взяться за подобное же оружіе, но направленное противъ матеріализма, невѣрія, безцерковности, анархіи и своеволія, т. е. устраивать школы съ образованіемъ, основаннымъ на незыблемомъ фундаментѣ религіи, читальни съ подборомъ книгъ и періодическихъ изданій въ духѣ и силѣ евангельскаго откровенія, издавать книги, брошюры и газеты христіанскаго направленія, а также давать народу развлеченія, содѣйствующія Церкви въ ея воспитаніи въ народѣ христіанскихъ качествъ и добрыхъ чувствъ, но не отрывающихъ его отъ нея и участія въ ея богослуженіяхъ и торжествахъ.—Таковымъ задачамъ, по мысли правительства, должны удовлетворять созидаемые для народа такъ называемые Народные Дома, совмѣщающіе въ себѣ разнообразныя и просвѣтительныя и воспитательныя учрежденія. Эти дома ввѣряются въ руки интеллигенціи, оставшейся вѣрною православной Церкви и основнымъ устоямъ нашей государственной жизни, въ надеждѣ, что дома эти съ своими учрежденіями явятся могучимъ ору-

дѣль борьбы съ надвигающеюся на насъ мутною волною по-
вѣшнаго язычества съ его спутниками—языческою распущен-
ностью и своеволиемъ, съ его кличемъ „хлѣба (разумѣется,
дароваго) и зрѣлищъ (разумѣется, затрагивающихъ низшіе
инстинкты человѣческой природы)“ и съ его грозными граду-
щими послѣдствіями—разложеніемъ нашего дорогого отечества,
обращеніемъ его въ легкую добычу внутреннихъ и внѣшнихъ
враговъ.

Открытіе этого Народнаго Дома его устроители и учреди-
тели предварили благословеніемъ Церкви. Это обстоятельство
указываетъ на то, что они принадлежатъ, дѣйствительно, къ
той части интеллигенціи, которая, не увлекаясь ни мишурою
выставленныхъ на знамени вождей другой части ея идеаловъ,
ни стадностью толпы, окружающей это обманчивое знамя,
крѣпко держится вѣры своихъ отцовъ, сплотившей насъ въ мо-
гущественное государство, и тѣхъ устоевъ, на которыхъ оно
создалось и крѣпко еще держится теперь; что они намѣрены
идти на служеніе меньшимъ братьямъ своимъ въ дѣлѣ ихъ
просвѣщенія и воспитанія рука объ руку съ Церковью, не
нарушая ея уставовъ и порядковъ, не оскорбляя того, что въ
глазахъ народа является неприкосновенною святынею. Въ этомъ
единеніи съ Церковью мы видимъ залогъ плодотворности ра-
боты учредителей дома сего, и на такую, именно, работу при-
зываемъ благословеніе Божіе. За симъ наша молитва о томъ,
чтобы руководители сего дома и его учреждений и впредь
всегда состояли изъ вѣрныхъ сыновъ Церкви и отечества,
чтобы въ ихъ среду, подъ видомъ и флагомъ радѣтелей на-
роднаго блага, не проникли какъ либо хищные волки въ
овечьей одеждѣ, и чтобы Народный Домъ изъ друга Церкви
и отечества не обратился, такимъ образомъ, въ очагъ враговъ
ихъ. Да спасетъ насъ Господь отъ таковой язвы!—Итакъ,
призываю благословеніе Божіе на домъ сей, его устроителей,
учредителей и ихъ нелегкіе и самоотверженные труды, на
будущихъ его посѣтителей. Да служить онъ навсѣгда распад-
никомъ христіанской вѣры, истины и добра, союзникомъ
Церкви, другомъ отечества! Аминь.

Епископъ Стефанъ.

ВЗГЛЯДЫ ПЕССИМИСТИЧЕСКИХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ ШОПЕНГАУЭРА И ГАРТМАНА НА РЕЛИГІЮ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(Продолженіе *).

Прежде всего мы должны замѣтить, что если бы взглядъ Шопенгауэра на религію не принадлежалъ такому популярному и выдающемуся мыслителю, какъ Шопенгауэръ, то о немъ, совершенно ничего не слѣдовало бы и говорить. Сознаемся, что въ данномъ случаѣ мы преклонились предъ именемъ, авторитетомъ, популярностію. Каждый, знакомый только съ общимъ міровоззрѣніемъ Шопенгауэра даже по школьному учебнику, долженъ сказать: разъ Шопенгауэръ заговорилъ о религіи, то быть не можетъ, чтобы онъ не сказалъ объ ней чего-либо дѣльнаго, глубокомысленнаго или, по крайней мѣрѣ, *оригинальнаго*, новаго. И однако-же оказывается, что въ ученіи Шопенгауэра о религіи совершенно ничего нѣтъ дѣльнаго, глубокомысленнаго; ничего нѣтъ даже оригинальнаго и новаго.

По мнѣнію Шопенгауэра, религія вытекаетъ изъ метафизической потребности человѣка; она есть метафизика грубаго, простаго народа, аллегорически и мифологически разъясняющая ему высшій смыслъ жизни, т. е., — другими словами — она есть низшая ступень метафизическаго познанія. Вотъ основное положеніе Шопенгауэра. Но что же въ немъ оригинальнаго или новаго? Такъ учили еще древніе гностики; такъ училъ Спиноза; такъ училъ Гегель; такъ училъ Огюстъ Контъ. И

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 1

интересно вотъ что: Шопенгауэръ вообще съ презрѣніемъ относился къ Гегелю; онъ называлъ его часто „великимъ нѣмецкимъ *софистомъ*“. И вдругъ оказывается, что въ ученіи о религіи онъ почти буквально повторяетъ мысль этого „великаго нѣмецкаго *софиста*“: по Гегелю, религія есть знаніе въ представленіи, въ символѣ, въ обрядѣ; по Шопенгауэру, религія есть истина или знаніе въ аллегоріи, въ мифѣ. Разница есть, но—только въ словахъ, а не въ самомъ ученіи или познаніи. Ученіе „великаго нѣмецкаго софиста“ о религіи, какъ нижней ступени знанія, находилось, по крайней мѣрѣ, въ тѣсной органической связи со всею его философскою системою и вытекало изъ нея съ строго-логическою послѣдовательностію; ученіе Шопенгауэра о религіи можетъ быть связано съ его философскою системою только механически, такъ сказать,—блѣдными нитками. Но, быть можетъ, ученіе Шопенгауэра о религіи, хотя оно не оригинально и не самостоятельно, заключаетъ въ себѣ что-либо основательное, глубокомысленное или, по крайней мѣрѣ, способствующее разрѣшенію нашего вопроса? На этотъ вопросъ мы не считаемъ нужнымъ даже и отвѣчать здѣсь. При разборѣ ученія представителей натуралистической гипотезы, а затѣмъ—Гегеля и отчасти—Конта мы уже имѣли случай представить вполне основательныя доказательства той мысли, что религія не есть простое знаніе и что на нее нельзя смотрѣть, какъ на низшую ступень метафизическаго міровоззрѣнія, если не хотятъ понимать ее односторонне, такъ какъ границы ея, охватывающія и область чувства, и область жизненной дѣятельности несравненно шире, чѣмъ границы одного теоретическаго знанія, которое относится къ ней только какъ часть къ цѣлому.

Шопенгауэръ указываетъ на важное практическое значеніе религіи въ жизни и дѣятельности человѣка; но самъ же онъ при этомъ, какъ мы видѣли, сознается, что и это мнѣніе у него не оригинально, что раньше его оно было высказано Кантомъ, который полагалъ въ немъ и самую сущность религіи.

Шопенгауэръ признаетъ за религіею важное значеніе въ устроеніи и поддержаніи порядка жизни общественной и государственной; она даетъ силу законамъ, обуздываетъ народ-

ныя страсти, гарантирует повиновеніе власти. удерживаетъ народъ отъ грубаго проявленія внѣшняго насилія и отъ жестокостей и обезпечиваетъ права собственности. Но все это давнымъ давно было сказано раньше Шопенгауэра: на это значеніе религіи, начиная съ Критія, указывали всѣ защитники такъ называемой „политико-государственной гипотезы“; объ этомъ много говорилъ еще Гоббесъ, затѣмъ Вольтеръ и др.

Мы высоко цѣнимъ *философскій* умъ Шопенгауэра; кто не увлекался стройностію его системы, какъ она изложена въ его главномъ сочиненіи—„Міръ какъ воля и представленіе“? По логичности изложенія мыслей онъ былъ достойный ученикъ своего знаменитаго учителя—Канта. Но, къ сожалѣнію, мы должны сказать, что въ ученіи о сущности религіи мы не узнаемъ его... Насъ поражаетъ отсутствіе логической послѣдовательности мышленія и то множество противорѣчій, въ которыхъ самъ себя запуталъ Шопенгауэръ. Для доказательства сказаннаго мы отмѣтимъ здѣсь только нѣкоторые изъ его самопротиворѣчій. Ихъ будетъ, однако же, достаточно для нашей цѣли.

Сначала, какъ мы видѣли, сущность религіи Шопенгауэръ полагалъ только въ удовлетвореніи метафизической потребности человѣка: религія, говоритъ онъ, есть метафизика народа, уясняющая высшій смыслъ жизни. Но затѣмъ Шопенгауэръ сразу оставляетъ эту точку зрѣнія, дѣлаетъ непонятный логическій скачекъ и упорно признаетъ за религіею только одно практическое значеніе, въ которомъ уже полагаетъ и самую ея сущность: центръ тяжести безъ всякой, повидимому, нужды, безъ всякаго требованія здравой логики, изъ области чисто теоретической переносится въ область реально-практическую. Религія для Шопенгауэра (какъ раньше для Канта) есть только высоко развивающійся штандартъ права и закона; а какія фигуры изображены на этомъ штандартѣ, какими средствами поддерживаются въ народѣ это право и этотъ законъ—честными или безчестными, истиною или ложью,—для него это безразлично. Такое разсужденіе сдѣлало бы честь самому преданному ученику Лойолы; но оно недостойно не только философа, но и вообще честнаго человѣка.

Религія, по ученію Шопенгауэра, есть метафизика народа или точнѣе — низшая ступень метафизическаго познанія. Кажется бы, логически нужно заключать далѣе такъ, что съ появленіемъ высшей ступени метафизическаго знанія, религія, какъ только низшая ступень этого знанія должна бы быть уничтожена и замѣнена высшею ступенью или философіею въ собственномъ смыслѣ. Эта замѣна, конечно, должна произойти не сразу, а постепенно, съ одной стороны по мѣрѣ появленія высшей ступени метафизическаго знанія, а съ другой стороны по мѣрѣ умственнаго развитія народа, по мѣрѣ усиленія его пониманія. Такимъ образомъ религія, какъ метафизика народа, постоянно должна уменьшаться въ своемъ объемѣ. Такъ, по Шопенгауэру, повидимому, и есть въ дѣйствительности: раньше религія была лѣсомъ, за которымъ могли укрываться цѣлыя войска, а теперь, послѣ большихъ порубокъ, она превратилась лишь въ простой кустъ, за которымъ могутъ спрятаться только нѣсколько плутовъ. Кажалось бы, что тѣ интеллигентные люди, которые производили и производятъ въ религіи эти „порубки“, имѣютъ полное право на вѣчную благодарность не только современниковъ, но и всѣхъ позднѣйшихъ поколѣній. Вѣдь они ведутъ борьбу и уничтожаютъ, даже съ точки зрѣнія Шопенгауэра, не просто низшую степень метафизическаго знанія, но знаніе вредное, неистинное, ложное. Тѣмъ не менѣе Шопенгауэръ не требуетъ совершеннаго уничтоженія религіи; онъ терпитъ ее и даже признаетъ ее необходимымъ факторомъ въ развитіи народной жизни. Ибо, по его словамъ, религія содержитъ въ себѣ истину, только истину въ одеждѣ аллегорій, *мифа*, т. е., *лжи*. Но развѣ истина подобна цѣломудренной женщинѣ стыдящейся обнажить себя предъ людьми? Вѣдь въ философій, какъ утверждаетъ и самъ Шопенгауэръ, истина представляется такою, какова она есть! Почему только въ религіи она должна прикрывать свою наготу грязнымъ и нищенскимъ одѣяніемъ аллегорій и мифа? Шопенгауэръ уподобляетъ религію Янусу или—лучше—Ямѣ, имѣющему двѣ головы—свѣтлую и мрачную; почему же онъ не позволяетъ охотно вызывающимся храбрецамъ срубить, по крайней мѣрѣ, мрачную голову этого бога? Чѣмъ объяснить это странное

противорѣчіе въ умѣ несомнѣнно выдающагося философскаго мыслителя? Мы можемъ представить только одно объясненіе хотя теоретически Шопенгауэръ и признавалъ сущностью религіи удовлетвореніе только одной метафизической потребности человѣка; но потомъ, ближе познакомившись съ дѣйствительною жизнію, онъ ясно увидѣлъ свою ошибку, понявъ, что область религіи не ограничивается одною догматикою, или, по его ученію, метафизическою потребностію человѣка, что она естъ живая сила, имѣющая столь важное практическое значеніе, что ея не въ состояніи замѣнить даже и философія. Шопенгауэръ хотѣлъ отдѣлаться уподобленіемъ религіи, какъ метафизики народа, гипотезамъ, принятымъ въ физикѣ объ электрическихъ токахъ и атомахъ; этихъ гипотезъ ученые не признаютъ истинными, однако же удачно пользуются ими для объясненія физическихъ явленій извѣстнаго порядка. Но сравненіе это должно быть признано только неудачнымъ; да оно не можетъ принести никакой пользы и Шопенгауэру. Дѣйствительно, ученые пользуются атомистическою теоріею и открыто сознаются, что они пользуются ею за неимѣніемъ ничего лучшаго, при чемъ высказываютъ свою готовность отказаться отъ этихъ самопротиворѣчивыхъ гипотезъ, если замѣнятъ ихъ имъ дадутъ что-либо лучшее и болѣе научное. Ничего подобнаго не можетъ сказать Шопенгауэръ о своей гипотезѣ. Если религія, какъ онъ утверждаетъ, естъ только народная метафизика, то у него было чѣмъ замѣнить ее—философіею; однако-же онъ энергично возстаетъ противъ подобнаго рода замѣны...

Переходимъ къ другимъ логическимъ скачкамъ и самопротиворѣчіямъ Шопенгауэра.

Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ требуетъ относиться къ религіи народа съ уваженіемъ и терпимостію. Онъ говоритъ устами своего Демофила непримиримому врагу религіи: „Вѣра каждаго священна для него; таковою же она должна быть также и для тебя!... Не обижайся на меня; но *смыяться* надъ религіею и неразумно, и несправедливо“. Что же послѣ этого сказать, когда тотъ же самый Шопенгауэръ въ той же самой книгѣ, лишь черезъ нѣсколько страницъ ея, начинается осу-

дѣятъ европейскія правительства за то, что они подъ страхомъ такого наказанія запрещаютъ *смѣяться* надъ религіею своихъ народовъ? Какъ возможно такое самопротиворѣчіе въ умѣ знаменитаго философа, — мы объяснить не въ силахъ...

Шопенгауэръ вполне основательно выясняетъ важное значеніе религіи для жизни государственной, указываетъ на нее какъ на опору государственнаго законодательства и твердое основаніе порядка жизни общественной. Судя по этому, можно было бы предполагать, что если онъ и заведетъ рѣчь о религіи, такъ чѣмъ либо изобрѣтеніи, то изобрѣтателями ея назоветъ, какъ нѣкоторые ихъ древнихъ, законодателей, народоправителей или философовъ. Вдругъ оказывается, что изобрѣтателями религіи, по мнѣнію Шопенгауэра, были—„попы“ съ ихъ откровеніями... Почему же именно они? Чтò побудило ихъ лгать и обманывать не отдѣльный только народъ, а все человѣчество? Что заставило ихъ хлопотать объ интересѣ другихъ лицъ—охранителей гражданскаго порядка и государственнаго законодательства? На этотъ вопросъ Шопенгауэръ прямого вопроса не даетъ; но изъ его мнѣнія, написаннаго на небольшомъ клочкѣ бумаги и найденнаго въ его кабинетѣ уже послѣ его смерти, о томъ, что „религія будто бы служитъ маскою для самыхъ гнусныхъ цѣлей“, можно думать, что онъ раздѣлялъ предположеніе древне-языческаго писателя Критія, которому трезвые мыслители уже давно отвыкли приписывать серьезное значеніе.

Наконецъ, въ приведенномъ разсужденіи Шопенгауэра о религіи, ея сущности и происхожденіи нельзя не обратить вниманія еще на одинъ странный логическій скачекъ философскаго мышленія. Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ признаетъ за религіею весьма важное значеніе для жизни общественной и государственной. Она поддерживаетъ законы, порядокъ, обуздываетъ дикія народныя страсти и т. д. „Она есть *единственное* средство указать и сдѣлать доступнымъ высшее значеніе жизни грубому чувству и неразвитому разсудку толпы“. Но, вдругъ, послѣ такого восхваленія достоинствъ религіи для народной жизни, тотъ же самый Шопенгауэръ утверждаетъ, что „всякая религія находится въ антагонизмѣ съ

культурою“, „что цивилизація стоитъ высоко среди христіанскихъ народовъ не потому, что ей благопріятствуетъ христіанство, а потому, что оно уже вымерло среди этихъ народовъ имѣеть мало вліянія на ихъ жизнь“ и т. д. Какое непонятное самопротиворѣчіе!..

Свою крайнюю враждебность къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности Шопенгауэръ выражаетъ и въ другихъ своихъ разсужденіяхъ и притомъ—въ самой рѣзкой формѣ и въ самыхъ яркихъ краскахъ. Онъ признаетъ религію крайне вредною силою въ жизни человѣчества. „Благоразумно ли проповѣдывать терпимость, даже кроткую пощаду тому ученію,—спрашиваетъ онъ,—которое есть сама нетерпимость и безсердечность? Я призываю во свидѣтельство суды надъ еретиками и инквизиціи, религіозныя войны и крестовые походы, чашу Сократа и костры Бруно и Ванини! А миновало ли это еще и теперь? Что можетъ болѣе стоять на пути истинному философскому стремленію, свободному изслѣдованію истины, этому благороднѣйшему призванію благороднѣйшаго человѣчества какъ не та обезпеченная договорами, пользующаяся у правительства монополіею метафизика, догматы которой напечатлѣваются въ каждой головѣ съ ранняго дѣтства такъ настойчиво, такъ глубоко, такъ твердо, что они дѣлаются неизгладимыми на всю жизнь,—черезъ что разъ навсегда поражается воспріимчивость здраваго разума у человѣка, навсегда подрывается и повреждается его и безъ того слабая способность къ самостоятельному мышленію и безпристрастному сужденію обо всемъ его окружающемъ“. Англичане, по мнѣнію Шопенгауэра, отъ того стали гадкимъ, безчестнымъ, своекорыстнымъ, безнравственнымъ и безсердечнымъ народомъ, что у нихъ обращается серьезное вниманіе на воспитаніе дѣтей. Въ виду этого Шопенгауэръ лишь радуется тому, что язычники противятся обращенію ихъ въ христіанство. „Подлинный отчетъ въ 21 томѣ Asiatic Journal отъ 1826 года показываетъ,—говоритъ онъ,—что послѣ многолѣтней дѣятельности миссіонеровъ во всей Индіи (въ которой однѣ англійскія колоніи имѣютъ 115 милліоновъ жителей) насчитывается только не болѣе 300 обращенцовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ признается, что эти христіан-

скіе обращенцы отличаются крайнею безнравственностію. Изъ столь многихъ миллионовъ и лишь 300 продажныхъ, подкупленныхъ душъ!“ „Послѣ этого, говоритъ Шопенгауэръ, христіанское миссіонерство является уже намъ не только верховомъ людскаго нахальства, дерзости и навязчивости, но и абсурда“.

Изъ сказаннаго, повидимому, можно сдѣлать только одно заключеніе: если религія, дѣйствительно, такъ вредна и гибельна для человѣчества, какъ представляетъ ее Шопенгауэръ, то ее нужно уничтожить, какъ и всякое другое зло. Но Шопенгауэръ, какъ мы видѣли, говоритъ совершенно иное: онъ не дозволяетъ ее замѣнять даже философіею, потому что она весьма полезна для человѣчества,—безъ нея невозможно правильное развитіе жизни, она облагораживаетъ грубыя сердца, обуздываетъ страсти, уясняетъ высшій смыслъ жизни и т. д. и т. д. И Шопенгауэръ цѣнитъ ее больше, чѣмъ ученые представители физики цѣнятъ свою атомистическую гипотезу или гипотезу электрическихъ токовъ!...

Указанныхъ самопротиворѣчій и логическихъ скачковъ мы считаемъ достаточнымъ для того, чтобы читатель могъ надлежащимъ образомъ судить о научныхъ достоинствахъ воззрѣнія Шопенгауэра на религію, ея сущности и происхожденіе.— Если у Шопенгауэра есть что либо заслуживающее серьезнаго вниманія, такъ это его указаніе на то, откуда происходитъ у человѣка потребность метафизическаго знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность религіозная, которую онъ, безъ всякаго достаточнаго основанія, отождествляетъ съ первою.

Какъ мы видѣли, источникомъ метафизическаго знанія Шопенгауэръ признаетъ особенное свойство нашего бытія. Знаніе о смерти и вмѣстѣ съ тѣмъ изученіе страданія и скорбей жизни, говоритъ Шопенгауэръ, есть то, что даетъ сильнѣйшій толчекъ къ философскому размышленію и къ метафизическому пониманію міра. Если бы наша жизнь была безвѣчною и безъ скорбей, то, быть можетъ, никому не пришло бы и въ голову спрашивать,—зачѣмъ существуетъ міръ и отчего онъ имѣетъ именно данное свойство, но все было бы внятно намъ само собою“.

Что вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи есть

одинъ изъ самыхъ важнѣйшихъ вопросовъ, на которыхъ оста-
навливается всякій мыслящій человѣкъ, и что отъ такого или
иного рѣшенія этого вопроса зависитъ *характеръ* какъ фило-
софскаго міровоззрѣнія, такъ и религіозныхъ вѣрованій чело-
вѣка,—это совершенно справедливо. Но что существующее въ
мірѣ зло—скорби и смерть—есть *единственная* и исключи-
тельная почва, на которой создается философія, а вмѣстѣ съ
нею и религія, такъ что „если бы наша жизнь была безко-
нечною и безъ скорбей“, то люди не имѣли бы ни философіи
ни религіи,—этого сказать нельзя. Такъ какъ человѣческому
духу, по природѣ, свойственно стремиться къ знанію, то спо-
собность эта, конечно, обнаружилась бы всегда, какъ только
внѣ его существовалъ бы объектъ познанія. Свойство объекта
есть уже предметъ дальнѣйшаго и второстепеннаго познанія
прежде же всего объектомъ нашего познанія, какъ эмпири-
ческаго, такъ и метафизическаго является внѣшній предметъ
въ своемъ непосредственномъ бытіи. Поэтому вопросъ о про-
исхожденіи бытія предмета раньше возбуждается въ нашемъ
сознаніи, чѣмъ вопросъ объ его свойствахъ и дальнѣйшей
судьбѣ. Такъ слѣдуетъ думать и по первоначальнымъ метафи-
зическимъ системамъ, которыя извѣстны исторіи развитія фи-
лософской мысли. Мы знаемъ, что вопросъ о *началѣ* бытія
міра интересовалъ уже Талеса и всѣхъ іонійцевъ; но чтобы
именно скорби житейскія и мысль о смерти заставили этихъ
мыслителей философствовать, этого мы ни откуда не знаемъ.
Вообще же нужно сказать, что у всѣхъ мыслителей вопросъ
о началѣ и происхожденіи бытія всегда стоитъ на первомъ
планѣ (особенно у дарвинистовъ, матеріалистовъ и панте-
истовъ) и ему посвящается больше вниманія, чѣмъ вопросу о
скорбяхъ міра и смерти.

Впрочемъ, въ настоящій разъ насъ больше интересуе-
тъ мнѣніе Шопенгауэра о томъ, будто бы только знаніе о смерти
и скорбяхъ дало поводъ человѣчеству создать свою религію.
Это мнѣніе раздѣляется всѣми пессимистическими философами;
а потому прежде чѣмъ разсматривать его съ цѣлію высказать
объ немъ свое сужденіе, мы считаемъ необходимымъ изложить
ученіе о сущности и происхожденіи религіи, предложенное

другимъ выдающимся пессимистическимъ философомъ, Эдуардомъ Гартманомъ.

Отъ мистиковъ, говоритъ Гартманъ, вышли религіозныя откровенія, отъ мистиковъ вышла и философія; мистика есть общій источникъ обоихъ. Вѣрно, что первоначально *страхъ* создалъ боговъ на землѣ, насколько страхъ первоначально привелъ въ движеніе фантазію мистическихъ головъ, но что они создали, то ихъ собственность, и страхъ въ этомъ не имѣлъ участія. Ибо когда первые боги стали существовать, тогда они далѣе рождались сами другъ отъ друга и страхъ не оказывалъ никакой услуги. Поэтому старое, столь высоко цѣнимое богословами утвержденіе о живущемъ въ человѣкѣ богосознаніи—не басня, хотя и существуютъ также совершенно безбожныя индивидуумы и народы, въ которыхъ то богосознаніе не обнаружилось; мистика есть наслѣдство отъ Адама, а ея дѣти суть представленія о богахъ и ихъ отношеніи къ человѣку. Какъ возвышенны и чисты были эти представленія уже въ весьма раннія времена, показываютъ намъ индійцы, которые собственно владѣли *implicite* всею исторіею философіи, но въ образной и неразвитой формѣ. Во всей исторіи философіи (говоритъ Гартманъ далѣе) я не усматриваю ничего другого, кромѣ пересаживанія мистически рожденнаго содержанія изъ формы образа или недоказаннаго утвержденія въ форму раціональной системы, для чего во всякомъ случаѣ часто требуется новая мистическая продукція отдѣльныхъ частей, которую только позже снова усматриваютъ въ старыхъ сочиненіяхъ. Естественнo, нѣтъ никакого чуда, что съ того момента, когда философія и религія отдѣляются одна отъ другой, обѣ онѣ отрицаютъ свое человѣческо-мистическое происхожденіе; первая старается доказать свои результаты какъ пріобрѣтенныя раціонально, послѣдняя какъ внѣшнія божественныя откровенія. Ибо пока мистикъ остается при своихъ результатахъ, не стараясь о раціональномъ обоснованіи ихъ, онъ еще не философъ, а становится таковымъ только чрезъ то, что предоставляетъ сознательному разуму его права; но это онъ сдѣлаетъ только тогда, когда отдастъ ему преимущество предъ мистикою, и тогда то онъ будетъ уже отрицать и забывать

мистическое происхожденіе своихъ выводовъ, что для него будетъ труднымъ при неясности образа ихъ происхожденія. Ес. напротивъ мистикъ мало думаетъ о сознательномъ разумѣ и отъ природы склоненъ къ фантастическому представленію, для своихъ выводовъ онъ будетъ искать только образно-символическаго выраженія, которое, естественно, всегда можетъ быти лишь случайнымъ и несовершеннымъ; но какъ скоро онъ или его преемники становятся неспособными понять идею, скрывающуюся за символами, и ее только признать истиннымъ, то они уже перестаютъ быть мистиками и становятся *религиозными*; такъ какъ они не могутъ ни мистически снова возродить своихъ символовъ, ни понять ихъ рационально, за ихъ истинность они должны сослаться на авторитетъ учредителей, а такъ какъ для столь важныхъ вещей человѣческіи авторитетъ является слишкомъ незначительнымъ и такъ какъ самъ учредитель уже сослался на божественныя откровенія, то истинность ихъ и сводится къ самому божественному авторитету. Такъ (говоритъ Гартманъ) происходятъ образы, которые составляютъ догматическое содержаніе религіи. Чѣмъ адекватнѣе символы по отношенію къ мистической идеѣ, тѣмъ чище и возвышеннѣе религія, но тѣмъ абстрактнѣе и ближе къ философіи должны быть также и символы, чѣмъ неадекватнѣе и чѣмъ болѣе чувственны они, тѣмъ болѣе религія погружается въ суевѣрное идолослуженіе и жреческую систему формулъ. Слѣдовательно, кто понимаетъ символы религіи только какъ символы и хочетъ постигнуть находящуюся за ними идею, тотъ выступаетъ изъ области религіи какъ таковой, которая требуетъ и должна требовать буквальной вѣры въ символы, и онъ становится мистикомъ; это—обыкновенный путь которымъ образуется мистицизмъ, когда свѣтлые умы не удовлетворяются исторически данною религіею и хотятъ постигнуть болѣе глубокія идеи, находящіяся позади ея символовъ. Мы видимъ теперь, какъ близко родственны между собою религія и мистицизмъ и какъ въ то же время они составляютъ нѣчто принципиально различное, а равно видимъ и то, почему каждая данная церковь должна быть враждебна мистикѣ“.

Итакъ, изъ сказаннаго видно, что Гартманъ вполне согла-
сѣлъ съ Шопенгауэромъ въ томъ, что религія и метафизика
истекаютъ изъ одного и того же источника и что первая есть
только низшая ступень послѣдней. Но что такое, по Гартману,
истина, изъ которой выходятъ какъ философія, такъ и рели-
гія? Оказывается, что на этотъ вопросъ отвѣтить не легко.

Слово „мистическій“, говоритъ Гартманъ, бываетъ въ устахъ
каждаго, каждый знаетъ имена знаменитыхъ мистиковъ, каж-
дый знаетъ примѣры мистическаго. И тѣмъ не менѣе только
немногіе понимаютъ это слово, значеніе котораго само
называется мистическимъ, и потому можетъ быть понято—
и то слабо—только тѣмъ, кто самъ носить въ себѣ мисти-
ческую жилку. Мы хотимъ сдѣлать попытку ближе подойти
къ сущности дѣла, разсмотрѣвъ различныя главныя явленія,
обнаруживавшіяся въ мистикѣ различныхъ временъ и индиви-
дуумовъ. У большей части мистиковъ мы находимъ отвраще-
ніе отъ дѣятельной жизни и увлеченіе квіэтистическимъ со-
жрцаніемъ,—даже стремленіе къ духовному и тѣлесному ни-
гилизму; но это не можетъ выражать сущность мистики, по-
тому что величайшій мистикъ въ мірѣ, Яковъ Бѣмъ, вель
правильно свое козаяство, усердно работалъ и воспитывалъ
своихъ дѣтей; другіе мистики настолько увлекались практи-
ческими интересами, что выступали мировыми реформаторами,
иные занимались теургіею и магіею, или практическою меди-
циною и естественными науками. Другой рядъ явленій при
высшей степени мистики составляютъ будто бы явленія тѣлес-
ныя, какъ корчи, эпилепсіи, экстазы, воображенія и ложныя
преобладающія идеи истерическихъ женщинъ и ипохондриче-
скихъ мужчинъ, видѣнія экстатическихъ или произвольно—
симбулическихъ лицъ. Всѣ они въ такой мѣрѣ носятъ на
себѣ характеръ тѣлесной болѣзни, что въ нихъ, конечно, не
можетъ состоять сущность мистицизма, хотя они также вы-
званы болѣею частію добровольнымъ постомъ, аскетизмомъ и
востанною концентраціею фантазіи на одномъ пунктѣ. Въ
исторіи мистики они производятъ тѣ прискорбныя явленія, на
которыя мы смотримъ съ состраданіемъ и теперь въ домахъ
умалишенныхъ; но испытывающія ихъ лица въ свое время

были боготворимы какъ пророки и были преслѣдуемы и умерщвляемы какъ мученики, таковы тѣ несчастные, которые, напр., выдавали себя за Христа (Исаія Штифель около 1600 г.) или даже за Бога Отца. Какъ на третій видъ мистики, указываютъ на аскетизмъ; онъ есть безсмысленное безуміе или болѣзненная похотливость, когда онъ не понимается какъ ионическая система, что однако же встрѣчается какъ среди индійскихъ и новоперсидскихъ, такъ и среди христіанскихъ аскетовъ. Само собою понятно, что въ аскетизмъ также не заключается мистика, такъ какъ съ одной стороны Шопенгауэръ представилъ доказательство, что можно быть совершенно здравымъ мыслителемъ и всетаки считать аскетизмъ единственно вѣрною системою, и такъ какъ съ другой стороны мистика столько же мирится съ самымъ необузданнымъ сладострастіемъ и неводержанностію, сколько и со строжайшимъ аскетизмомъ. Четвертый рядъ явленій въ исторіи мистики обозначаютъ встрѣчаемыя во всѣ времена чудеса пророковъ, святыхъ и маговъ. Единственно, что остается отъ этихъ сказаній послѣ умѣренно строгой критики, сводится къ исцѣленіямъ, которыя объясняются частію просто медицински, частію чрезъ сознательное или безсознательное магнетизированіе, частію чрезъ симпатическое воздѣйствіе, и входятъ въ рядъ естественныхъ законовъ, если только магически—симпатическое дѣйствіе чрезъ простую волю можно считать естественнымъ закономъ^а.

„До сихъ поръ мы говорили о томъ,—продолжаетъ Гартманъ,—какъ мистики поступали и жили; теперь мы должны еще упомянуть, какимъ образомъ они говорили и писали. Здѣсь мы встрѣчаемся прежде всего съ образнымъ по—преимуществу способомъ выраженія, который отчасти гладокъ и простъ, но чаще—высокопарно—напыщенъ и нерѣдко фантастически—водянистъ какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Далѣе въ мистическихъ сочиненіяхъ мы видимъ съ одной стороны массу аллегорическихъ, произвольно—игривыхъ перетолкованій словъ (Библии, корана, другихъ писаній или сагъ) или обрядовъ (іудейскаго, магометанскаго, христіанскаго богослуженія), съ другой стороны—фантастически кривляющійся и

формалистически параллелизирующей схематизмъ ненаучной натурфилософіи (Альбертъ Великій, Парацельсъ и др. въ средніе вѣка; Шеллингъ, Окенъ, Стеффенсъ, Гегель—въ позднѣйшее время). Въ этихъ обоихъ по существу одинаковыхъ и только по предмету различныхъ явленіяхъ мы также не можемъ найти характеръ мистическаго; въ нихъ мы видимъ только свойственное человѣческому духу стремленіе систематизировать. Такимъ образомъ всѣ рассмотренныя до сихъ поръ явленія недостаточны для того, чтобы уяснить сущность мистическаго, хотя каждое изъ нихъ можетъ стать выраженіемъ мистической основы; тѣмъ не менѣе они суть только случайно надѣтое на мистика одѣяніе и въ другой разъ могутъ не имѣть съ мистикомъ ничего общаго. Слѣдовательно, дѣло идетъ теперь объ общемъ зернѣ и центрѣ всѣхъ этихъ явленій въ тѣхъ случаяхъ, когда мы разсматриваемъ ихъ объясненіе мистической основы. Мы очень ошиблись бы, если бы смотрѣли на религію какъ на это общее зерно; религія какъ простодушная вѣра въ откровеніе вовсе не есть явленіе мистическое, ибо что для меня стало *открытымъ* чрезъ авторитетъ, признанный мною вполне цѣннымъ,—что въ немъ должно быть для меня мистическимъ, пока я удовлетворяюсь просто этимъ *внѣшнимъ* откровеніемъ? А большаго не требуетъ религія. Но легко также видѣть далѣе, что есть мистика нерелигіознаго суевѣрія (напр. черная магія) или мистика самобоготворенія, противящаяся всѣмъ добрымъ и злымъ богамъ, или мистика нерелигіозной философіи, хотя опытъ показываетъ, что послѣдняя, по крайней мѣрѣ, охотно заключаетъ внѣшній союзъ съ позитивною религіею (напр. неоплатонизмъ). При всемъ томъ мы не хотимъ не видѣть, что религія есть то именно основаніе и почва (Grund und Boden), на которой легче всего и пышнѣе всего возрастаетъ мистика, но она ни въ какомъ случаѣ не есть единственное мѣсто ея произрастанія. Истинная мистика есть нѣчто глубоко лежащее во внутреннемъ существѣ человѣка, *само по себѣ здоровое*, но легко также и уклоняющееся въ болѣзненные отростки. Всѣ учредители религій и пророки объясняли, что свою мудрость они получили отъ Бога, что при сочиненіи своихъ трудовъ,

при произнесеніи своихъ рѣчей и при совершеніи своихъ чудесъ они были одушевляемы Божественнымъ духомъ, под руководствомъ Котораго и были составлены члены вѣры многихъ высокоразвитыхъ религій. Также и относительно болѣе позднихъ святыхъ, вводившихъ какое либо новое ученіе или образъ жизни и покаянія, думали, что изъ нихъ говоритъ не человѣкъ, но Божественный Духъ; такъ думали и они сами. Ближайшее доказательство представляетъ намъ Яковъ Бѣмъ „Я говорю предъ Богомъ, что я самъ не знаю, какъ у меня это происходитъ, я ничего также не знаю и о томъ, что я долженъ писать. Ибо когда я пишу, мнѣ диктуетъ Духъ въ великомъ, чудесномъ познаніи, что я открываю, не зная существую ли я въ этомъ мірѣ по своему духу, и меня это чрезвычайно радуетъ, потому что мнѣ дается твердое и точное познаніе, и чѣмъ болѣе я ищу, тѣмъ болѣе нахожу и все глубже и глубже, что я также открываю слишкомъ мало мое грѣшное лицо и считаю себя недостойнымъ касаться такой тайны, но духъ раскрываетъ мнѣ мое знамя и говоритъ: смотри, ты долженъ вѣчно жить въ немъ и будешь увѣнчанъ за то, что освобождаешь себя“. Равнымъ образомъ въ „Аврорѣ“ онъ даетъ совѣтъ своему читателю: „ты долженъ просить у Бога Его святого Духа. Ибо безъ Его просвѣщенія ты не уразумѣешь этихъ тайнъ, ибо это не духъ человѣка, рѣшившій то, что было рѣшено отъ начала. И этого не можетъ сдѣлать человѣкъ, ибо одинъ только Св. Духъ есть ключъ къ тому“. Такъ же мало, какъ онъ считаетъ возможнымъ для читателей, онъ самъ могъ понимать свои сочиненія, если бы его оставилъ духъ. Это непосредственное или мистическое знаніе здѣсь легко обнимается понятіемъ опыта, потому что въ дѣйствительномъ сознаніи оно *напередъ находится какъ данное* безъ возможности какого либо измѣненія со стороны воли“.

И такъ, что же такое, наконецъ, мистика, изъ которой религія происходитъ и къ которой она бываетъ враждебною, какъ ея болѣзненный отростокъ? На этотъ вопросъ, послѣ долгихъ разсужденій, Гартманъ отвѣчаетъ такъ: „Поелику сознаніе знаетъ, что изъ чувственного воспріятія прямо или непрямо оно не почерпнуло своего знанія, почему оно и проти-

встѣтъ ему какъ непосредственное знаніе, то оно могло произойти только чрезъ внушеніе изъ безсознательнаго, и мы понимаемъ такимъ образомъ сущность мистическаго: какъ *наполненіе сознанія содержаніемъ (чувство, мысль, стремленіе) чрезъ произвольное появленіе его изъ безсознательнаго*“.

Но что это такое—„наполненіе сознанія содержаніемъ чрезъ непосредственное появленіе его изъ безсознательнаго“? Въ сущности это есть то же самое, что Шопенгауэръ опредѣляетъ двумя словами: „метафизическая потребность“. Такимъ образомъ Гартманъ вполне согласенъ съ Шопенгауэромъ даже и въ разрѣшеніи вопроса: откуда происходитъ религія? Такое согласіе во взглядахъ между этими двумя мыслителями замѣчается и въ дальнѣйшихъ сужденіяхъ о религіи и ея сущности.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе булетъ).

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО
УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

(Продолженіе *).

Гарнакъ отрицаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Евангеліе охраняетъ и освящаетъ право и правовыя отношенія, и не согласенъ съ тѣми, которые считаютъ всякое право противнымъ духу евангельскаго ученія (Гр. Л. Толстой, со взглядами котораго знакомъ и считается проф. Гарнакъ). Говорить, будто Евангеліе освящаетъ все то, что въ данный моментъ считается людьми правомъ, порядкомъ, это значитъ издѣваться надъ евангельской проповѣдью. Доля правды второго мнѣнія заключается въ томъ, что Іисусъ отрицалъ право, поскольку оно соединено съ насиліемъ, неправдой, то право, которое, какъ тиранническій и кровавый рокъ, висѣло надъ Его народомъ. Но—въ этомъ опроверженіе второго мнѣнія—и для Іисуса идея права въ смыслѣ справедливаго издвоздаянія была не противной, а высокой, даже господствующей. Она присуща Самому Богу; Іисусъ и Его ученики примутъ участіе въ ея осуществленіи (S. 69—70). Что же касается „принужденія“ въ правѣ, то Гарнакъ полагаетъ, что любовь не отрицаетъ безусловнаго физическаго принужденія (S. 71).

Нерѣдко приходится слышать, еще Д. Ф. Штраусомъ высказанное, порицаніе Евангелія за то, что оно не имѣетъ никакого отношенія къ идеаламъ и прогрессу культурной дѣя-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 1.

тельности человѣчества. Гарнакъ находить этотъ упрекъ неустыжѣннымъ и несправедливымъ. Вѣдь, если бы Евангеліе имѣло связи съ культурой, то оно вмѣстѣ съ ней подлежало бы измѣненію и потеряло бы свое вѣчное и универсальное значеніе (76). Правда, культура представляетъ собою нѣчто очень цѣнное, но высшій идеалъ жизни лежитъ надъ ней, а не въ ней. Евангеліе говоритъ объ этомъ идеалѣ. Наконецъ, несомнѣнно, что Иисусъ имѣлъ ясное сознаніе объ агрессивномъ характерѣ своей проповѣди. Онъ говорилъ: „огонь пришелъ я возвести на землю; и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся“ (Лк. XII, 49). Евангеліе есть сила прогрессивная и необходимое условіе истиннаго прогресса (S. 76—78).

Особенно важными для пониманія взгляда проф. Гарнака на сущность христіанства представляются его соображенія на тему: Евангеліе и ученіе или вопросъ объ исповѣданіи вѣры (*nach dem Bekenntnis*).

Евангеліе, пишетъ этотъ ученый, не есть какое нибудь теоретическое ученіе, какая нибудь философія; оно является ученіемъ лишь постольку, поскольку учить о реальности Бога Отца. Евангеліе представляетъ собою радостную вѣсть, которая увѣряетъ насъ въ вѣчной жизни и научаетъ жизни истинной. Оно говоритъ о томъ, какъ цѣнна человѣческая душа, смиреніе, милосердіе, чистота, крестъ, какъ ничтожны и тщетны земныя блага и забота о нихъ. Что же иное можетъ означать на языкѣ Евангелія слово „исповѣдывать“, какъ не одно только—творить волю Бога въ увѣренности, что Онъ есть Отецъ и Мздовоздаятель (*Vergelter*). Ни о какомъ другомъ „исповѣданіи вѣры“ Иисусъ никогда не училъ. Если Онъ говоритъ: „кто исповѣдаетъ Меня предъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“ (Мѡ. X, 32), то разумѣтъ здѣсь слѣдованіе за Нимъ, исповѣданіе, которое заключается въ настроеніи и дѣятельности. Ученіе Иисуса излагается тѣми, которые приписываютъ Евангелію требованіе какого то „христологическаго исповѣданія“, единственно правильнаго исповѣданія Самого Христа. О Христѣ мы можемъ мыслить и учить правильно тогда и постольку, когда и

поскольку мы желаемъ жить по Его Евангелію. Тѣмъ менѣе можно придавать значенія космологическому ученію Евангелія. Правда, оно связано съ извѣстными воззрѣніями на міръ и исторію, не имѣющими для нашего времени никакого значенія; но эту связь не должно считать неразрывной. Гарнакъ разрываетъ ее.

„Я пытался показать, заключаетъ проф. Гарнакъ свой очеркъ Евангельскаго ученія, что составляетъ въ Евангеліи существенные элементы, и эти элементы суть „внѣ временныя“ („Zeitlos“)“. Но не они только таковы; внѣвремененъ и „человѣкъ“, къ которому обращается Евангеліе, т. е. человѣкъ, поскольку онъ всегда, вопреки всякому процессу развитія, остается однимъ и тѣмъ же по своей внутренней конституціи и основнымъ отношеніямъ къ внѣшнему міру“ (S. 92, 93, 94). Я не сомнѣваюсь, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что Основатель христіанства имѣлъ предъ очами „человѣка“, какъ онъ всегда остается однимъ и тѣмъ же въ своей сущности, движется ли онъ по восходящей или нисходящей линіи, находится ли онъ въ богатствѣ или бѣдности, будетъ ли онъ слабъ или силенъ духомъ (S. 11. Также: S. 79). Человѣку въ его глубочайшей, неизмѣнной сущности Евангеліе возвѣщаетъ высшую и простую истину о вѣчной жизни во времени, въ силѣ и предъ очами Бога (S. 5), о Богѣ Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души (S. 44). Въ этомъ заключается сущность христіанской религіи, этимъ опредѣляется и тотъ фактъ, что Евангеліе стоитъ выше всякихъ земныхъ контрастовъ и условій временно-историческаго существованія (S. 11, 41). Можно было замѣтить, что такого рода черту Евангельскаго ученія Гарнакъ старался особенно выставить на видъ при изложеніи проповѣди Христа въ ея отношеніи къ важнѣйшимъ областямъ лично—общественной жизни.

По убѣжденію проф. Гарнака, всякая религія, точнѣе—религія вообще, касается также „человѣка“, поскольку онъ остается всегда равнымъ себѣ среди всякихъ перемѣнъ и развитія вещнаго міра (S. 5, 94). Подлинная сущность и цѣль такой религіи заключается въ томъ, „чтобы человѣкъ находилъ Бога, признавалъ Его своимъ Богомъ, дышалъ благого-

нѣиѣмъ къ Нему, надѣялся на Него и по силѣ этого проводить жизнь святую и блаженную¹⁾. Не можетъ быть сомнѣнїя въ томъ, что для Гарнака зерно христіанства и сущность естественной религіи вполне совпадаютъ. Какъ намъ уже извѣстно, онъ рѣшительно заявилъ, что Евангеліе есть сама религія (S. 41).

Мы ознакомились съ личностью Іисуса Христа и съ „сущностью“ Его Евангелія въ томъ видѣ, какъ ихъ изображаетъ пр.ф. Гарнакъ. Остается узнать, въ какомъ отношеніи, по мнѣнію этого ученаго стоятъ Спаситель къ возвѣщенному Имъ благовѣстію, занимаетъ ли Онъ въ Евангеліи какое-нибудь мѣсто?

Въ признаніи Іисуса Мессіей, говоритъ нашъ авторъ, для каждаго вѣрующаго іудея была дана внутренняя связь проповѣди Іисуса съ Его личностью: въ дѣятельности Мессіи Самъ Богъ приходитъ къ своему народу; Мессіи, который совершаетъ дѣло Божіе и возсѣдаетъ одесную Бога на облакахъ небесныхъ, подобаетъ божеское поклоненіе (Anbetung). Но Гарнаку представляется важнымъ знать, въ какое отношеніе къ своему Евангелію сталъ Самъ Христосъ? Евангеліе, отвѣчаетъ берлинскій ученый, исчерпывается тѣми признаками, которые мы указали въ прежнихъ лекціяхъ, и ничто чуждое не должно вставать между Богомъ и душой, душой и ея Богомъ, о непосредственномъ взаимоотношеніи которыхъ учить Іисусъ. Такимъ „чуждымъ“ Евангелію, по мнѣнію Гарнака, оказался бы Самъ Христосъ, если бы Онъ вздумалъ занять мѣсто въ Своемъ Евангеліи между Богомъ и душой. Но Іисусъ не претендуетъ на это. Онъ, наоборотъ, учить, что независимо отъ Него Самого можно найти истиннаго Бога и спасеніе въ законѣ и у пророковъ. Приточные мытарь и блудный сынъ, вдовица съ лептой ничего не знали о лицѣ Іисуса Христа, не знали никакой „христологіи“, и, однако, смиреніе принесло мытарю оправданіе. Перетолковывать что нибудь здѣсь значитъ повредить простотѣ и величію проповѣди Іисуса. Іисусъ общается людямъ благодать и милосердіе Бога и требуетъ отъ

1) Das Christentum und Geschichte. S. 11, 10. Сравн. W. Ch. S. 45. 27.

нихъ выбора: Богъ или Мамона, вѣчная жизнь или земная, душа или тѣло, смиреніе или самооправданіе, любовь или себялюбіе, истина или ложь. „Въ кругу этихъ вопросовъ все заключено“. Поэтому не будетъ ни парадоксомъ, ни „раціонализмомъ“ сказать то, что представляетъ собою несомнѣнный фактъ: „не Сынъ, но одинъ только Отецъ имѣетъ мѣсто (hinneingehört) въ Евангеліи, какъ Его возвѣстилъ Иисусъ“ (S. 90—91). Т. е., Спаситель не требовалъ отъ людей религіознаго отношенія къ Себѣ Самому.

Съ другой стороны: никто не знаетъ Отца такъ, какъ Иисусъ, и Онъ приноситъ это знаніе другимъ людямъ; тѣмъ самымъ онъ оказываетъ и „многимъ“ неоцѣненную услугу. Онъ ведетъ ихъ къ Богу не словомъ только, но еще болѣе тѣмъ, что Онъ есть и что дѣлаетъ, тѣмъ, что страдаетъ. Иисусъ знаетъ, что съ Нимъ наступаетъ новое время, когда „меньшіе“ дѣлаются большими, чѣмъ самые великіе прежнихъ временъ; Онъ знаетъ, что тысячи найдутъ въ Немъ Отца и обрѣтутъ жизнь; Онъ знаетъ Себя, какъ сѣятеля, посѣявшаго доброе сѣмя: Его нива, Его сѣмя, Его плодъ. И что теперь Онъ совершаетъ лично, то черезъ Его, смертью увѣчанную, жизнь останется рѣшающимъ и дѣйствующимъ фактомъ для будущаго времени. „Онъ есть путь къ Отцу, и Онъ есть отъ Отца поставленный Судія“. Огонь загорается отъ огня, личная жизнь отъ личной жизни, Христосъ имѣетъ мѣсто въ Евангеліи, но не какъ Его составная часть, а какъ личное осуществленіе и сила Евангелія, каковымъ Онъ всегда будетъ признаваться (S. 91—92).

Свои разсужденія объ отношеніи личности Иисуса къ Его благовѣстію проф. Гарнакъ заключаетъ слѣдующими словами: „изреченіе: „Я есмь Сынъ Божій“ Самимъ Иисусомъ не влагалось въ Евангеліе, и кто ставитъ его тамъ наравнѣ съ другими евангельскими изреченіями, тотъ привноситъ въ Евангеліе нѣчто постороннее“ (S. 92).

Существенное содержаніе самой интересной и важной части лекцій Адольфа Гарнака исчерпано. Изложены его методологическія, педагогическія соображенія и пониманіе „зерна“

христіанской религіи. Предъ нами открывается вторая часть чтеній проф. Гарнака о судьбахъ Евангелія въ исторіи. Наиболее важными представляются здѣсь, конечно, лекціи, посвященныя изображенію христіанства апостольскаго вѣка. Первые ученики Христа были тѣми людьми, которымъ было вручено Евангеліе, которые разнесли Его по всему міру и предали исторіи.

4. Изъ тѣснаго круга учениковъ, повѣствуетъ проф. Горнакъ, изъ общества тѣхъ двѣнадцати, которыхъ Иисусъ избралъ вокругъ Себя, образовалась община, церковь. Самъ Онъ не основывалъ церкви въ смыслѣ организованнаго богослужебнаго союза: Онъ былъ исключительно Учителемъ, апостолы были учениками; но тотъ фактъ, что кругъ учениковъ немедленно (Sofort) превратился въ церковь, имѣлъ для послѣдующей исторіи огромное значеніе. Характерными чертами этого союза, по мнѣнію Гарнака, были 1) признаніе Иисуса живымъ Господомъ, 2) дѣйствительное переживаніе религіи каждымъ членомъ общины, сознаніе живой связи съ Богомъ, 3) святая жизнь въ чистотѣ и братствѣ и въ ожиданіи скорого второго прішествія Христа (S. 96). Особеннаго вниманія заслуживаетъ первый элементъ религіознаго сознанія учениковъ Спасителя.

Иисусъ Христосъ—Господь. Въ этомъ исповѣданіи выражается прежде всего та мысль, что Иисусъ есть законополагающій учитель (der massgebende Lehrer), что Его слово должно быть закономъ жизни Его учениковъ, что они должны „блюсти вся, елика заповѣда имъ“. Но этимъ понятіе „Господь“ не исчерпывается. Христіанская первообщина (Urgemeinde) называла Иисуса своимъ Господомъ потому, что Онъ пожертвовалъ для нея своей жизнью, и потому, что она была убѣждена въ томъ, что Онъ, воскресши (auferweckt), возсѣдаетъ одесную Бога. Несомнѣнная историческая истина заключается въ томъ, что значеніе смерти и воскресенія Иисуса Христа было выдвинуто на первый планъ не ап. Павломъ, но что такое воззрѣніе до него было основнымъ въ кругу Христовыхъ учениковъ, какъ самъ апостолъ писалъ объ этомъ коринѣянамъ (I, XV. 9). Можно утверждать, что установившееся впоследствии

исповѣданіе и почитаніе Іисуса отсюда получило свое содержаніе, отсюда же развилась христологія (догматическое ученіе о природѣ Христа). Уже въ теченіе первыхъ двухъ христіанскихъ поколѣній объ Іисусѣ Христѣ было высказано все, что вообще люди могутъ сказать возвышеннаго. Его считали ожившимъ, прославляли, какъ воссѣдшаго одесную Отца, какъ побѣдителя смерти, какъ владыку жизни, какъ силу новаго бытія, какъ путь, истину и жизнь. Мессіанскія представленія позволяли возводить Іисуса на Престолъ Бога безъ вреда для монотеизма. Но что важнѣе всего (*vor allein*)—Его сознавали, какъ дѣйствительный принципъ личной жизни „не я живу, говоритъ апостолъ, но живетъ во мнѣ Христосъ“, Онъ есть моя жизнь, и чрезъ смерть соединиться съ нимъ есть благо. Здѣсь Гарнакъ не можетъ удержаться отъ изумленія предъ тѣмъ, какъ ученики Спасителя, которые вмѣстѣ съ нимъ пили, ѣли и видѣли Его, какъ человѣка, какъ они могли провозгласить Его не только великимъ пророкомъ и вѣстникомъ (*Offenbarer*) Бога, но и божественнымъ вождемъ исторіи, началомъ творенія Божія и внутренней силой новой жизни! Что вѣра въ смерть Христову, какъ въ жертву, и въ воскресеніе была основной въ христіанской первообщинѣ,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Штраусъ и Ф. Х. Бауръ признавали это (S. 97—98). Какъ проф. Гарнакъ объясняетъ и понимаетъ вѣру въ то и другое? Какое значеніе онъ приписываетъ ей?

Говоря о вѣрѣ въ смерть Іисуса, какъ въ жертву за людей и ихъ грѣхи, Гарнакъ указываетъ прежде всего на слѣдующій историческій фактъ: тѣ, которые смотрѣли на эту смерть, какъ на жертву, вскорѣ перестали приносить Богу какія бы то ни было кровавыя жертвы. Смерть Христа (въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія) положила конецъ кровавымъ жертвамъ въ исторіи религіи. Въ основѣ ихъ лежитъ нѣкоторая глубокая религіозная мысль (какъ это доказывается ихъ всеобщей распространенностью), и религіозная потребность, ведущая къ жертвамъ, нашла въ смерти Христа свое удовлетвореніе, а вмѣстѣ—свой конецъ. Сами древніе христіане указывали на такое значеніе голгоеской Жертвы (Евр. VII, 27, 28—S. 99). Они вѣрили еще въ спаси-

тельное, искупительное дѣйствіе этой Жертвы. Для выясненія смысла такой вѣры проф. Гарнакъ говоритъ: кто пристально всматривается въ исторію, тотъ видитъ, что страданія праведнаго и невиннаго приносятъ спасеніе людямъ, т. е., что только дѣянія самоотверженной любви двигаютъ человѣчество по пути совершенства и счастья. И люди съ тонко развитымъ нравственнымъ чувствомъ воспринимаютъ эти страданія, какъ страданія, понесенныя за и для нихъ. „Той грѣхъ наша ность и о насъ болѣзнуетъ“—этими словами Исаи говорили христіане объ Иисусѣ. На крестѣ же Иисуса человѣчество познало силу въ смерти сохраняющейся чистоты и любви такъ, что уже не можетъ этого забыть, и отсюда вступило въ новую эпоху развитія. Наконецъ, надобно имѣть въ виду неискоренимое убѣжденіе человѣчества въ томъ, что неправда и грѣхъ требуютъ возмездія, и что вездѣ, гдѣ страдаетъ праведникъ, совершается актъ очищающаго искупленія. Эти мысли изначала возбуждались смертью Христа и сложились въ убѣжденіе, что Иисусъ своими страданіями и смертью сдѣлалъ нѣчто решающее (etwas Entscheidendes) и что Онъ сдѣлалъ это для насъ“ (für uns). „Если мы, пишетъ Гарнакъ, присоединимъ къ сказанному, что Иисусъ Самъ считалъ свою смерть служеніемъ, совершаемымъ „за многихъ“ (Мф. XX. 28), и что Онъ особенно торжественнымъ дѣйствіемъ установилъ для нея постоянное напоминаніе—я не вижу никакого основанія сомнѣваться въ этомъ фактѣ (т. е. въ фактѣ установленія Евхаристіи)—то мы поймемъ, какъ эта смерть, этотъ позоръ креста, могъ занять срединное мѣсто въ вѣрованіяхъ первыхъ христіанъ“.

Ученики исповѣдывали Иисуса Господомъ не потому только, что Онъ умеръ за грѣхъ, но еще потому, что Онъ воскресъ и живъ. Если бы преданіе о воскресеніи, разсуждаетъ Гарнакъ, утверждало, что умершее тѣло Христа ожило, то мы немедленно покончили бы съ нимъ (т. е. какъ съ совершенно невероятнымъ). Но дѣло обстоитъ не такъ. Новый Завѣтъ самъ имѣетъ различіе между пасхальной вѣстью о пустомъ гробѣ (Osterbotschaft von dem leeren Grabe) и явленіяхъ Иисуса съ одной стороны, и пасхальной вѣрой (въ Воскресшаго—Oster-

glauben),—съ другой. Наибольшее значеніе онъ придаетъ той вѣсти, но требуетъ вѣры въ воскресеніе и независимо отъ нея. Исторія Оомы рассказывается исключительно для того, чтобы подчеркнуть обязательность вѣры въ Воскресшаго, независимо отъ извѣстія о пустомъ гробѣ. „Блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе“ (Іоан. XX, 29). Ученики, шедшіе въ Эммаусъ, порицаются за то, что не имѣютъ вѣры въ воскресеніе, хотя до нихъ еще не дошла пасхальная вѣсть (Лук. XXIV. 13—33). Пасхальное извѣстіе (Osterbotschaft) рассказываетъ о чудесномъ событіи въ саду Іосифа аримаѣйскаго, чего не видѣлъ ни одинъ глазъ, о пустомъ гробѣ, въ который заглянуло нѣсколько женщинъ и учениковъ Іисуса, о явленіяхъ Господа въ прославленномъ видѣ, настолько преображеннаго, что Его не тотчасъ узнавали Его ученики, о рѣчахъ и дѣлахъ Воскресшаго. Нѣчто иное представляетъ собой пасхальная вѣра (Osterglaube). Она есть убѣжденіе въ побѣдѣ Распятаго надъ смертью, въ силѣ и правдѣ Божіей и въ продолжающейся жизни Того, кто „первороденъ во многихъ братіяхъ“ (Рим. VIII, 29). Эта вѣра можетъ имѣть свои основанія, независимыя отъ пасхальнаго извѣстія. Для ап. Павла такими основаніями были 1) убѣжденіе въ томъ, что Іисусъ есть второй Адамъ съ неба, 2) явленіе ему Сына на пути въ Дамаскъ. Правда, онъ зналъ и о пустомъ гробѣ, но и онъ, и другіе апостолы при- давали рѣшительный вѣсъ явленіямъ Господа. Однако, по извѣстіямъ Павла и Евангелій нельзя составить объ этихъ явленіяхъ сколь нибудь опредѣленнаго представленія. Въ виду этого, мы должны рѣшиться утвердить свою вѣру на такомъ сомнительномъ, шаткомъ основаніи, какъ пасхальная вѣсть, или отказаться отъ этой попытки, а вмѣстѣ—и отъ вѣры во внѣшнее, чувственное чудо Воскресенія. Проф. Гарнакъ выбираетъ второе, и относительно пустого гроба и явленій позволяетъ себѣ сказать только: „отъ этого гроба получила свое начало нерушимая вѣра въ побѣду надъ смертью и въ вѣчную жизнь“. Даже для первыхъ учениковъ Христа послѣднимъ основаніемъ вѣры въ „живого Господа“ было не извѣстіе о пустомъ гробѣ, а та сила, которая изъ Него исходила, которая казалась имъ болѣе мощной, чѣмъ смерть (S. 101—103).

Какъ распятый и воскресшій, Іисусъ былъ *Господомъ*“. Въ этомъ исповѣданіи выражалось все отношеніе къ Нему; но это сповѣданіе давало нестерпимое содержаніе для умозрѣнія и спекуляціи. Многообразное представленіе о Мессіи и всѣ ветхозавѣстные пророчества о Немъ вошли въ это понятіе: „Господь“. Но подробнаго церковнаго „ученія“ объ Іисусѣ еще не было: кто исповѣдывалъ Его Господомъ, тотъ принадлежалъ къ общинѣ“. Такъ заключилъ проф. Гарнакъ свои разсужденія объ основной религіозной идеѣ учениковъ Христа и первыхъ христіанъ (S. 103).

Что касается двухъ другихъ характерныхъ чертъ религіозной жизни христіанской общины—напряженнаго переживанія религіи, святости жизни въ любви, то въ описаніи ихъ Гарнакъ кратокъ и не даетъ ничего новаго. Такъ какъ, притомъ, оба эти элемента не относятся непосредственно къ существенному въ христіанствѣ, то намъ можно о нихъ и не говорить. Впрочемъ, нелишне замѣтить, что, по мнѣнію Гарнака, живое религіозное чувство первыхъ христіанъ не было стѣсняемо никакимъ культомъ, и что между душой и Богомъ не было никакихъ посредниковъ.

Христіанская религія съ только что охарактеризованнымъ содержаніемъ могла существовать въ рамкахъ іудейства и въ связи съ синагогой, какъ это сначала и было. Однако, уже самое содержаніе ея, развиваясь, должно было переступить эти рамки. Іисусъ исповѣдывался Господомъ не одного Израиля, но всего человѣчества; переживаніе непосредственной связи съ Богомъ дѣлало ненужнымъ древній культъ и священство; братскій союзъ превосходилъ всѣ другіе и обезцѣнивалъ ихъ. Здѣсь уже заключался смертный приговоръ надъ прежней религіей, и нуженъ былъ лишь смѣлый ударъ, чтобы привести его въ исполненіе. Въ противномъ случаѣ, старыя формы, традиціонныя ученіе и культъ, какъ это нерѣдко бывало въ исторіи религіи, могли заглушить сѣмя новой вѣры. Нуженъ былъ человѣкъ, который провозгласилъ бы, что ветхое упразднено и слѣдовать ему—грѣхъ. „Человѣкъ, который сдѣлалъ это, былъ ап. Павелъ, и въ этомъ дѣяніи заключается его всемірно—историческое величіе“.

„Блестящая“ личность ап. Павла и его міровое значеніе останавливаютъ на себѣ особенное и сочувственное вниманіе проф. Гарнака. Онъ рѣшительно отвергаетъ мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые считаютъ Павла извратителемъ Евангелія: они по недалковидности своей не могутъ видѣть дальше школьной учености, внѣшней оболочки великаго апостола. Последний, по убѣжденію берлинскаго историка, былъ человѣкомъ, понявшимъ ученіе и дѣло Іисуса, ставшимъ Его вѣрнымъ миссіонеромъ.

Величайшимъ дѣяніемъ ап. Павла было освобожденіе христіанской религіи изъ сферы религіи ветхозавѣтной. Онъ понималъ Евангеліе, какъ благовѣстіе о совершившемся искупленіи и уже наступившемъ спасеніи. Онъ проповѣдывалъ распятаго и воскресшаго Христа, который открылъ намъ доступъ къ Богу, принесъ правду и миръ. Евангеліе было для него новой вѣрой, устраняющей религію закона. Ап. Павелъ понималъ, что новая религія принадлежитъ „человѣку“, следовательно—всѣмъ людямъ, и въ этомъ убѣжденіи онъ вполне сознательно обратилъ свою проповѣдь къ язычникамъ, утверждая въ то же время, что іудейству пришелъ конецъ. Іудей по рожденію, фарисей по воспитанію, Павелъ выработалъ для Евангелія новый языкъ, на которомъ оно стало понятнымъ всѣмъ людямъ, чрезъ который оно вступило въ связь со всѣмъ духовнымъ капиталомъ человѣчества. Въ частности, относительно перваго и самаго главнаго пункта благовѣстія ап. Павла Гарнакъ словами Велльгаузена замѣчаетъ, что, благодаря особенно Павлу, Евангеліе Царствія превратилось въ Евангеліе объ Іисусѣ Христѣ, такъ что оно стало не пророчествомъ о царствѣ, а чрезъ Христа совершившимся исполненіемъ этого пророчества. Сообразно съ этимъ, спасеніе, какъ нѣчто будущее, стало спасеніемъ совершившимся и настоящимъ. Вопреки ожиданію, проф. Гарнакъ не обнаруживаетъ особеннаго изумленія предъ тѣмъ фактомъ, что люди, „въ душахъ которыхъ еще звучало каждое слово Учителя, въ воспоминаніи которыхъ еще жили конкретныя черты Его образа,— что эти вѣрные ученики признали проповѣдь (Павла)“ которая видимо въ важныхъ пунктахъ (in wichtigen Stücken)

уклонялась отъ первоначальнаго благовѣстія и означала собою ниспроверженіе религіи Израиля“. Берлинскій историкъ спѣшилъ высказать по этому поводу лишь свою любимую мысль. Здѣсь, по его мнѣнію, съ непрекаемой ясностью исторія показала, что составляетъ зерно и что—шелуху христіанской религіи. Шелухой была вся іудейская условность (Bedingtheit) проповѣди Іисуса, шелухой были и Его извѣстныя слова: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (Мѡ. XV, 24). Значитъ, ап. Павелъ, по представленію Гарнака, нисколько не повредилъ „зерна“ Евангелія—безусловнаго довѣрія къ Богу, Отцу Іисуса Христа, преданности Господу, вѣры въ отпущеніе грѣховъ, въ вѣчную жизнь, чистоты и братства,—когда превратилъ его въ универсальную религію и положилъ основаніе вселенской церкви.

Великимъ дѣяніемъ ап. Павла были устранены одни опасности и ограниченія въ христіанствѣ; но вмѣсто нихъ зародились другія ограниченія и опасности. Отвергнувъ іудейскія формы, христіанское общество принуждено было создать свои собственныя, такъ какъ оно не могло оставаться „бестѣлеснымъ“. Рядомъ съ внутренней стороною церкви явилась внѣшняя. Возникли: право, дисциплина, нормы богослуженія и ученія, и стали развиваться по ихъ собственной логикѣ. Здѣсь зародилась первая опасность возобладанія внѣшняго надъ внутреннимъ, такъ какъ всѣ эти формы склонны присвоивать себѣ цѣнность того дѣла, которому они только служатъ. Другая опасность крылась въ христологіи ап. Павла. Въ связи съ ученіемъ о крестной смерти и воскресеніи, и о томъ, что „Господь есть духъ“, спасеніе представляется у этого апостола уже совершившимся и неразрывно связаннымъ съ личностью и дѣломъ Искупителя. Естественно, у христіанъ должно было возникнуть желаніе, какъ можно точнѣе знать личность Спасителя и Его дѣло. А вмѣстѣ съ тѣмъ „правильное ученіе о Христѣ грозило сдѣлаться центральнымъ пунктомъ вѣры и извратить величіе и простоту (Schlichtheit) Евангелія“. Особенно важныя послѣдствія общала созданная на почвѣ месіанской догматики и впечатлѣній отъ Христа идея Павла о томъ, что не только Богъ былъ во Христѣ, но и самъ Хри-

стость обладалъ собственной небесной сущностью. У іудеевъ это представленіе не могло выйти изъ рамокъ мессіанской идеи; но у грековъ оно должно было породить новыя мысли. Съ ихъ точки зрѣнія, явленіе Христа само по себѣ, привнесеніе имъ божественной сущности въ этотъ міръ, должно имѣть значеніе главнаго дѣла, дѣла спасенія. Въ послѣдствіи такъ и случилось, добавляетъ проф. Гарнакъ (S. 116). Третья опасность грозила христіанской свободѣ со стороны ветхозавѣтныхъ св. книгъ, удержанныхъ церковью (S. 117—118).

5. Отрѣшившись отъ родной почвы іудейства, христіанская религія выступила на міровое поле греко-римскаго царства и обрекла себя на судьбу, полную крупныхъ превратностей. Рядъ чрезвычайно важныхъ измѣненій она пережила уже въ первый послѣ—апостольскій вѣкъ, совершивши, по выраженію проф. Гарнака, путь своего развитія въ католицизмъ (zum Katholizismus). Въ концѣ этого періода, т. е., около 200 г., мы видимъ, смотря глазами Гарнака, великое церковно-политическое общество (церковь), представляющее собою союзъ отдѣльныхъ общинъ, связанныхъ между собою закономъ вѣры (Lehrgesetz) и правилами взаимообщенія. „Правила вѣры“ вмѣщаютъ въ себѣ знанія метафизическія, космологическія, историческія. Наставленія Иисуса о святой жизни являются въ видѣ „правилъ дисциплины“. Культъ полонъ торжественныхъ обрядовъ. Выступаетъ различіе между мірянами и священниками, которымъ усвоается исключительное право совершать нѣкоторыя богослужебныя дѣйствія. Ихъ посредничество между Богомъ и людьми стало необходимымъ. Вообще, къ Богу можно приближаться только чрезъ посредство истиннаго ученія, опредѣленнаго порядка, священной книги. Живая вѣра кажется превратившейся въ исповѣданіе вѣры, преданность Христу—въ христологию, горячая надежда на царство Божіе—въ ученіе о безсмертіи, пророчество превратилось въ ученый экзегезъ и богословскую науку, носители Духа—въ клириковъ, братья—въ мірянъ, находящихся подъ опекой, чудеса и исцѣленія въ ничто или въ фокусы священниковъ (Priesterkunststücke), горячія молитвы—въ торжественные гимны, „духъ“—въ право и насиліе. „И этотъ чудовищный переворотъ совершился въ 120 лѣтъ“!

Первую причину такого печальнаго превращенія проф. Гарнакъ указываетъ въ оскудѣннн первоначальнаго религіознаго энтузіазма, послѣ того какъ большинство христіанъ стало христіанами не по личному обращенію, а по рожденію. Съ оскудѣніемъ же религіознаго воодушевленія немедленно возникаетъ религія закона и формъ (S. 123—125).

Вступивъ въ міръ греко-римской духовной культуры, Евангеліе необходимо должно было подвергнуться вліянію этой среды. Приливъ эллинизма, греческаго духа, въ христіанство и связь Евангелія съ нимъ представляются Гарнаку другимъ могучимъ факторомъ религіозно-церковнаго развитія. Около 130 года стала проникать въ христіанство религіозная философія грековъ. Черезъ сто лѣтъ (220—230) присоединяется вліяніе греческихъ мистерій и греческой цивилизаціи. Спустя же еще столѣтіе, эллинизмъ, не смотря на мѣры предосторожности, принимаемыя церковью, во всей своей полнотѣ, т. е., и съ миѳологіей и политеизмомъ, водворяется въ церкви и въ почитаніи святыхъ создаетъ христіанскую религію низшаго рода. На ряду со всѣмъ прочимъ произвела свое вліяніе на христіанство и греческая этика, богатая нравственнымъ опытомъ и имѣвшая монотеистическій характеръ.

Но наиболѣе чреватой послѣдствіями оказалась воспринятая церковью космологическая идея Логоса. Въ построеніи міровоззрѣнія греческая мысль восходила до понятія нѣкоторой дѣятельной центральной идеи, которая представлялась высшимъ принципомъ, объединяющимъ міръ, мысль и этику, и вмѣстѣ съ тѣмъ божествомъ, творящимъ и дѣятельнымъ въ отличіе отъ божества покоющагося. Въ началѣ второго вѣка эта идея Логоса была рѣшительно внесена въ христіанство апологетами, провозгласившими формулу: Логосъ есть Іисусъ Христосъ. Впрочемъ, и раньше апологетовъ древніе учителя иногда называли Христа Логосомъ; и одинъ изъ нихъ, Іоаннъ, высказалъ уже положеніе: Логосъ есть Христосъ. Однако, Іоаннъ не сдѣлалъ эту идею основой своего міросозерцанія: Логосъ былъ для него только предикатомъ. Теперь же выступаютъ учителя, бывшіе до своего обращенія ко Христу приверженцами платоно-стоической философіи, а потому сжившіе-

ся съ Логосомъ, какъ съ неотъемлемой принадлежностью умо-
зрѣнія. Они стали учить, что Иисусъ Христосъ былъ вопло-
щеніемъ Логоса, Который до Него открывался лишь динами-
чески, въ свойствахъ и дѣйствіяхъ (in Kraftwirkungen). Вне-
сеніе идеи Логоса въ Христово ученіе было величайшимъ со-
бытіемъ въ исторіи христіанства. Благодаря ему, на мѣсто
совершенно неяснаго для грековъ понятія „Мессія“ была по-
ставлена родная имъ идея Логоса, и колеблющаяся христо-
логія получила прочную форму; міровое значеніе Христа твер-
до установлено; Его полное тайны отношеніе къ Богу уясне-
но; міръ, разумъ и этика приведены къ единому принципу.
Отождествленіе Логоса со Христомъ повело христіанство къ
дальнѣйшему сближенію съ языческой философіей, къ обра-
щенію мыслящихъ грековъ въ Христову вѣру, а съ другой
стороны—открыло путь для множества новыхъ проблемъ
(S. 127). „Какое доказательство силы впечатлѣнія проповѣди
о Христѣ заключается въ томъ, восклицаетъ Гарнакъ, что
греческіе философы могли отождествить его съ Логосомъ! Не
было никакой исторической подготовки къ тому, чтобы кон-
статировать Его воплощеніе въ какой нибудь исторической
личности; никогда ни одному мыслящему іудею не приходило
на умъ отождествить Мессію съ Логосомъ, никогда, напр. у
Филона, не возникала такая мысль. Последняя придавала исто-
рическому факту метафизическое значеніе; она вводила въ
пространствѣ и времени явившуюся личность въ космологію и
философію религіи; выдѣляя же подобнымъ образомъ *одну* лич-
ность, она возводила *исторію вообще* на высоту мірового дви-
женія“ (S. 128). Среди печальныхъ слѣдствій провозглашенія
Христа Логосомъ Гарнакъ указываетъ на то, что оно съ осо-
бенной силой приковало вниманіе христіанъ къ спекуляціямъ
о лицѣ Иисуса, превратило Евангеліе въ религиозную фило-
софію, ослабило привязанность къ простой сущности благовѣстія.

Наконецъ, весьма много содѣйствовала каеволизациі церкви
ея борьба съ гностицизмомъ, съ опасностью „остраго эллини-
зировавія (akute Hellenisierung)“. „Борьба съ гностицизмомъ,
говоритъ проф. Гарнакъ, принудила церковь заключить свое
ученіе, свой культъ и свою дисциплину въ прочныя формы и

законы, и отлучать всякаго, кто не сталъ бы подчиняться имъ. Если подъ „каеолической“ разумѣть церковь догматическаго ученія и закона, то она возникла тогда, въ борьбѣ съ гностицизмомъ“ (S. 128—129).

„Каеолическая“ церковь спасла Христово благовѣстіе отъ опасности раствориться въ греко-восточной мудрости гностицизма и потерять самобытность, но спасла дорогой цѣной. Прежде всего пострадали свобода и самостоятельность въ религіи. Христіанинъ попалъ подъ опеку церкви и въ зависимость отъ клира, культа, догматовъ и „книги“. Острая эллинизация была предотвращена, но греческій взглядъ на религію, какъ на „ученіе“ *rag exellence*, и даже на ученіе, обнимающее собой всю область человѣческихъ знаній, сталъ все болѣе распространяться въ христіанской средѣ. Присоединивъ къ себѣ греческое философствованіе о Богѣ и мірѣ, Евангеліе ослабило значеніе своей сущности и подпало подъ „чудовищное отягощеніе“. Здѣсь получилъ начало интеллектуализмъ въ христіанствѣ. На мѣстѣ первоначальнаго союза братства и свободнаго богослуженія теперь возвышается „учрежденіе“ церкви. Возникло ученіе, будто этому учрежденію Духъ Христовъ вручилъ все, что нужно христіанину, и будто послѣдній во всей религіозной жизни зависитъ отъ церкви. Не подчиняться ей значитъ дѣлаться язычникомъ. Въ области морали въ это время замѣчается развитіе ригоризма и омірщенія.

Однако, подъ „чудовищнымъ отягощеніемъ“, наростимъ на Евангеліи во второмъ вѣкѣ, проф. Гарнакъ видитъ и „зерно“ Христова благовѣстія. Въ актахъ мучениковъ, въ общительныхъ письмахъ, даже въ твореніяхъ христіанскихъ философовъ, напр. Климента александрійскаго, выражается истинно христіанская вѣра, сильное и тонкое нравственное чувство. Если сравнить этого христіанскаго мыслителя съ его современникомъ, христіаниномъ другого направленія, Тертуліаномъ, то легко видѣть, что общее у нихъ обоихъ въ религіи есть то, что они узнали изъ Евангелія, даже—само Евангеліе. Наконецъ, безспорно и то, что наряду съ различными нравственными недостатками въ христіанскомъ обществѣ процвѣтали также и надежда на вѣчную жизнь, преданность Христу, само-

пожертвованіе и нравственная чистота. „Поистинѣ, эта древне-каеолическая церковь еще не заглушила собою Евангелія“—заключаетъ Гарнакъ свое описаніе каволизаціи христіанства (S. 130—135).

6. Древнекаеолическая единая церковь въ историческомъ ходѣ своего развитія распалась на два великихъ церковныхъ союза, изъ которыхъ каждый имѣлъ свою судьбу и свой особенный обликъ. Впослѣдствіи, на почвѣ римскаго католицизма явилось новое крупное религіозно-церковное образованіе—протестантизмъ. Вниманіе проф. Гарнака останавливается прежде всего на „христіанской религіи въ греческомъ католицизмѣ“. Здѣсь—какъ далѣе и относительно римскаго католицизма и протестантизма, его занимаютъ три вопроса: что совершила эта церковь, чѣмъ она характеризуется, какъ модифицировалось въ ней Евангеліе и какъ оно сохранилось?

Греческій католицизмъ, попросту—православная греко-восточная церковь, выполнилъ два крупныхъ дѣла. На всемъ обширномъ пространствѣ, какое охватило собою восточное православіе, оно положило конецъ язычеству и политеизму. Вмѣстѣ съ тѣмъ восточная церковь сумѣла настолько слиться съ тѣми народами, которыхъ она приняла въ свое лоно, что для нихъ религія и церковь стали національною святынею и защитою (палладіумомъ). „Посмотрите на грековъ, русскихъ, армянъ и проч.,—повсюду вы найдете, что церковь и народность здѣсь неотдѣлимы, и что одинъ элементъ существуетъ только въ другомъ и съ другимъ“ (S. 136). Особенно глубоко, по мнѣнію Гарнака, церковная проповѣдь о Вѣчномъ, о состраданіи и братской любви проникла въ сердце русскаго народа (S. 137).

Приступая къ характеристикѣ греческаго католицизма, А. Гарнакъ признается въ большой трудности отмѣтить главные черты такого сложнаго явленія. Однако, сознаніе трудности задачи не лишаетъ его обычной у протестантовъ смѣлости заявить, что восточная церковь по ея внѣшнему строенію, съ ея культомъ, обрядами, реликвіями, иконами, священниками, монахами, таинствами. есть порожденіе язычества. „Она, говоритъ Гарнакъ, является не христіанскимъ созданіемъ съ

греческимъ обликомъ, но греческимъ произведеніемъ съ христіанской оправой. Христіане перваго вѣка также бы вступили въ борьбу съ ней, какъ они боролись противъ культа „Magna Mater u Zeus Soter“ (S. 137—138). Процессъ эллинизациі восточной церкви происходилъ между III—VI вѣками и окончательно завершился въ VIII и IX вѣкахъ. Съ тѣхъ поръ въ греческомъ католицизмѣ царить полный покой, въ немъ не происходитъ никакихъ перемѣнъ, такъ что принявшіе его народы остаются при религіи VI столѣтія.

Ближайшимъ образомъ, характерной чертой для восточной церкви является ея вѣрность преданію. Преданіемъ же, по мнѣнію Гарнака, христіанская церковь считала все, что ей нужно было для приспособленія къ историческимъ обстоятельствамъ. Неукоснительная вѣрность „апостольскому“ преданію естественно соединилась здѣсь съ буквализмомъ и формализмомъ въ ученіи и жизни. Другимъ важнымъ свойствомъ греческаго католицизма была чрезвычайно высокая оцѣнка „ортодоксіи“, правовѣрія. Онъ самымъ точнымъ образомъ выработалъ и формулировалъ свое „православіе“, считаетъ его необходимымъ для спасенія и отлучаетъ отъ церкви всѣхъ иномыслящихъ, еретиковъ. Эту черту восточнаго католицизма Гарнакъ называетъ интеллектуализмомъ (S. 139—141, 142). И традиціонализмъ, и интеллектуализмъ считаются берлинскимъ историкомъ порожденіемъ языческаго духа; но въ содержаніи „ортодоксальнаго ученія“ онъ находитъ двѣ оригинальныя идеи—ученіе о твореніи міра и о богочеловѣчествѣ Спасителя. Первую изъ нихъ нашъ ученый цѣнитъ очень высоко, находя ее въполнѣ соотвѣтствующей Христову благовѣстію о Живомъ Богѣ. Въ ученіи о богочеловѣческой природѣ Искупителя и въ связанномъ съ нимъ догматѣ о Пресв. Троицѣ онъ видитъ сущность греко-восточной догматики. Сами же восточные христіане, говоритъ Гарнакъ, полагаютъ здѣсь сущность христіанской религіи и то „новое“, что она принесла міру (S. 143). Источнымъ пунктомъ въ выработкѣ ученія о богочеловѣчествѣ Искупителя послужила, по мнѣнію берлинскаго историка, идея Христа—Логоса. Однако, носитель Логоса могъ быть мыслимъ обладающимъ лишь полубожеской природой, и идея Логоса—

Христа только въ соединеніи съ особеннымъ представленіемъ о спасеніи могла породить ученіе о богочеловѣчествѣ Іисуса. Въ третьемъ вѣкѣ стало господствующимъ представленіе о спасеніи, какъ избавленіи отъ смерти и приобщеніи къ жизни Божества. Это представленіе, учить Гарнакъ, имѣло извѣстную точку опоры въ Евангеліи и поддержку въ богословіи ап. Павла, но въ той формѣ, въ какую оно теперь вылилось, оно чуждо и Христу, и Павлу, являясь произведеніемъ греческой мысли. Чисто греческимъ считаетъ Гарнакъ ученіе о смертности человѣка, какъ о злѣ и первопричинѣ всѣхъ золъ, ученіе о спасеніи отъ смерти, какъ „фармакологическомъ процессѣ (божественная природа вливается въ смертную природу и преобразуетъ ее), и отождествленіе вѣчной жизни съ обожествленіемъ. Такъ какъ, по этому представленію о спасеніи, необходимымъ условіемъ послѣдняго считается реальное привнесеніе божественнаго въ человѣческую природу, то оно естественно приводитъ къ мысли о томъ, что Спасителемъ долженъ быть Самъ Богъ, воплотившійся въ человѣкѣ. Въ силу этого, спасающій во Христѣ Логосъ долженъ быть Богомъ, а Самъ Христосъ—Богочеловѣкомъ. Отсюда объясняется та горячность, съ какой велись споры о лицѣ Спасителя, та строгость, съ какой охранялось ученіе объ Его Божествѣ и челѣчествѣ. Если Христосъ не Богочеловѣкъ, то спасеніе не совершено, и челѣчество пребываетъ во власти грѣха и смерти. Такъ разсуждали восточные христіане. Такого рода христологію и сотеріологію Гарнакъ считаетъ совершенно чуждыми духу греко-языческой философіи. Въ заслугу имъ нашъ ученый ставитъ то, что они предохранили Евангеліе отъ опасности раствориться въ греческой философіи, отгѣнили его абсолютный характеръ, соотвѣтствовали греческому представленію о спасеніи, и что самая эта сотеріологія имѣла для себя нѣкоторое основаніе въ Евангеліи. Тѣневую сторону греко-восточнаго ученія о Христѣ и спасеніи проф. Гарнакъ видитъ въ томъ, что ученіе о спасеніи, какъ обожествленіи смертной природы, стоитъ ниже истинно-христіанскаго (ist unterchristlich), такъ какъ нравственный элементъ имѣетъ здѣсь, въ лучшемъ случаѣ, при-

кладное значеніе, и что все ученіе о Христѣ не имѣетъ связи съ евангельскимъ Христомъ и даже удаляетъ человѣка отъ Него, замѣняя живой образъ Иисуса вымышленными теоретическими положеніями (S. 144—147).

Кромѣ традиціонализма и интеллектуализма, характернымъ для греко-восточной церкви Гарнакъ считаетъ ритуализмъ. Въ этой церкви, разсуждаетъ протестанскій богословъ, общеніе съ Богомъ совершается посредствомъ культа мистерій, посредствомъ тысячи различныхъ формулъ, знаковъ, изображеній, священнодѣйствій, которыя, въ случаѣ рачительнаго отношенія къ нимъ, будто бы сообщаютъ людямъ божественную благодать (S. 148).

Послѣ такихъ печальныхъ картинъ въ религіозно-церковной жизни христіанскаго Востока, взоръ проф. Гарнака съ нѣкоторой отрадой останавливается на восточномъ монашествѣ, которое, по признанію этого ученаго, въ продолженіе всей исторіи оказывало противодѣйствіе традиціонализму, интеллектуализму и ритуализму греческаго христіанства. Однако, и здѣсь Гарнакъ находитъ темное пятно: „омірщеніе“ все болѣе проникаетъ въ монастырскую жизнь и ослабляетъ ея строгость и духовность (S. 149—150).

Свою характеристику греко-восточнаго христіанства проф. Гарнакъ заканчиваетъ тѣмъ, чѣмъ и началъ ее, т. е. признаніемъ этого христіанства язычествомъ. По его убѣжденію, и традиціонализмъ, и интеллектуализмъ, и ритуализмъ, представляютъ собой порожденіе античнаго духа. Но подъ этой исторической скорлупой почтенный ученый усматриваетъ въ духовной жизни Востока и жезненное зерно Евангелія. Какъ бы то ни было, но греческая церковь вмѣстѣ съ человѣческими вымыслами всегда проповѣдывала и истинное Евангельское благовѣстіе и эта проповѣдь не осталась мертвой. Вѣра въ Бога, смиреніе, самоотверженіе, милосердіе—вотъ плоды, которые дала эта проповѣдь въ жизни восточныхъ христіанъ, и которые ясно указываютъ, что евангельскій свѣтъ здѣсь еще не потухъ (S. 150—152).

Другая великая христіанская церковь, римско-католическая, оказала міру, по мнѣнію проф. Гарнака, двѣ услуги. Во-пер-

выхъ, она воспитала романо-германскіе народы, и до XIV вѣка была ихъ вождемъ и матерью. Во вторыхъ, эта церковь сохранила въ западной Европѣ идею о самостоятельности религіи и церкви, не смотря на неоднократныя попытки государства къ всемогуществу въ духовной области (S. 153—154).

По основнымъ чертамъ своего облика западный католицизмъ имѣетъ много сходнаго съ католицизмомъ восточнымъ, на что указываетъ уже одинаковость названій. Традиціонализмъ, ортодоксія и ритуализмъ, говоритъ Гарнакъ, играютъ въ первомъ такую роль, какъ и во второмъ. То же надо сказать и о монашествѣ (S. 155). Особенности римскаго католицизма являются „латинскій элементъ въ смыслѣ римскаго всемірнаго государства (im Sinne des römischen Weltreichs) и августинизмъ (S. 155).

Уже въ началѣ III в. у западныхъ отцовъ возникаетъ мысль о томъ, что спасеніе даруется подѣ формою договора, при выполненіи опредѣленныхъ условій, какъ будто оно есть „*Salus legitima*“. Все содержаніе откровенія, какъ Библія, такъ и преданіе считается закономъ, „*lex*“; мистеріи суть таинства, обязательныя и сообщающія дары благодати; покаянная дисциплина представляется юридически опредѣленнымъ испытаніемъ; сама, наконецъ, церковь разсматривается, какъ правовой институтъ (*Rechtsanstalt*). Въ пятomъ вѣкѣ западно-римская имперія пала подѣ напоромъ варваровъ. Ея сокровища истинной вѣры, культуры, права, спаслись въ римской церкви. „Незамѣтно римская церковь выдвинулась на мѣсто римскаго государства; въ ней фактически продолжало жить это царство“. Несомнѣннымъ фактомъ является та истина, что римская церковь есть Евангеліемъ освященная древняя римская имперія. Она управляетъ народами, ея папы царствуютъ подобно Траяну и Марку Аврелію; на мѣсто Ромула и Рема стали Петръ и Павелъ, на мѣсто проконсуловъ—архіепископы; легионамъ соотвѣтствуютъ толпы священниковъ и монаховъ, императорскимъ тѣлохранителямъ—іезуиты“. Это вовсе не церковь, подобная евангелическимъ общинамъ или національнымъ церквамъ Востока, говоритъ Гарнакъ, это—политическое

построеніе, столь же величественное, какъ міровое государство (ein Weltreich), потому что представляетъ собой продолженіе римской имперіи“. Для римской церкви одинаково важно и проповѣдывать Евангеліе, и проавлять правительственную власть; ея девизъ: „Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat“ имѣетъ и духовный и политическій смыслъ. Обратившись въ земное царство, западная церковь должна была идти къ абсолютной монархіи папы и его непогрѣшимости, въ какъ непогрѣшимость въ земной теократіи означаетъ собой то же, что означаетъ полный суверинитетъ въ государствѣ. Папа сталъ выше традиціи, ортодоксіи и дисциплины; плалась возможность измѣнять и то, и другое, и третье“. Эта церковь, замѣчаетъ берлинскій историкъ, владѣетъ въ своей организаціи способностью приспосабливаться къ историческому ходу вещей, какъ ни одна другая: она остается всегда древней (или кажется таковой) и является всегда новой“ (S. 156—160).

Другой характерной особенностью римскаго христіанства является августинизмъ. Благочестіе и богословіе Августина, пишетъ Гарнакъ, представляютъ собою своеобразное возобновленіе павлиникіанскаго опыта и ученія о грѣхахъ и благодати, о виновности и оправданіи, о божественномъ предопредѣленіи и человѣческой несвободѣ. Религіозно-нравственную сущность августинизма Гарнакъ видитъ въ полной и сильной надеждами скорби о грѣхахъ (Getröstetes Sündenelend), и считаетъ ее истинно христіанской. Это настроеніе бл. Августинъ пережилъ въ такой полнотѣ и силѣ и сумѣлъ найти для него такое совершенное выраженіе, что, вотъ уже 1500 лѣтъ, западно-христіанскій міръ находится подъ вліяніемъ его могучаго духа. Такъ явилось въ римскомъ католицизмѣ удивительное сочетаніе противоположностей (complexio oppositorum): церковь ритуала, права, политики, мірскаго господства, и церковь, въ которой живетъ и дѣйствуетъ въ высшей степени индивидуальное, нѣжное, утонченное чувство грѣха и благодати (S. 160—162).

Окончательный приговоръ, произносимый Гарнакомъ надъ римскимъ католицизмомъ, сходенъ съ его отзывомъ о восточ-

номъ православіи. Этотъ ученый долженъ былъ назвать западную церковь порожденіемъ язычества уже въ силу ея сродства съ греческимъ христіанствомъ; но онъ клеймитъ ее этимъ названіемъ еще за то, что она представляетъ собой продолженіе римской имперіи, не имѣющей ничего общаго съ Евангеліемъ и даже противоположной ему (S. 163). Обиліе языческаго наслѣдія въ римскомъ католицизмѣ грозитъ ему внутреннимъ, духовнымъ банкротствомъ (S. 165—166). Впрочемъ, западная церковь въ ея монашествѣ, въ ея религіозныхъ союзахъ, благодаря, прежде всего, августинизму, владѣетъ глубокимъ и жизненнымъ элементомъ. Упованіе на Бога, смиреніе, увѣренность во спасеніи, самоотверженное служеніе людямъ, являются здѣсь плодами истинно Христова благовѣстія; котораго не могла окончательно одолѣть церковность (S. 166).

Въ болѣе привлекательныхъ краскахъ рисуется предъ взорами берлинскаго историка духовно вспоившее его, родное ему, лютеранское христіанство. Гарнакъ разсматриваетъ протестантизмъ въ отношеніи къ ученію о спасеніи,—какъ реформацию, и въ отношеніи къ церкви и ея авторитету,—какъ революцію. Какъ реформациа, протестантизмъ привелъ религію къ ней самой, поставивъ во главу угла Евангеліе и соотвѣтствующее ему религіозное переживаніе, свободныя отъ чуждыхъ придатковъ (S. 168). Религіозно-нравственная сущность лютеранства заключается, по мнѣнію Гарнака, въ твердой вѣрѣ въ Божіе милосердіе (S. 169). Въ связи съ этимъ протестантизмъ преобразовалъ и богосуженіе, сведя его къ слову Божію и молитвѣ (S. 170).

Какъ революція, протестантизмъ возсталъ противъ всей іерархической церковности, противъ всякаго формальнаго, внѣшняго авторитета въ религіи,—будь то авторитетъ соборовъ, іерархіи, церковнаго преданія,—противъ традиціонныхъ порядковъ богослуженія, противъ сакраментаризма, противъ аскетизма, какъ высшей нравственности (S. 173—175).

Ставя все это въ заслугу протестантизму, проф. Гарнакъ не обходитъ молчаніемъ темныхъ сторонъ реформаціоннаго

религіознаго движенія. Печальныя послѣдствія имѣла необходимость, въ силу которой протестантское религіозное общество организовалось въ видѣ государственной церкви (Staatskirche S. 179—180). Протестъ противъ римскаго ученія о спасеніи добрыми дѣлами давалъ поводы къ нравственной распущенности. Въ полномъ устраненіи монашества протестантизмъ также понесъ нѣкоторую утрату (S. 180—181). Наконецъ, не мало худого заключалось въ томъ, что протестантизмъ, не вполнѣ чистый отъ разной шелухи, принужденъ былъ отлиться въ прочныя формы (S. 181—182). Шелухой въ ученіи Лютера проф. Гарнакъ считаетъ ученіе о Пресв. Троицѣ, вочеловѣченіи и вообще догматы, какъ явные—де слѣды интеллектуализма. Этотъ послѣдній выразился еще въ томъ, что и въ лютеранствѣ признакомъ истинной церкви стали считать правое „ученіе“, православіе. Въ связи съ этимъ возникло печальное разграниченіе между теологами, пасторами и мірянами. Не нравится Гарнаку отсутствіе у Лютера полного произвола въ пониманіи Библии, его ученіе объ орудіяхъ благодати, о крещеніи, евхаристіи (S. 183—184). Въ развѣтѣ всѣхъ этихъ темныхъ сторонъ протестантизма проф. Гарнакъ видитъ серьезную опасность „каеолизаціи“ евангельскихъ церквей, т. е. превращенія ихъ въ церкви закона, догмы и церемоній. Въ жизни современной „евангелической церкви“ склонность къ каеолизаціи находитъ себѣ опору въ слабости народнаго религіознаго чувства, въ привязанности слабыхъ душъ къ авторитетамъ, въ государственной политикѣ (S. 185—186). Опасность „каеолизаціи“ протестантизма представляется Гарнаку настолько серьезной, что онъ нарочито предупреждалъ о ней нѣмецкое общество въ своемъ *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* (Leipzig. 1896).

Такъ какъ Гарнакъ видитъ въ лютеранствѣ „критическое возстановленіе“ (*kritische Reduction*) христіанства, то, понятно, что, на его взглядъ, Христово благовѣстіе сохраняется здѣсь въ болѣе чистомъ видѣ, чѣмъ гдѣ либо.

Въ заключеніе своихъ чтеній о сущности христіанства почтенный нѣмецкій ученый повторяетъ, что свѣтъ истин-

наго Евангелія не потухъ и въ украшенныхъ снаружи, но обветшавшихъ внутри, храмахъ греческой и римской церковей. А потому приглашаетъ онъ читателя: „смѣлуй впередъ! глубоко внизу, какъ бы въ подземельѣ, ты еще найдешь алтарь и его освященный, вѣчно горящій свѣтильникъ!“

Руководимые берлинскимъ богословомъ, мы прошли подъ сводами исторіи церкви и видѣли тамъ свѣтъ. Теперь постараемся разобраться въ вынесенныхъ изъ этой экскурсіи впечатлѣніяхъ и подумать о томъ, самый ли источникъ свѣта мы видѣли, или только отблескъ и свѣтъ солнца, которое стояло надъ сводами и не было замѣчено нашимъ путеводителемъ.

К. Григорьевъ.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

I.

Общій ходъ развитія рационалистическихъ теорій.

Съ начала XVIII вѣка, во всѣхъ государствахъ западной Европы обнаруживается значительный упадокъ вѣры. Невѣріе смѣло и дерзко начинаетъ поднимать свою голову. Бурный потокъ скептицизма постепенно растетъ и усиливается, покуда не заливаешь своими грозными волнами и валами почти весь европейскій материкъ.

Этотъ новѣйшій разливъ невѣрія подготовлялся исподоволь необычайнымъ умственнымъ движеніемъ, пробудившимся въ Европѣ со времени крестовыхъ походовъ и съ особою силою проявившимся въ эпоху „Renaissance“, или возрожденія наукъ и искусствъ (XIV—XV вв.). На зарѣ новыхъ временъ, со вступленіемъ человѣчества въ новую фазу своего развитія, въ его религіозномъ сознаніи происходитъ значительный переворотъ. Въ средніе вѣка, подъ гнетомъ безграничнаго деспотизма и вѣтерпимости римскихъ папъ, человѣческая мысль почти бездѣйствовала. Теперь она вдругъ какъ бы проснулась послѣ долгаго сна. Античный міръ, съ его дивными произведеніями науки, искусства и поэзіи, какъ бы вновь воскресаетъ изъ пыли вѣковъ. Мощные геніи классическаго міра: Платонъ и Аристотель дѣлаются идолами умовъ. И вотъ, подъ вліяніемъ крайностей въ увлеченіи классическою красотою языческаго міра, въ Европѣ развивается легкомысленное отношеніе, даже

презрѣніе къ христіанской вѣрѣ, и начинается разрушительная работа скептическаго раціонализма.

Извѣстно, что возрожденіе наукъ въ Италіи совершилось и укрѣпилось отдѣльно и независимо отъ христіанства. Изученіе классиковъ, которымъ наслаждались гуманисты, привело ихъ къ практическому язычеству. Прискорбныя послѣдствія такого образованія были очевидны уже въ эпоху реформаціи. Даже въ городѣ Римѣ священники насмѣхались надъ простосердечною вѣрою народной массы и богохульствовали на алтаряхъ. Самъ папа Левъ X хвалился ученостію и образованіемъ, въ которыхъ собственно не было ничего христіанскаго. А его секретарь, кардиналъ Бембо, настолько пренебрежительно относился къ Библии, что одному своему другу совѣтовалъ не читать посланій апостола Павла, чтобы не испортить свой стиль, другому же—предлагалъ оставить комментарий на посланіе къ римлянамъ, такъ какъ подобная работа дѣлаетъ чело-
вѣка слишкомъ тяжелымъ и серьезнымъ ¹⁾. Главѣ западнаго христіанства влагали въ уста кощунственное сужденіе о св. книгахъ Новаго Завѣта: „Сколько пользы принесла намъ сказка о Христѣ, это всѣмъ достаточно извѣстно“ ²⁾.

Затѣмъ въ XVI вѣкѣ вся Европа пришла въ движеніе подъ вліяніемъ болѣзненнаго религіознаго кризиса, т. е. реформаціи Лютера. Протестантскіе ученые и историки обыкновенно утверждаютъ, что реформація послужила громоотводомъ противъ распространенія невѣрія. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Нѣтъ! реформація только на время оживила религіозное чувство народовъ, только временно стушевала натискъ невѣрія противъ вѣры, приковавъ вниманіе западнаго міра къ церковнымъ вопросамъ. Но не успѣлъ еще охладѣть пылъ увлеченія реформаціонными идеями, какъ стало ясно, что протестантизмъ не только не возвратилъ западную Европу къ вселенской истинѣ первохристіанства, но былъ дальнѣйшимъ шагомъ къ удаленію отъ нея. Какія, въ самомъ дѣлѣ, были послѣдствія реформаціи Лютера? Утвержденіе безусловнаго

¹⁾ Bayle. Dictionary. Articulus Bembus.

²⁾ Roscoe. Leo X. II. 388, 488. Срав. Лютардъ. Апологія христіан. стр. 8. (С.-Петербургъ. 1892).

авторитета каждаго члена церковной общины, отрицаніе живого преданія церкви вселенской, ограниченіе источниковъ вѣры однимъ св. Писаніемъ, совершенный произволъ отдѣльныхъ лицъ въ области вѣры и пр. Не очевидно ли, что реформація Лютера въ самомъ существѣ своемъ была скрытымъ раціонализмомъ и рано или поздно должна была разрѣшиться раціонализмомъ открытымъ, какъ логическимъ завершеніемъ раціонализма перваго рода?

Самъ реформаторъ Виттенберга, при своей мистической настроенности, противопоставлялъ внутреннее, полное жизни отношеніе между Богомъ и человѣкомъ внѣшней обрядности католицизма. Въ дѣйствительности, однако, реформація ограничила сношеніе Бога съ человѣкомъ одной только Библіей, о которой заботится самъ Богъ и на которой Онъ покоится, какъ бы на нѣкоторомъ безжизненномъ сокровищѣ ¹⁾. Но появившійся въ Англіи и Франціи деизмъ разрушилъ и этотъ послѣдній мостъ между небомъ и землею. Деисты учили, что Богъ—Существо абсолютно-трансцендентное по отношенію къ міру, что Онъ—внѣ и выше міра, отдѣленъ отъ людей непродоходимою бездною и безконечно удаленъ отъ нихъ, такъ что никакого общенія между Богомъ и людьми нѣтъ и быть не можетъ.

Дальнѣйшій подрывъ высшаго значенія Библіи, какъ боговдохновеннаго первоисточника Божественнаго Откровенія, совершался постепенно, въ связи съ общимъ ходомъ развитія философіи XVIII вѣка. Такъ называемая философія „просвѣщенія“—хотя, конечно, ложно понятаго—имѣла своимъ естественнымъ послѣдствіемъ то, что появилась особаго рода теология, характерной чертой которой была замѣна *мистическаго* охраненія божественнаго содержанія и сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія *раціонально-историческимъ*. Такъ и должно было случиться въ вѣкъ просвѣщенія, которое лишало духъ человѣка свойственной ему мистической глубины и налагало на него свою печать. Но движеніе на этомъ остановиться не могло. Колесо, разъ оно приведено въ движеніе,

¹⁾ Formula consens. Canon I. „Wacht und ruht“.

катится дальше. Рано или поздно это движеніе должно было завершиться тѣмъ, что Писаніе было лишено своего сверхъестественнаго содержанія, вслѣдствіе ложнаго перетолкованія тайнъ христіанскаго ученія. Первоначально, конечно, сверхъестественное Откровеніе еще допускалось касательно такихъ истинъ, которыя не выходили изъ круга религіознаго теизма. Но потомъ стали допускать и въ этой области *умѣренный рачіонализмъ* теистическаго характера, или такъ называемый *формальный супранатурализмъ* (*Formalsupranaturalismus*). Этотъ умѣренный рачіонализмъ образовалъ мостъ къ *натуралистическому* перетолкованію, къ сомнѣнію и даже открытому отрицанію всякаго положительнаго Откровенія, вдохновенія, а боговдохновенности св. Писанія въ особенности. Здѣсь открывалась прямая дорога къ полному, или *вульгарному рачіонализму* (*rationalismus vulgaris*). Подъ вліяніемъ англійской, французской, нѣмецкой философіи, рачіонализмъ постепенно утрачиваетъ свой первоначальный теистическій характеръ. Онъ преобразуется или въ деизмъ вульгарнаго *волюндумства*, или въ деизмъ *высшаго стиля*, или въ религіозный *критицизмъ*, или, наконецъ, въ *спинозизмъ*, связанный съ теологіей. Въ Германіи въ это время господствовали идеи Землера, Михаелиса, Николаи, Реймаруса, Лессинга, Гердера, Канта, отголосками которыхъ были Рёръ, Вегшейдеръ, Бретшнейдеръ, Павлюсъ и другіе. Такимъ образомъ, мѣсто крайняго супранатурализма старо-протестанской ортодоксіи Герарда, Квешедта, Калова и др., которые слишкомъ неосторожно ограничивали человѣческое участіе св. писателей въ боговдохновенной работѣ, занялъ столь же неумѣренный натуратизмъ.

Старо-протестанскіе ортодоксалы придавали большое значеніе, въ качествѣ доказательства боговдохновенности, такъ называемому свидѣтельству св. Духа (*testimonium Spiritus Sancti*), которое понимали въ смыслѣ внутренняго мистическаго удостовѣренія божественнаго происхожденія Библии. Теперь это доказательство или совсѣмъ отвергалось, или понималось въ другомъ измѣненномъ смыслѣ, какъ чисто естественное подтвержденіе религіозныхъ истинъ для разума и чувства, какъ просто естественное духовное испытаніе ихъ облагораживаю-

щаго и освящающаго вліянія на христіанъ. Именно въ такомъ смыслѣ разсуждалъ, напр. Іоганнъ Давидъ Михаелисъ, профессоръ—оріенталистъ и экзегетъ геттингенскаго университета. „Поскольку“, говоритъ онъ, „я убѣжденъ въ истинѣ Божественнаго Откровенія и поскольку я испытывалъ всѣ возможныя доказательства ея, долженъ признаться, что во всей моей жизни никогда я не находилъ такого свидѣтельства Св. Духа, и даже въ Библии нѣтъ ни одного слова объ этомъ. Уже это глубокое молчаніе Библии должно показать тѣмъ, которые думаютъ, будто они чувствуютъ въ себѣ это внутреннее свидѣтельство, что ихъ чувство возбуждаетъ сомнѣніе. Притомъ же оно даже не достаточно, чтобы отличить каноническія книги отъ апокрифическихъ, такъ какъ иначе одни возрожденные христіане не имѣли бы объ этомъ различныя мнѣнія, сравнительно съ другими, тоже возрожденными. Итакъ, что же собственно оно можетъ подтверждать, когда не можетъ употребляться, въ качествѣ доказательства для другихъ. Иной можетъ имѣть такое чувство даже въ отношеніи къ ложной религіи. Коранъ, дѣйствительно, основываетъ на немъ свое мнимобожественное происхожденіе“ ¹⁾).

Съ теченіемъ времени, однако, когда половинчатый формально-супранатуралистическій раціонализмъ развился въ раціонализмъ вульгарный, было отвергнуто не только мистическое доказательство сверхъестественнаго происхожденія первоисточниковъ Божественнаго Откровенія, но и раціонально-историческое. Раціоналисты отвергли ученіе старой ортодоксіи, что самъ Богъ говоритъ намъ чрезъ слова пророковъ и апостоловъ, что Онъ есть верховный Авторъ св. Писанія. Конечно, не сразу раціоналисты XVIII вѣка осмѣлились напасть на подлинность и боговдохновенность библейскихъ книгъ. Но уже тогда сдѣланы были попытки и притомъ истинно-танта-

¹⁾ См. его Dogmatik. § 13. Seit 91—93. Aufl. 2. 1784. Михаелисъ признаетъ сверхъестественное Откровеніе, несомнѣнно, въ формально-супранатуралистическомъ смыслѣ (см. 196—197), точно такъ же, какъ и вдохновеніе Библии въ предметахъ вѣры и правоученія, но пытается оправдать ихъ изъ историческихъ основаній, особенно изъ общаній св. Духа апостоламъ самимъ Іисусомъ Христомъ (101).

ловы попытки поколебать достовѣрность Библии, съ помощью историко-критическаго метода, а посредствомъ искусственныхъ объясненій набросить тѣнь сомнѣнія на рассказы св. писателей о чудесныхъ событіяхъ Ветхаго и Новаго Завѣта и въ частности на божественное происхожденіе пророческихъ и апостольскихъ предсказаній.

Что же затѣмъ послѣдовало?—Когда раціонализмъ утратилъ форму умѣреннаго половинчатаго свободомыслія и превратился въ раціонализмъ вульгарный, тогда утрачена была вѣра не только въ божественное происхожденіе (*fides divina*), но просто въ человѣческую достовѣрность Слова Божія (*fides humana*). Тогда и ученіе о Богѣ, какъ первой и главной Причинѣ происхожденія св. книгъ, въ отличіе отъ св. писателей какъ причинъ второстепенныхъ, какъ бы перестало существовать для раціоналистовъ. Торжествуя свою побѣду надъ супранатуралистами, раціоналисты отвергли и всѣ доказательства сверхъестественнаго происхожденія св. Писанія, находящіяся въ самыхъ боговдохновенныхъ книгахъ, какъ внутренне-мистическія, такъ и виѣшне-историческія: они были объявлены или какъ совершенно недоказанныя, или какъ недѣйствительныя, или, наконецъ, какъ совершенно невозможныя.

II.

Теоріи деистовъ.

Начало къ нападеніямъ на Божественное Откровеніе вообще и боговдохновенность св. Писанія въ частности положено было въ Англіи *деистами*, которые мечтали замѣнить богооткровенную христіанскую религію естественною религіею разума. Отличительнымъ признакомъ ученія деистовъ было ограниченіе дѣятельности Бога однимъ твореніемъ міра и отрицаніе возможности живого общенія между Богомъ и человѣкомъ. Логическимъ и естественнымъ выводомъ изъ этого было отрицаніе дѣйствительности и самой возможности Божественнаго Откровенія, боговдохновенности св. Писанія, пророчества и чудъ. Появленію такого раціоналистическаго движенія въ Англіи способствовали слѣдующія причины: самый ходъ англійско-

реформаціи, имѣвшей болѣе политическую, чѣмъ религіозную основу, борьба епископализма и пуританизма, быстрое умноженіе сектъ методистовъ, индепендентовъ, эрастіанцевъ, квакеровъ, баптистовъ и др., наконецъ, самая государственная революція, закончившаяся низверженіемъ Стюартовъ (1688 г.).

Бъ числу причинъ, которыя способствовали успѣхамъ деизма въ Англіи и на континентѣ Европы, нужно отнести также *быстрое развитіе естественныхъ наукъ*. Тотъ вѣкъ, въ которомъ былъ открытъ законъ тяготѣнія и стоящій въ связи съ нимъ законъ движенія небесныхъ свѣтилъ, могъ, дѣйствительно, вообразить, что онъ достигъ вершины знанія, съ которой вся древность представлялась ему какъ бы лежащею внизу и погруженною въ глубокий мракъ. Быстрое распространеніе знаній, находившееся въ связи съ открытіемъ Америки и удивительными успѣхами астрономіи, разбило и разрушило весьма многія вѣрованія, основанныя на преданіяхъ. Люди думали, что прежніе вѣка столь глубоко погрузились въ ложныя представленія и мнѣнія, что, казалось, ложь была всеобщимъ общечеловѣческимъ явленіемъ. Начали все вновь изслѣдовать и вновь построить. Люди восхищались первыми глотками крѣпкаго напитка изъ чаши знаній. Они называли свое время „вѣкомъ разума и здраваго смысла“, „вѣкомъ опыта и изслѣдованія“. Настало время, когда наука объявила себя способной разрѣшить всѣ вопросы и даже критически оцѣнить все прошлое христіанской вѣры.

Было бы однако несправедливо утверждать только на основаніи того, что возраставшее развитіе естествознанія было причиною распространенія невѣрія, будто вѣра въ Божественное Откровеніе и естествознаніе вообще суть враги между собою, что они не могутъ жить въ искреннемъ мирѣ и согласіи. Примѣръ англійскаго естествоиспытателя и астронома *Исаака Ньютона*, возбуждающаго удивленіе сколько своею безпримѣрною скромностью, столько же удивительными открытіями, служить лучшимъ опроверженіемъ этой предзанятой мысли. Знаменитый ученый, съ благоговѣніемъ обнажавшій голову при одномъ произнесеніи имени Божія, хранилъ глубокую веру въ боговдохновенность св. Писанія, въ сверхъестественное

происхожденіе изложеннаго въ немъ Божественнаго Откровенія, въ дѣйствительность библейскихъ чудесъ и пророчествъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ сочиненіе Ньютона, содержащее въ себѣ толкованіе на книгу пророка Даніила и Апокалипсисъ, подъ заглавіемъ: „*Observation upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John 1733.*“

На образованіе отрицательныхъ ученій англійскихъ деистовъ о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи оказала значительное вліяніе также сенсуалистическая и матеріалистическая философія Гоббеса и Локка.

Взгляды Гоббеса (1588—1679) на библейское вдохновеніе, довольно, впрочемъ, неопредѣленные, близко стоятъ къ ученію Спинозы и во многихъ частяхъ даже совпадаютъ съ ними. Пророки, по ученію Гоббеса ¹⁾, суть божественные посланники, которые предсказывали будущее, обращались къ народу съ рѣчью во имя Бога, говорили подъ вліяніемъ вдохновенія безсвязно и какъ бы въ безуміи. Они испытывали то, что говорили народу, чрезъ жребій, голоса, сны и ангеловъ ²⁾. Но голоса, равно какъ и всѣ прочія знаменія Божественнаго присутствія, могли ими называться ангеломъ (*angelus dici possunt*), поскольку сны и другія знаменія—сверхъестественныя ³⁾. Чему пророки учили, отличается отъ внушенія естественнаго разума (*dictamen rationis naturalis*), такъ какъ это—положительные законы ⁴⁾. Вдохновеніе, происходящее отъ св. Духа, Гоббесъ опредѣляетъ, какъ божественную благодать и силу, посредствомъ которой Богъ неизвѣстнымъ для насъ способомъ руководитъ душами пророковъ, чтобы принести нравственную пользу ⁵⁾. О способѣ вліянія св. Духа на пророковъ Гоббесъ рассуждаетъ такъ: „Тамъ, гдѣ ап. Петръ сказалъ (2 Петр. 1, 21): „изрекали пророчества св. Божіи люди, будучи движимы Духомъ Святымъ“, подъ Духомъ Святымъ онъ разумѣетъ

¹⁾ Leviathan. Cap. 36 p. 195. 196.

²⁾ Ibidem p. 197.

³⁾ Leviathan. Cap. 36; p. 200: „Sed vox illa, ut et caetera omnia divinae praesentiae signa, angelus dici possunt, quae admodum somnia et caetera signa supernaturalia“.

⁴⁾ Ibidem. Cap. 3. p. 167.

⁵⁾ Cap. 34. pag. 189; cap. 36; p. 194.

голосъ Божій во снѣ или же въ сверхъестественномъ видѣніи“¹⁾. Весь авторитетъ пророковъ и св. Писанія основывается на принятіи ихъ народомъ²⁾. Изъ приведенныхъ сужденій Гоббеса можно видѣть, что его ученіе о библейскомъ вдохновеніи столько же неопредѣленно, какъ и самопротиворѣчиво.

Джонъ Локкъ (1632—1704), хотя и не высказывалъ себя явно деистомъ и даже пытался согласовать свои взгляды съ Библией, однако нерѣдко выражалъ отрицательныя сужденія о Божественномъ Откровеніи, содержащемся въ Библии. Такъ какъ Локкъ отвергалъ достовѣрность всякаго знанія, которое не основано на опытѣ, то онъ ограничивалъ область Откровенія только такими знаніями, которыя уже находятся въ духѣ человѣка. То, что видѣлъ ап. Павелъ на третьемъ небѣ, онъ могъ выразить только въ словахъ пророка Исаи: „не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человѣку“ (1 Кор. 2, 9; Исаія, 64, 4). Сообщение высшихъ истинъ возможно только въ первоначальномъ Откровеніи, но не въ такомъ, которое основано на Преданіи (традиціонномъ)³⁾. А такъ какъ Локкъ ставилъ Откровеніе, основанное на преданіи, ниже разума, то область непосредственного Откровенія оказалась крайне ограниченной.

Поэтому послѣдователи философіи Локка: *Лайнозъ*⁴⁾ въ своемъ сочиненіи „О непогрѣшимости человѣческаго разума“ 1725 и особенно *Коллинзъ* въ своемъ „Опытѣ примѣненія разума къ положеніямъ, очевидность которыхъ зависитъ отъ человѣческаго свидѣтельства“⁵⁾, уже прямо обращали идеи Локка противъ христіанства вообще и боговдохновеннаго слова Божія въ частности. Оба эти деиста выступаютъ ярыми защитниками того, что разумъ есть единственный и послѣдній критерій истины, а потому отвергли высшій авторитетъ св.

¹⁾ Ubi 5. Petrus (2 Pet. 1, 21) sic dixit... Spiritu S. inspirati locuti sunt sancti Dei homines, per Spiritum Sanct. intelligit vocem Dei in somnio vel visione supernaturali. См. сар. 34. р. 189; сар. 36. 197, 200.

²⁾ Сар. 40 р. 220; сар. 7, pag. 83; сар. 33. 182.

³⁾ Essay IV, 18. Срав. I. р. 180.

⁴⁾ Срав. Рождественскій, Христіан. аполог. Т. I. стр. 66. С. Петербургъ. 1893.

⁵⁾ См. также его сочин. „О свободномъ мышленіи“ 1714. „Объ основаніяхъ и доказат. христіан. религіи“. 1724.

Писанія. Коллинзъ особенно нападалъ на тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ содержатся рассказы о чудесахъ, пророчества или догматы, необъяснимые для разума, напр. догматъ о св. Троицѣ ¹⁾).

Дальнѣйшая исторія англійскаго деизма представляетъ жалкую картину грубой борьбы противъ христіанства и Библии. Лишенный научной серьезности нѣмецкихъ раціоналистовъ, англійскій деизмъ видѣлъ въ св. писателяхъ, напр. евангелистахъ, только простыхъ обманщиковъ, а въ ихъ трудахъ—простую ложь.

Болѣе ранніе представители деизма, напр. лордъ *Гербертъ Шербери* (1589—1648), высказывали свои отрицательные взгляды на первыхъ порахъ довольно осторожно, даже боязливо. Шербери ограничивалъ область боговдохновеннаго ученія только истинами бытія верховнаго Существа, посмертнаго воздаянія и правилами добродѣтельной жизни. Всѣ прочія истины, хотя и опредѣленно выраженные въ боговдохновенныхъ книгахъ, напр. ученіе о троичности Лицъ въ Богѣ, о наследственности грѣха, объ искупленіи, Шербери выключаетъ изъ ряда богооткровенныхъ. Самое понятіе Шербери объ Откровеніи—чисто субъективное. То Откровеніе, говоритъ онъ, которое принято другими, уже перестаетъ быть Откровеніемъ, а дѣлается Преданіемъ или даже исторіей (*quod tanquam revelatum ab aliis accipitur, non jam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est*). Если даже особенное Откровеніе и возбуждаетъ въ комъ-либо вѣру, то какимъ образомъ онъ можетъ сообщить свое убѣжденіе другимъ, если истинъ общеизвѣстныхъ и общепринятыхъ нѣтъ? ²⁾ Однако насколько упорно лордъ Гербертъ Шербери оспаривалъ истины Божественнаго Откровенія и вдохновенія, настолько же настойчиво указывалъ онъ на то, что ему было дано небесное знаменіе, которое послужило ему поводомъ къ изданію книги объ Откровеніи ³⁾).

¹⁾ См. напр. сочин. Коллинза „Объ истинномъ или буквальномуъ смыслѣ такъ называемыхъ пророчествъ. 1726, а также „Discours sur la liberté de penser“ Игнорируя пророчества, Коллинзъ видѣлъ въ св. книгахъ Ветхаго Завета одни типы и аллегоріи.

²⁾ De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a falso, pag. 284. 1656.

³⁾ Срав. G. Fr. N. Sonntag Doctrina inspirationis ejusque ratio historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 148.

За Шербери слѣдуетъ *Блонтъ* (1693): онъ извѣстенъ преимущественно нападеніемъ на боговдохновенные рассказы евангелистовъ о чудесахъ Иисуса Христа. По мнѣнію Блонта, подобные рассказы имѣютъ въ своемъ основаніи ложныя событія. Между чудесами Христа и чудесами Аполлонія Тіанскаго будто бы различія нѣтъ; да чудеса и вообще невозможны, такъ какъ противорѣчатъ разуму. При сужденіи о чудесныхъ разсказахъ, по Блонту, „вождемъ долженъ быть одинъ разумъ“ ¹⁾.

Джонъ Толандъ (1670—1722) учитъ, что христіанство есть чистая религія одного разума. Въ ней нѣтъ никакихъ тайнъ, которыя превышали бы разумъ. Единственное основаніе всѣхъ человѣческихъ знаній—это разумъ ²⁾. Библія, какъ Откровеніе, не потому истинна, что она откровенна, а поскольку согласна съ разумомъ. Кромѣ согласія съ разумомъ, никакихъ другихъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія быть не можетъ. Скажутъ, что само св. Писаніе говоритъ о своей боговдохновенности? Но вѣдь то же дѣлаетъ и Коранъ. Только содержаніе св. Писанія говоритъ о его высокомъ превосходствѣ. Согласіе новозавѣтныхъ рассказовъ съ прообразами и предсказаніями Ветхаго Завета имѣетъ значеніе только для іудеевъ. Съ жалкою самоувѣренностію Толандъ объявилъ многіе изъ библейскихъ рассказовъ Ветхаго Завета, особенно Пятюнжизія, вымышленными. Израильтяне будто бы были вовсе не евреи, а египтяне. Моисей, вѣроятно, былъ жрецомъ или царемъ Египта. Столбъ облачный—это обыкновенный бивачный огонь, подымавшійся на шестъ и пр. Взгляды Толанда имѣютъ значеніе въ исторіи деизма въ томъ отношеніи, что представляютъ переходную ступень къ воззрѣніямъ послѣдующихъ деистовъ, которые уже не довольствовались простымъ отрицаніемъ сверхъестественнаго элемента въ библейскихъ книгахъ, но и примѣняли къ нимъ мѣрку чистой религіи разума.

Юма Уолстонъ (1669—1731) извѣстенъ своимъ сочиненіемъ „Discourses of the mirades of our Saviour“. 1727. Въ немъ онъ нападаетъ на евангельскія повѣствованія о чудесахъ

¹⁾ См. его переводъ сочиненія Филострата о жизни Аполлонія Тіанскаго, 1680.

²⁾ Christianity not mysterious, Lond. 1702. p. 32. Противъ этого сочиненія въ одномъ 1760 г. было издано не менѣе пятидесяти четырехъ возраженій.

Исуса Христа, которыя выставляетъ, какъ невѣроятныя и невозможныя.

Матей Тиндаль (1656—1733) въ сочиненіи: „Христіанство такъ же древне, какъ міръ“¹⁾ пытался разрушить цѣлое зданіе богооткровенной религіи. Божественное Откровеніе, говорилъ онъ, по самому своему существу—невозможно. Всякая попытка доказать эту возможность не достигаетъ своей цѣли. Христосъ былъ только учителемъ естественной нравственности, и въ христіанствѣ только то истинно, что согласуется съ естественною религіею чистаго разума. Поскольку христіанство содержитъ въ себѣ истины естественнаго религіознаго сознанія, оно врождено человѣку. Свѣтъ природы вполне достаточенъ для религіозной жизни, и ничто другое не можетъ его восполнить или исправить. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія Тиндаля нѣтъ нужды въ Библии, какъ боговдохновенномъ первоисточникѣ истинной религіи.

Изъ послѣдующихъ деистовъ *Тома Моранъ* (1743) отличается наиболѣе крайними нападками на Библію и фанатическою критикою ветхозавѣтныхъ книгъ²⁾.

Самый плодovitый изъ англійскихъ деистовъ *Тома Чоббъ*³⁾ съ особенною рѣзкостью нападалъ на нравственное ученіе Новаго Завѣта. Въ цѣломъ рядѣ книгъ и брошюръ онъ подрывалъ боговдохновенное достоинство четырехъ каноническихъ евангелій, а на ихъ мѣсто ставилъ свое такъ называемое „евангеліе разума“, содержаніе котораго ограничивалъ только естественною моралью и вѣрою въ загробное воздаяніе.

Графъ *Антоній Шефтсбери* (1671—1713) въ своихъ сочиненіяхъ уже высказываетъ совершенно опредѣленные сужденія о метафизическомъ отрѣшеніи Бога отъ міра, на которыхъ основывалъ и свое отрицаніе божественнаго откровенія и вдохновенія. Самое образованіе человѣческой мысли, по нему, есть уже актъ вдохновенія, въ какомъ смыслѣ былъ вдохновенъ даже Лютеръ⁴⁾. Онъ нисколько не стѣснялся сравнивать вдохновеніе св. писателей съ поэтическимъ и фанатиче-

1) Christianisme aussi ancien que le monde.

2) См. напр. его сочиненіе „The moral philosopher“. London. 1737.

3) См. Chubb. Religion and Revelation. 1730.

4) Справ. Defensio inspir. div. vat. sacr. Helmes. 1762.

скимъ изступленіемъ ¹⁾. Вдохновеніе и мечтательность, по ученію Шефтсбери, по внѣшнимъ признакамъ не различаются между собою. Единственнымъ масштабомъ для различенія духовъ, отъ Бога ли они или нѣтъ, служитъ нравственное чувство. Чудо не можетъ служить доказательствомъ истинности и божественности Откровенія, такъ какъ и язычники прибѣгали къ защитѣ чуда, а Провидѣніе дало имъ оракулы, какъ несовершенный способъ откровенія ²⁾.

Лордъ Генри Ст. Джонзъ, Болингброкъ (1678—1751) изъ всѣхъ деистовъ былъ наиболѣе богато одаренъ природными способностями. Но это не спасло его отъ полнаго крушенія въ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Въ характерѣ Болингброка не было добродѣтелей воздержанія, умѣренности, постоянства, которыя могли бы уравновѣсить его стремительность и избавить отъ капризной тиранніи страстей. Отношеніе лорда Болингброка къ боговдохновенному слову Божію всецѣло отражаетъ на себѣ непостоянство его личнаго характера. Одно время онъ утверждалъ, что собственно въ Откровеніи нѣтъ никакой нужды, что оно и не сообщено людямъ въ св. Писаніи. Въ дерзкомъ безуміи Болингброкъ забылся до того, что сравнивалъ Библію съ донъ-кихотіадой ³⁾. Впослѣдствіи онъ однако былъ вынужденъ признать, что Божественное Откровеніе, дѣйствительно, дано и содержится въ евангеліяхъ. Вообще же ученіе о словѣ Божіемъ Болингброка носитъ несомнѣнную окраску сенсуалистическаго скептицизма и составляетъ естественный переходъ къ вольнодумству и безбожію французскихъ энциклопедистовъ.

Нѣтъ нужды подробно опровергать отрицательные взгляды деистовъ на возможность Божественнаго Откровенія и вдохновенія ⁴⁾. Уже нѣкоторые изъ современниковъ называли ихъ

¹⁾ Letter concerning enthusiasm 1708 и еще Characteristiks. Т. I.

²⁾ H. Denzinger. Band II. Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Würzburg. 1857. 292—293.

³⁾ См. Tabaraud. Hist. critique du philosophisme anglais. 2. 8°. 1806. Справ. P. Dausch. Die Schriftinspiration. Gekrönte Preisschrift. Freiburg im Breusgau. 1891. Seit. 123.

⁴⁾ Уже въ XVII—XVIII в.в. было написано немало возраженій противъ напр.: Korthold. „De tribus impostoribus magnis liber, Eduardo Herbert Thomae Hobbes et Benedicto Spinosae oppositus“; P. Browne, „Refutation of Tolands Christia-

жалкими бѣдняками, которые изъ мелкаго честолюбія пытаются недостатокъ знанія и таланта замѣнить вульгарностью грубыхъ сужденій ¹⁾).

1. Деисты выходили изъ той предвзятой мысли, что Откровеніе и вдохновеніе, какъ явленія чудесныя, суть уклоненія отъ порядка, раньше установленнаго Творцомъ, а необходимость такихъ особенныхъ вѣтшателствъ ставили въ связь съ несовершенствомъ творенія. Но такъ какъ изъ рукъ Творца, какъ Существа абсолютно совершеннаго, не можетъ выдти ничего дурного, то не можетъ быть рѣчи о возможности чудесъ вообще и боговдохновенности св. писателей въ частности. Однако всѣ эти разсужденія только тогда были бы убѣдительно, когда богословская наука не признавала бы никакихъ другихъ совершенствъ въ Создателѣ міра, кромѣ совершенствъ, свойственныхъ хорошему механику и химику. Но развѣ Творецъ и Промыслитель міра не имѣетъ еще нравственныхъ свойствъ? развѣ Онъ не можетъ обнаруживать эти свойства такъ же, какъ свою премудрость и могущество? Не есть ли Богъ въ то же время абсолютная Личность, Которой присуща абсолютная свобода? Съ другой стороны, и отношеніе Бога къ тварямъ далеко не можетъ быть приравнваемо отношенію механика и химика къ своимъ произведеніямъ. *Господь Богъ является для своихъ тварей прежде всего въ качествѣ Отца, и эта отеческая благодѣтельность и любовь суть столь же существенныя свойства Его, какъ и всемогущество, вѣчность и др.* На какомъ же основаніи деисты ограничиваютъ дѣятельность Божества только областью міротворенія и выключаютъ изъ нея нравственно-религіозную область откровеній и вдохновеній?

2. Сами деисты признаютъ, что въ ихъ взглядахъ есть одна слабая сторона, которая обнаруживаетъ несостоятельность ихъ ученія о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Вселенная, говорятъ они, есть совершенное произведеніе разума Творца, и было время, какъ бы давно оно ни было, когда она на-

nity not mysterious, in 8°. London. 1696; *James Forster*, Defense of the Usefulness, Truth and Excellency of the christian religion against Tindal in 8°. London. 1731; *John Conybeare*. Defense of revealed Religion, in answer to Christianity as old the Creation in 8°. London, 1732 и мн. др.

¹⁾ Ср. Гентеръ. Исторія всеобщей литературы. Томъ I стр. 182.

чала существовать во времени. Избѣжать такого взгляда можно только чрезъ уничтоженіе различія между Безконечнымъ и конечнымъ, какое представляетъ пантеизмъ. Но если Богъ сталъ нѣкогда виновникомъ творенія міра матеріальнаго, то почему же Онъ не можетъ быть виновникомъ новаго *духовно-нравственнаго творенія, которое посредствомъ вдохновенія производится Духомъ Божиимъ?*

3. Утвержденіе деистовъ, будто вдохновеніе невозможно, какъ нарушеніе положенныхъ въ мірѣ заковъ, основывается на предзанятой мысли, будто дѣйствія безконечнаго Существа адекватны тѣмъ немногимъ дѣйствіямъ, которыя подлежатъ нашему ограниченному наблюденію. Но даже, если согласиться, что уклоненіе отъ существующихъ міровыхъ законовъ никогда не было установлено наукою, даже и тогда вельзя не признать слабость такого довода. Вѣдь было бы слишкомъ поспѣшно предполагать, что премудрый Творецъ во всѣхъ своихъ самооткровеніяхъ въ теченіе прошедшей вѣчности, никогда не дѣйствовалъ иначе, какъ въ согласіи съ открытыми наукою законами. Такого рода умозаключеніе похоже на то, какъ одинъ индійскій царь, только на основаніи своего личнаго опыта, считалъ себя вправѣ говорить, что льда не только не существуетъ, но и самое существованіе его невозможно. Ошибка, очевидно, состояла въ томъ, что границы собственнаго опыта царь отождествлялъ съ мѣрою опыта общечеловѣческаго и умозаключалъ, по аналогіи, имѣвшей силу только среди условій, при которыхъ она была составлена. Таковы въ сущности и взгляды деистовъ, берущихъ на себя непосильную задачу заключать на основаніи *слишкомъ ограниченаго опыта* къ тому, что возможно и невозможно для Бога.

4. Такъ какъ въ основѣ деизма собственно былъ положенъ чистый натурализмъ, то крайности его не замедлили обнаружиться. Деисты въ дерзкомъ безуміи старались ниспровергнуть престолъ Бога живаго, Который будто бы совершенно отрекся отъ своихъ правъ въ пользу установленныхъ Имъ Самимъ мертвыхъ законовъ и навсегда заключился въ недостижимыхъ глубинахъ вѣчности. Что же могло быть слѣдствіемъ этого? Если деизмъ, въ силу своего естественнаго развитія, не хотѣлъ превратиться въ чистый пантеизмъ, то естественнымъ выводомъ

изъ него былъ безусловный детерминизмъ въ міръ природы и исторіи. Но ученіе о Богѣ, чуждомъ какихъ-либо отношеній къ міру и человѣку и ничѣмъ не проявляющемъ себя по сотвореніи міра, легко могло разрѣшиться въ атеизмъ. Такимъ образомъ, англійскій деизмъ былъ только скоропреходящею формою для перехода къ болѣе грубымъ видамъ невѣрія: онъ пролагалъ дорогу для разрушенія вѣры въ Божественное Откровеніе и боговдохновенность Слова Божія въ самыхъ основахъ ихъ.

III.

Теоріи французскихъ вольнодумцевъ.

Англійскій деизмъ объявилъ себя философіей болѣе совершенной и гармонической, словомъ болѣе рациональной, чѣмъ само христіанство. Въ такомъ видѣ онъ жадно и быстро впитывался во Франціи, въ которой въ то время обнаруживается сильная привязанность къ скептицизму, какъ обратная сторона блестящаго царствованія Людовика XIV-го, диктовавшаго изъ своихъ роскошныхъ дворцовъ религію и литературу всей Европѣ. Вся Франція только и говорила о высшихъ правахъ человѣческаго разума и хорошаго тона, о силѣ и значеніи человѣческаго интеллекта, о преимуществахъ тѣхъ людей, которые стоятъ выше предразсудковъ воспитанія и общества, среди которыхъ они родились. Но особенно невыносимо было то, что представители высшихъ классовъ хвалились собственнымъ невѣріемъ и называли наивнымъ и легковѣрнымъ простой народъ, который не изслѣдуетъ первыя основанія религіи. Такой же религіозный скептицизмъ господствовалъ во Франціи во все время правленія Людовика XV и вообще въ течение XVIII вѣка.

Деизмъ Англіи сообщилъ скептицизму Франціи большую силу и новое вдохновеніе. Во французскомъ скептицизмѣ XVIII в. невѣріе проявилось въ самыхъ грубыхъ формахъ. Французскіе энциклопедисты стремились подорвать боговдохновенность Библии, какъ слова Божія, избравъ для этого въ качествѣ средствъ грубый сарказмъ, площадное глумленіе и дерзкую насмѣшку. Для характеристики того, какъ французскіе энциклопедисты относились къ Божественному Открове-

нію и вдохновенію св. Писанія, мы считаемъ достаточнымъ ограничиться изложеніемъ взглядовъ трехъ главныхъ представителей французскаго вольнодумства: Вольтера, Дидро и Руссо.

Вольтеру (1694—1778) было тридцать два года, когда онъ, прибывъ въ Англію, былъ введенъ въ общество деистовъ. Два года раньше его путешествія въ Англію, Коллинзъ обнародовалъ свой трудъ: „Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion“. Въ 1727 году появилось посвященное лондонскому епископу сочиненіе Уольстона: „Six Discourses on the Miracles of Christ“. Безъ сомнѣнія, Вольтеръ читалъ эти книги. Но больше всего онъ обязанъ своимъ посвященіемъ въ деизмъ лорду Болингброку, съ которымъ онъ находился въ тѣсной дружбѣ и изъ сочиненій котораго (напр. „Письма объ исторіи“, онъ заимствовалъ большую часть своихъ возраженій противъ Библии ¹⁾). Штраустъ, излагая въ своемъ сочиненіи „Voltaire“ мысли фернейскаго философа о Библии и христіанствѣ, замѣчаетъ, что мысли эти оригинальны только по формѣ выраженія, по содержанію же всецѣло образовались подъ вліяніемъ англійскихъ деистовъ ²⁾. *Лондонъ, такимъ образомъ, сдѣлался Авиной для молодого Вольтера:* здѣсь онъ собралъ обширную ученую жатву. Здѣсь на сочиненіяхъ Локка, Гоббеса, Ньютона, Уольстона, Шефтсбери, Болингброка онъ выработалъ тотъ разносторонній, полный легкой эрудиціи, остро-саркастическій, разрушительный геній, которымъ онъ потомъ господствовалъ надъ общественнымъ мнѣніемъ Европы.

Біографы единогласно обозначаютъ именно путешествіе въ Англію раздѣльною линією въ карьерѣ Вольтера. Вольтеръ оставилъ Францію поэтомъ, сатирикомъ, вольнодумцемъ; возвратился же открытымъ и рѣшительнымъ врагомъ христіанства. Съ этого времени Вольтеромъ была принята на себя вполне опредѣленная миссія. „Мнѣ надоѣло“, разсуждалъ онъ, „постоянно слышать, что достаточно было двѣнадцати рыбаковъ для основанія христіанства. Я имѣю страстное желаніе доказать, что нуженъ только одинъ человѣкъ для его разру-

¹⁾ Murray. Voltaire in England. p. 227. 261. 262. 1886.

²⁾ Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig. 1870. Seit. 258—275. О трудахъ Вольтера противъ Библии см. сочин. аббата Ulysse Maynard. Voltaire, sa vie et ses oeuvres. 1867. Т. II. p. 540—546.

шенія". Планъ былъ составленъ; честолюбивая мечта сулила ему славу; по всей Европѣ заговорили о его невѣріи. Звѣзда Вольтера взошла высоко, хотя свѣтила не оригинальнымъ, а заимствованнымъ свѣтомъ. Самыя блестящія способности Вольтера, какъ писателя, кажется, никогда не служили ему лучше, чѣмъ въ его кощунственныхъ нападкахъ на Библію.

Для Вольтера, какъ главы французскихъ деиствъ, весь міръ былъ только царствомъ неумолимыхъ законовъ необходимости, предуставленныхъ Творцомъ вездѣ и во всемъ. Съ этой точки зрѣнія, конечно, не могло быть и рѣчи о живомъ общеніи между Богомъ и людьми вообще, о вдохновеніи св. писателей въ особенности. Поэтому, книги св. Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта Вольтеръ не признавалъ дѣломъ Божественнаго Откровенія. Излюбленнымъ предметомъ сарказма и насмѣшки Вольтеръ избралъ особенно св. писанія Ветхаго Завѣта ¹⁾. Моисея, напр., онъ называлъ лицомъ мифическимъ, а не историческимъ. Пятокнижіе въ его глазахъ имѣло не большое значеніе, чѣмъ сборникъ арабскихъ сказокъ. Всѣ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ Божественнаго домостроительства Вольтеръ почиталъ или *обманомъ*, или *мифомъ*. Въ безумномъ фанатизмѣ своего невѣрія, Вольтеръ не допускалъ ни малѣйшаго колебанія въ отрицаніи возможности чуда. „Если бы“, говорилъ онъ, „я сталъ въ Парижѣ, на площади Тюильери, а вмѣстѣ со мною десять тысячъ человѣкъ, если бы въ это время предъ нашими глазами совершилось чудо, и никто не сомнѣвался бы въ немъ, то и тогда я охотнѣе счелъ бы свои глаза слѣпыми, а всѣхъ десять тысячъ человѣкъ глупцами, чѣмъ повѣрилъ бы чуду“ ²⁾. Точно также Вольтеръ безусловно отвергалъ всѣ тѣ части ветхозавѣтныхъ книгъ, гдѣ изложены пророчества и предсказанія о будущихъ событіяхъ. „Для божественнаго предвѣдѣнія будущаго“, разсуждаетъ онъ, „недостаетъ предмета, такъ какъ предвидѣнное событіе въ дѣйствительности еще вовсе не существуетъ, а ничто—не можетъ быть предметомъ знанія“ ³⁾.

¹⁾ См. сочиненія Вольтера: Философскій словарь, Толкованіе на Екклесіастъ, Пѣснь Пѣсней и другія книги св. Писанія.

²⁾ S. Kreyher. Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Stuttgart. 1880, Seit 10.

³⁾ Справ. Dr. Basil Gaina. Theorie der Offenbarung. Czernowitz. 1898. Seit.

Бняги Новаго Заѣта Вольтеръ также подвергъ критикѣ. Самая идея евангельскихъ разсказовъ, что Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, имъ отвергается. Христосъ былъ для него только галилейскій Сократъ, проповѣдникъ чистой морали, всего меньше мечтавшій объ учрежденіи новой религіи. По ясности и простотѣ духа онъ стоитъ будто бы ниже Конфуція. Повѣствованія же евангелистовъ о чудесахъ Христа не чужды сознательнаго обмана.

Какое имѣли значеніе взгляды Вольтера? Французскій вольнодумецъ собственно не объявлялъ ученію о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи какую-либо серьезную войну. По своему легкомыслію, онъ хотѣлъ повредить ему только сарказмомъ и насмѣшкою. Въ его возраженіяхъ противъ Библіи не было тонкаго анализа и кропотливаго изслѣдованія нѣмецкихъ рационалистовъ. Вольтеръ былъ силенъ не идеями, которыхъ у него было немного, а способомъ нападенія на св. книги, ѣдкою ироніей, эффектною эпиграммою и циническою насмѣшкою. Нѣкоторое время онъ, дѣйствительно, могъ думать, что его честолюбіе удовлетворено, что достаточно одного человѣка, чтобы разрушить христіанство, распространенное и утвержденное по всему міру двѣнадцатью рыбаками. Но теперь отъ всѣхъ возраженій Вольтера противъ Библіи почти ничего не осталось. Ренанъ одинъ изъ первыхъ объявилъ ихъ совершенно ничтожными.

Дени Дидро (1713—1784), основатель знаменитой „Энциклопедіи“ и авторъ множества философско-эстетическихъ трактатовъ, въ своихъ отношеніяхъ къ Божественному Откровенію и вдохновенію колеблется между теизмомъ и пантеизмомъ. Такъ въ своемъ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essai sur le merite et la vertu“ (1745) онъ высказываетъ свою вѣру въ Божественное Откровеніе, изложенное въ боговдохновенныхъ книгахъ Св. Писанія. Но въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, а именно: „Pensées philosophiques, à la Haye“, „Pensées sur l'interpretation de la nature“, „Promenade d'un

222. Вообще Вальтеръ отвергалъ сверхъестественный элементъ въ библейскихъ разсказахъ и объяснялъ всѣ упоминаемыя въ нихъ событія естественными причинами. Такъ, несмотря на то, что онъ отрицалъ существованіе ископаемыхъ, онъ вынужденъ былъ признать фактъ всемірнаго потопы, но за то объявлялъ, что это просто „игра природы“. См. Principles of Geology. Edit. 8. p. 56. Lyell.

sceptique" и др. Дидро явно склоняется къ пантеизму и превращается въ фанатическаго врага христіанскихъ понятій о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Въ трактатѣ „О достаточности естественной религіи“ Дидро даже пытается доказать, что Библія собственно не сообщаетъ людямъ ничего новаго, а только то, чему ихъ учить естественный нравственный законъ. „Законъ Откровенія“, говоритъ онъ, „не заключаетъ въ себѣ никакихъ нравственныхъ правилъ, которыя не были бы предписаны и не исполнялись бы на практикѣ подъ вліяніемъ законовъ природы и, стало быть, онъ не научаетъ насъ ничему новому касательно нравственности. Законъ Откровенія не познакомилъ насъ ни съ какими новыми истинами, такъ какъ истина есть ни что иное, какъ опредѣленіе какого-либо предмета, выражающее такія идеи, которыя мнѣ понятны и связь между которыми также понятна. Но откровенная религія не дала намъ такихъ опредѣленій. Все, что она прибавила къ естественнымъ законамъ, заключается въ пяти—шести положеніяхъ, которыя для меня такъ же мало понятны, какъ если бы они были выражены на древнемъ кароагенскомъ нарѣчій, потому что мнѣ вовсе не понятны ни идеи, выраженные этими положеніями, ни взаимная связь этихъ идей между собою“ ¹⁾).

Такая же непослѣдовательность во взглядахъ на Библію и ея вдохновеніе замѣтна и у *Жанъ Жака Руссо* (1712—1778), третьяго знаменитаго писателя Франціи въ XVIII в. Если онъ прямо и совершенно не отвергалъ боговдохновенность Св. Писанія, то зато не допускалъ ее въ отношеніи къ отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ. „Многое, говоритъ Руссо, было извѣстно писателямъ естественнымъ образомъ; многое было ложно“. А что именно вдохновлено и какъ вдохновлено, этого онъ не знаетъ, потому что истина перемѣшана въ Библии съ ложью ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

(Проложеніе будетъ).

¹⁾ См. трактатъ „О достаточности естественной религіи“ § 5.

²⁾ *Introduct.* Tom. 8 p. III. Справ. G. Fr. N. Sonntag. *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia...* Heidelberg, 1810 p. 148. Само собою разумѣется, что Руссо отвергалъ библейскіе рассказы о чудесныхъ событіяхъ, какъ противорѣчившіе ученію деистовъ. (См. *Emile. Liv. 4. Oeuv. Paris. 1819. T. VII, p. 205.* справ. *Lettres écrites sur la montagne. Part. I. lettre. T. IX. 245. 247*).

Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней школы.

Прот. І. И. Соловьева. Москва 1902 г. 1—57 стр. Цѣна 30 к.,
съ перес. 35 к.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Какъ извѣстно, съ наступающаго академическаго года теченіе русской школьной жизни должно принять новое,—болѣе правильное направленіе. Для рѣшенія этого вопроса, по волѣ Государя Императора, собраны въ Петербургѣ наиболѣе извѣстные и опытные педагоги. По требованію Высочайшей воли, прежняя школа, скопированная съ готоваго западнаго образца, поставившая на главу угла дѣло обученія, должна уступить мѣсто такой, которая на первомъ планѣ ставитъ воспитаніе „въ духѣ вѣры, преданности Престолу и Отечеству и уваженія къ семьѣ“. Въ то же время въ нашей журнальной и газетной литературѣ возникъ живой обмѣнъ мыслями со стороны лицъ, такъ или иначе заинтересованныхъ реформой. Послышались голоса либеральныя и консервативныя, но мало былъ слышенъ, по крайней мѣрѣ въ печати, авторитетный голосъ православныхъ русскихъ пастырей. Тѣмъ съ живѣйшимъ интересомъ мы встрѣтили брошюру, заглавіе которой приведено нами въ началѣ этой замѣтки. Брошюра принадлежитъ безспорно извѣстному ученому богослову и въ то же время пастырю церкви—о. протоіерею І. И. Соловьеву. Считаемо пріятнымъ долгомъ познакомить читателей нашего журнала съ содержаніемъ этой брошюры.

Разсуждая о реформѣ средней школы, уважаемый о. прото-

іерей прежде всего высказываетъ свое убѣжденіе, что „предстоящая реформа средняго образованія въ Россіи должна состоять не въ созданіи единой школы—классической ли, или реальной, а въ упорядоченіи и благоустроеніи той и другой. Вопросъ, слѣдовательно, въ томъ, въ чемъ должно состоять это благоустройство того и другого образованія“. Признавая, что оба названные рода образованія должны быть въ гармоническомъ единеніи между собою и вести къ одной конечной цѣли, почтенный авторъ выясняетъ, что этой цѣлью должно быть главнымъ образомъ не физическое, а *духовное* развитіе молодого поколѣнія. Въ чемъ же должно состоять это послѣднее развитіе?—Авторъ убѣжденъ, что сущность этого состоитъ въ равномерномъ развитіи ума, сердца и воли человѣка. Основной недостатокъ современнаго образованія, по его мнѣнію, коренится въ томъ, что подъ нимъ, независимо отъ физическаго развитія, разумѣется забота только объ умѣ молодого поколѣнія, безъ соотвѣтствующаго развитія его воли и сердца. Противодѣйствіемъ этому нежелательному явленію могутъ служить: устройство пансіоновъ при учебныхъ заведеніяхъ и затѣмъ—самый строй жизни въ этихъ заведеніяхъ. Послѣднюю мысль авторъ особенно подробно развиваетъ и обосновываетъ. Но предварительно онъ останавливается на вопросѣ объ обученіи и утверждаетъ, что оно должно быть воспитательнымъ; а это будетъ возможнымъ только въ томъ случаѣ, когда оно будетъ находиться въ рукахъ хорошихъ преподавателей, когда каждый изъ нихъ „будетъ имѣть въ виду воспитательныя задачи въ духѣ православной вѣры“ (стр. 11). И прежде всего эти задачи должны имѣть въ виду, конечно, преподаватель Закона Божія. Авторъ смотритъ на Законъ Божій, какъ на главный предметъ обученія. Отсюда онъ заключаетъ о неосновательности мнѣній тѣхъ, которые полагаютъ, что нужно уроки по Закону Божію выдѣлить изъ ряда многихъ другихъ, не ставить балловъ, не наказывать за незнаніе уроковъ, не употреблять учебниковъ и вообще замѣнить уроки Закона Божія „назидательными отеческими бесѣдами законоучителя съ учениками безъ всякой строго опредѣленной программы и даже системы“ (стр. 21). Не соглашаясь съ подобными мнѣніями,

почтенный авторъ, говоритъ: „не въ увеличеніи числа уроковъ усматриваемъ мы важнѣйшее средство къ улучшенію религіозно-нравственнаго образованія, именно какъ предмета обученія; ибо думаемъ, что дѣло все-таки не въ количествѣ уроковъ, а въ качествѣ ихъ“ (стр. 22). Затѣмъ, онъ указываетъ на „несистематичность“ распредѣленія по классамъ настоящаго состава учебнаго курса Закона Божія въ среднихъ школахъ и предлагаетъ не мало очень цѣнныхъ указаній для надлежащей постановки преподаванія Закона Божія. Вообще же онъ признаетъ необходимымъ: живое знакомство учениковъ съ Библіей, возможно полное знаніе Ветхаго Завѣта; онъ требуетъ, чтобы „священная исторія Новаго Завѣта была проходима неотмѣнно съ Евангеліемъ въ рукахъ“ и важнѣйшія бесѣды Господа заучивались наизусть, краткія исagogическія свѣдѣнія о Библии, какія предлагаются въ катихизисѣ, должны быть распространены и систематизированы. классное чтеніе избранныхъ мѣстъ Библии должно быть упорядочено и расширено (стр. 31). При этомъ о. протоіерей замѣчаетъ, что полную отвѣтственность за духовно-нравственную неблаговоспитанность молодыхъ людей нельзя возлагать только на законоучителей вѣры. Различая научное изученіе предметовъ отъ школьнаго, онъ полагаетъ, что и преподаватели другихъ предметовъ, напримѣръ, словесности, гражданской исторіи, естествосвѣдѣнія, классическихъ языковъ и пр., могутъ и должны сообщать юношамъ православно-христіанское міропониманіе и излагать дѣло такъ, чтобы воспитанники понимали извѣстные событія въ свѣтѣ вѣры (стр. 14 и сл.). Но „конечно, прибавляетъ о. протоіерей, о такихъ благотворныхъ результатахъ введенія воспитательнаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи элемента въ образовательные курсы средней свѣтской школы можетъ быть рѣчь только при искренно усердномъ и благоразумномъ отношеніи къ дѣлу со стороны самихъ наставниковъ“ (стр. 19). Большое значеніе въ дѣлѣ воспитанія и обученія имѣютъ и школьныя библіотеки. Надлежащій подборъ книгъ вообще, непремѣнная выписка въ библіотеки тѣхъ изъ книгъ, которыя одобрены Ученымъ Комитетомъ Министерства Просвѣщенія въ частности, должны быть несомнѣн-

нымъ противовѣсомъ „грязной и вызывающей беллетристики послѣдняго времени“. Дѣло же начальниковъ и наставниковъ возможно чаще напоминать своимъ питомцамъ объ этомъ противоядіи (стр. 20). Благодаря перечисленнымъ мѣрамъ можетъ быть поднятъ уровень религіозно-нравственнаго образованія. Именно этими мѣрами будетъ достигнуто прежде всего то, что не будетъ противорѣчія между сообщаемымъ на урокахъ Закона Божія и на урокахъ по другимъ предметамъ, противорѣчія, которое встрѣчается иногда теперь (стр. 32), а затѣмъ самое знаніе вѣры Христовой будетъ твердымъ и обстоятельнымъ.

Далѣе почтенный авторъ переходитъ къ строю жизни среднихъ учебныхъ заведеній.—Сказавъ о томъ, что истина Христова, не смотря на ея величіе, не въ силахъ одна возродить духовно человѣка, онъ доказываетъ затѣмъ, что въ дѣлѣ духовнаго перевоспитанія человѣка, кромѣ учительства, необходима еще нарочитая божественная сила. „Самый чистый свѣтъ ученія Христова, куда бы ни проникалъ онъ, и въ какомъ бы чистомъ видѣ ни являлъ людямъ все видимое и невидимое, безъ благодати Духа Святаго, пребывающей въ Церкви, онъ безсиленъ духовно возродить не только видимое—міръ весь и тѣло человѣка, а и душу его—просвѣтитъ ея разумъ, очиститъ сердце и укрѣпитъ волю. Вотъ почему, продолжаетъ о. протоіерей, въ истинно-христіанской школѣ весь учебно-воспитательный строй ея жизни должно не только согласовать съ ученіемъ христіанской Церкви, а и ставить его подъ покровъ и руководство св. Церкви, подчиняясь ея уставамъ, какъ материнскимъ завѣтамъ и ограждаясь благодатными священнодѣйствіями Церкви, какъ нерушимой стѣной“ (стр. 36). Наиболѣе вѣрнымъ выраженіемъ истинно-русскаго пониманія значенія православной Церкви въ школѣ могутъ служить въ настоящее время народныя, церковно-приходскія школы. Авторъ желаетъ, чтобы это воспитательное значеніе церкви нашло полное выраженіе во всѣхъ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ. Но приложимъ-ли подобный церковный строй къ нашимъ среднимъ и высшимъ свѣтскимъ учебнымъ заведеніямъ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ доказываетъ

ссылками не только на наши духовно-учебныя заведенія, но и на школы Англїи, гдѣ обученіе „ведется подъ непосредственнымъ и постояннымъ воздѣйствіемъ Церкви, которая является главнымъ руководительнымъ началомъ во всемъ строѣ учебно-воспитательной жизни школы“ (стр. 38). Отсюда онъ заключаетъ, что существующій у насъ контроль высшаго духовнаго начальства надъ образованіемъ въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ не можетъ быть признанъ достаточнымъ. Конечно, присутствіе, напр., епархіальныхъ архіереевъ на экзаменахъ имѣетъ нравственное значеніе для воспитанниковъ, но одного этого недостаточно.—„Смѣло говоримъ, утверждаетъ о. протоіерей, что если бы наши святители находили возможнымъ являться не на экзамены только въ выпускныхъ классахъ заведенія, а и на уроки, и не по Закону только Божію, а и по другимъ предметамъ и даже въ внѣурочное время въ тѣ учебныя заведенія, разумѣется, гдѣ есть пансіоны, и провѣрять вообще постановку религіозно-нравственнаго состоянія школы, то дѣло это сразу и существенно измѣнилось бы къ лучшему“ (стр. 40). Отсюда же о. протоіерей заключаетъ, что если бы духовное начальство имѣло голосъ при избраніи начальниковъ и воспитателей свѣтскихъ учебныхъ заведеній подвѣдомыхъ ему епархій со стороны ихъ религіозно-нравственной благонадежности—уровень религіозно-нравственнаго воспитанія несомнѣнно поднялся бы.—Подъ воскресные дни не стали бы въ такомъ случаѣ устраивать литературно-музыкальныхъ вечеровъ, не потребовали бы и отъ о.о. законоучителей сокращенія службы церковной (стр. 42)... Говоря, далѣе, о важномъ значеніи православныхъ храмовъ и совершаемыхъ въ нихъ богослуженій, о. протоіерей высказываетъ желаніе, чтобы при учебныхъ заведеніяхъ непременно устраивались домовыя церкви, предлагаетъ нѣсколько практическихъ указаній наиболѣе дешеваго ихъ устройства и опровергаетъ различныя возраженія противъ уставно-церковнаго строя внутренней жизни свѣтскихъ учебныхъ заведеній (стр. 47—50). Свою рѣчь о введеніи церковной уставности въ строй жизни нашихъ учебныхъ заведеній о. протоіерей заканчиваетъ такими словами: „начальникъ школы знакомый съ этой уставностію не книжно только, а и

опытно и идущій рука объ руку въ дѣлѣ воспитанія съ преданнымъ своему дѣлу законоучителемъ всегда не только найдеть, гдѣ, когда и въ чемъ должна быть проявлена эта церковность въ школьной жизни, а и сумѣеть примѣнить ее безъ малѣйшаго ущерба образовательнымъ въ собственномъ смыслѣ слова задачамъ школы“ (стр. 55).

Не думаемъ, чтобы всѣ подобные выводы и частныя мнѣнія уважаемаго о. протоіерея встрѣтили полное сочувствіе среди современныхъ намъ педагоговъ. Тѣмъ не менѣе брошюра его должна быть признана авторитетнымъ и сильнымъ глосомъ образованнаго пастыря русской церкви. Написанная популярнымъ языкомъ, проникнутая живымъ чувствомъ благожеланія соотечественникамъ, она во многомъ вѣрно указываетъ тѣ условія, при которыхъ русская школа будетъ выпускать людей истинно-русскихъ, честныхъ, добросовѣстныхъ работниковъ на пользу родины и современнаго общества, и должна несомнѣнно обратить вниманіе на себя всѣхъ, такъ или иначе заинтересованныхъ предстоящей реформой средней школы.

Нельзя не пожелать, поэтому, настоящему изданію широкаго распространенія въ педагогическомъ мірѣ.

Л. Багрецовъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Въ объявленіи о изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1902 году, редакція журнала объявила, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, не будетъ имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Возвѣщеніи Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное христианское общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ ознакомленіи съ различными заблужденіями, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — истинной истины и человѣческой науки. Этими заветами почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное назиданіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и личное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преименнаго іерарха по святительской каседрѣ. Соотвѣтственно съ этимъ журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣлъ церковнаго. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ соціальныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли изъ философскихъ философствъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ приложенію въ жизни и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщенъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линии, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 и по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 180 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. С французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

4. Биографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Высокопреосвященнаго Флавіана,

МИТРОПОЛИТА КІЕВСКАГО и ГАЛИЦКАГО,

вынесенное имъ 23-го Февраля н. г. при послѣднемъ служеніи его
въ Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ.

*Отъ Господа стопы челоѣку испра-
вляются (Пс. 36, 23).*

Жизнь челоѣческая находится всецѣло въ рукахъ
Божіихъ. Богъ даетъ челоѣку жизнь, Богъ посылаетъ
ему и смерть. Въ продолженіе жизненнаго поприща
Богъ ведетъ челоѣка путями, вѣдомыми только Ему
единому. Господь милуетъ и наказуетъ. *Господь мерт-
витъ и живитъ, низводитъ во адъ и возводитъ; Господь
божитъ и богатитъ, смиряетъ и выситъ* (2 Цар. 2, 6).

По слову Христову, ни одинъ волосъ не спадетъ съ
головы нашей безъ воли Отца Небеснаго (Мѣ. 10, 30),
т. е. ни одно самомалѣйшее событіе въ жизни каждаго
челоѣка не совершается безъ соизволенія Божія.

Мнѣ выпалъ жребій испытать на себѣ, въ особенно
поразительной степени, водительство Божіе. Меня,
вѣкогда самаго скромнаго послушника обители ино-
ческой, котораго признавали только способнымъ къ
однимъ простымъ послушаніямъ монастырскимъ, не
одареннаго никакими выдающимися талантами, не
обладающаго обширными познаніями, Господь повелъ
такимъ необычнымъ жизненнымъ путемъ и привелъ къ

такому высокому положенію, о которомъ я не только не могъ и помыслить, но которое по всѣмъ человѣческимъ разсчетамъ и предположеніямъ казалось даже и невозможнымъ. Во истину, неисповѣдимы пути Божіи и чудны дѣла Его! Мнѣ остается только удивляться благоговѣть и преклоняться предъ величествомъ милостей Божіихъ, излитыхъ на мое недостойнство, и с недоумѣніемъ вопрошать себя: за что мнѣ сіе?

На длинномъ жизненномъ пути моемъ, Господу угодн было провести меня чрезъ много разныхъ мѣстъ и въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ бы для отдохновенія оставлять на болѣе или менѣе продолжительное время. *На послѣдокъ дней* Господь привелъ меня, братія, къ вамъ въ Харьковъ. Съ небольшимъ годъ тому назадъ, я съ большою радостью принялъ мое назначеніе сюда, такъ какъ оно согласовалось и съ личнымъ моимъ желаніемъ. Утомленный продолжительнымъ служеніемъ на окраинахъ, среди иновѣрнаго и инородческаго населенія, я думалъ найти здѣсь, среди исключительно русскаго православнаго народа, духовную отраду и успокоеніе.

Ожиданія мои не обманули меня. Въ Харьковѣ я встрѣтилъ со стороны васъ радушіе, любовь, расположеніе и благожелательство. Съ большимъ утѣшеніемъ я совершалъ богослуженіе въ благолѣпныхъ храмахъ харьковскихъ, всегда переполненныхъ молящимися. Я видѣлъ сочувственный откликъ на всѣ мои благія начинанія къ возможно полному удовлетворенію вашихъ духовныхъ потребностей и вашей духовной жажды. Я радовался успѣхамъ моихъ начинаній, надѣялся усугубить еще мою дѣятельность въ этомъ отношеніи и одного только желалъ, чтобы до конца дней моихъ не оставлять Харькова и въ немъ найти для себя мѣсто вѣчнаго успокоенія.

Но Господь судилъ иначе. И вотъ, совершенно неожиданно я получаю другое, высшее назначеніе и долженъ покинуть васъ навсегда; сегодня въ послѣдній разъ совершаю служеніе въ семъ храмѣ и въ послѣдній разъ молюсь съ вами. Сильно скорбитъ душа моя при разлукѣ съ вами, возлюбленные! Но *отъ Господа стопы человѣка исправляются*, и, покорный зову Божію, я долженъ идти въ другое мѣсто продолжать жизненный путь мой.

Уходя же отъ васъ, я унесу самыя лучшія, самыя теплыя воспоминанія о недолгомъ пребываніи моемъ у васъ и сохраню ихъ до конца дней моихъ. Ни отъ кого не видѣлъ я здѣсь ни зла, ни обиды и ухожу съ полнымъ душевнымъ миромъ, а если кого чѣмъ либо обидѣлъ, или озлобилъ, или не исполнилъ просимаго, то смиренно прошу простить меня. Отпустите меня съ миромъ и помолитесь о мнѣ, чтобы Господь не оставлялъ меня своею всеильною помощію и на новомъ мѣстѣ моего служенія.

Вамъ же всѣмъ Господь да даруетъ преуспѣвать во всякомъ дѣлѣ блазнь, сотворити волю Его, творя въ васъ благоугодное предъ Нимъ, *Иисусомъ Христомъ*: Ему же слава во вѣки вѣковъ. Аминь (Евр. 13, 21).

КРАТКІЙ ОБЗОРЪ

святительской дѣятельности Высокопреосвященнаго Флавіана
нынѣ Митрополита Кіевского и Галицкаго, на Харьковской
каедрѣ и его отбытіе въ г. Кіевъ.

24-го февраля н. г., во исполненіе Высочайшаго Его Императорскаго Величества изволенія, Членъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, Высокопреосвященный Флавіанъ, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, назначенный Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ и Кіево-Печерскія Успенскія лавры священно-архимандритомъ, оставилъ Харьковскую кафедру и отбылъ къ мѣсту своего новаго служенія.

Въ рѣчи своей при вступленіи на кафедру Харьковской епархіи Высокопреосвященнѣйшій Владыка говорилъ: „Наше служеніе пастырское, какъ продолженіе дѣла служенія *Пастыря Великаго* (Евр. XIII, 20) Христа, есть *служеніе примиренія*“. Вмѣстѣ съ этимъ онъ обѣщалъ своей новой паствѣ, что „при помощи Божіей и содѣйствіи ближайшихъ сотрудниковъ и сопастырей своихъ, онъ потщится, всѣми зависящими отъ него средствами, поддержать все то, что сдѣлано было на пользу Церкви и паствы Харьковской приснопамятнымъ святителемъ Амвросіемъ, и приложить все стараніе, все умѣніе свое къ тому, чтобы направить (своихъ пасомыхъ) на путь спасенія“. Этимъ благимъ и истинно архипастырскимъ пожеланіямъ Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ оставался вѣренъ во все время своего святительствованія на Харьковской каедрѣ. Этимъ духомъ проникнуты были воѣ его архипастырскія дѣянія въ нашей епархіи. Естественнo поѣтому, что и Харьковская паства слѣдила за всѣми его дѣяніями съ истинною любовію и сыновнимъ повиновеніемъ и теперь разсталась, съ этимъ добле-

ственнымъ архипастыремъ съ глубокою признательностію и благодарными воспоминаніями о немъ, не смотря на то, что она сравнительно недолгое время (14 мѣсяцевъ) находилась подъ его мудрымъ водительствою.—Съ истинною любовію, признательностію и благодарными воспоминаніями разстается съ Высокопреосвященнымъ Флавіаномъ и редація нашего журнала, пользовавшаяся его постояннымъ, мудрымъ и благосклоннымъ къ ней вниманіемъ.—Не наступило еще время подводить подробные итоги всему тому, что сдѣлалъ Владыка для Харьковской епархіи, но при отбытіи его къ новому мѣсту святительскаго служенія мы рѣшаемся однакоже указать хотя главнѣйшія проявленія его архипастырской заботливости о благѣ Церкви и подвѣдомой ему Харьковской паствы, а также рассказать кратко и о самыхъ проходахъ Его Высокопреосвященства въ г. Кіевъ.

Вступивъ въ управленіе Харьковской епархіей, Высокопреосвященный Флавіанъ обратилъ свое вниманіе прежде всего на подвѣдомые ему монастыри. Забота Архипастыря о духовной жизни монастырской братіи какъ Покровскаго монастыря, гдѣ Владыка состоялъ настоятелемъ, такъ равно и всѣхъ другихъ монастырей епархіи, всецѣло направлялась къ достиженію строгаго осуществленія монастырской жизни. Высокопреосвященный Флавіанъ достигалъ этого отеческою любовію, мудрою предусмотрительностію и попечительностію о монашеской жизни. Послѣдствіемъ такого обращенія явилась истинная любовь и уваженіе братіи къ своему Архипастырю; начиная со старшихъ архимандритовъ, іеромонаховъ и игуменій и кончая младшими иноками и инокинями, всѣ относились къ Высокопреосвященному, какъ дѣти къ мудрому и любящему отцу. Особенно заботился Владыка о благолѣпномъ и правильномъ совершеніи службъ церковныхъ въ монастыряхъ, и объ украшеніи монастырскихъ церквей.

Затѣмъ Высокопреосвященный Флавіанъ остановилъ свое вниманіе на главномъ органѣ епархіальнаго управленія—духовной консисторіи. Будучи самъ человекомъ правды и глубокоимъ знатокомъ церковно-каноническихъ постановленій, онъ строгаго слѣдилъ за правильнымъ и быстрымъ теченіемъ дѣлъ

въ своей консисторіи и послѣ произведенной, по его мысли, ревизіи консисторіи, старался о возможно скорѣйшемъ устраниніи всѣхъ открывшихся дефектовъ. Требуя отъ чиновниковъ консисторіи исправнаго отношенія къ своимъ обязанностямъ, онъ въ то же время наблюдалъ, чтобы членами консисторіи являлись лица, дѣйствительно заслуживающія особаго довѣрія по своей образованности, опытности и добросовѣстности.

Глубоко скорбя о томъ, что въ наши дни, какъ говорилъ онъ въ своей первой рѣчи при вступленіи на Харьковскую кафедру, многія изъ чадъ православной Церкви охладѣваютъ къ своей родной вѣрѣ, уклоняются отъ Церкви, не исполняютъ ея постановленій и съ полнымъ равнодушіемъ относятся къ дѣлу своего спасенія, онъ заботился объ установленіи добрыхъ, искреннихъ отношеній между нимъ—Архипастыремъ и пастырями, а чрезъ нихъ и со всею паствою епархіи. Для этого онъ старался возможно ближе ознакомиться съ своими непосредственными подчиненными и помощниками въ дѣлѣ общаго служенія св. Церкви. Самымъ лучшимъ средствомъ для ознакомленія съ подвѣдомственнымъ ему духовенствомъ и съ паствою вообще Владыка считалъ путешествіе по епархіи. По этому вскорѣ же по вступленіи на Харьковскую кафедру Высокопреосвященный Флавіанъ началъ обозрѣвать прежде всего приходскіе храмы г. Харькова. Подробно спрашивая о.о. настоятелей о состояніи ихъ приходовъ, Владыка въ то же время преподавалъ имъ самыя разнообразныя, практически—необходимыя наставленія о томъ, какъ должно поступать въ недоумѣнныхъ и затруднительныхъ обстоятельствахъ ихъ жизни и служенія. Высокопреосвященный готовился сдѣлать лѣтомъ истекшаго года обзоръ и всей Харьковской епархіи вообще, но это намѣреніе не привелось ему выполнить, такъ какъ въ началѣ мая послѣдовало Высочайшее соизволеніе на вызовъ Владыки въ С.-Петербургъ для присутствія въ Святѣйшемъ Синодѣ въ качествѣ его первоприсутствующаго члена. Возвратившись затѣмъ 24-го сентября въ Харьковъ, Высокопреосвященный пользовался каждымъ удобнымъ случаемъ посѣтить ту или иную церковь въ уѣздахъ и продолжалъ знакомиться съ состояніемъ при нихъ своей паствы. Дѣя-

тѣлѣннѣи и мудрымъ помощникомъ Владыки при ознакомленіи его съ бытомъ духовенства и съ религіозно-нравственнымъ состояніемъ паствы являлся Преосвященный Викарій Харьковской епархіи Стефанъ, Епископъ Сумскій. Не мало, на-баведъ, этому ознакомленію способствовали и тѣ бесѣды, ко-торыми Высокопреосвященный удостоивалъ многихъ изъ подвѣдомственнаго ему духовенства. Знакомясь, такимъ об-разомъ, съ бытомъ духовенства и съ его отношеніемъ къ своему дѣлу, Владыка употреблялъ всѣ усилія къ тому, чтобы священники его епархіи являлись *пастырями добрыми, право правящими слово истины*. Многое въ этомъ отноше-ни удалось сдѣлать ему, не смотря на непродолжительное управленіе имъ Харьковской епархіи. Замѣчательна его за-бота о томъ, чтобы духовныя мѣста (т. е. приходы) были занимаемы лицами вполне достойными. Преимущество онъ всегда оказывалъ лицамъ, получившимъ высшее богословское образованіе или же окончившимъ курсъ въ духовной семинаріи. Что касается до лицъ, ищущихъ сана священника и діакона или должности псаломщика, но не окончившихъ курсъ въ академіи или семинаріи, то таковые должны были предвари-тельно подвергнуться испытаніямъ. Правила для производства этихъ испытаній были выработаны особой комиссіей подъ пред-сѣдательствомъ Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго, а затѣмъ окончательно просмотрѣны, исправлены и утверждены Его Высокопреосвященствомъ 7 января текущаго года ¹⁾. Нельзя не видѣть во всемъ этомъ его мудрой заботливости о поднятіи умственнаго и нравственнаго уровня ввѣреннаго ему духовен-ства. Заботясь о томъ, чтобы кандидатами на духовныя мѣста являлись лица достойныя, Владыка, воспитанный въ школѣ послушанія постановленіямъ Церкви, наблюдалъ въ то же время и за тѣмъ, чтобы подвѣдомое ему духовенство тща-тельно соблюдало добрые завѣты старины и заботилось о красотѣ и благолѣпіи церковнаго богослуженія. Онъ съ глубокою скорбію узнавалъ, что есть люди въ Харьковской епархіи, кото-рые «падаютъ въ секты и ереси, дѣлаются врагами Церкви, воз-

¹⁾ Правила эти напечатаны въ „Листкѣ для Харьковской епархіи“ при жур-налѣ „Вѣра и Разумъ“, № 2 за т. г., стр. 33—41.

стають на нее и даже дѣлають къ его ужасу открытыя нападенія на храмы Божіи". Прекрасно сознавая при этомъ, что успѣхъ пастырскаго дѣланія зависить не столько отъ внѣшнихъ мѣръ пріятій, сколько является слѣдствіемъ благодатной жизни самаго пастыря и его духовнаго подвига, Высокопреосвященный Флавіанъ въ бесѣдахъ съ духовенствомъ внушалъ, что оно слѣдило за своей жизнію и заботилось о собственномъ просвѣщеніи и нравственномъ возвышеніи. Желая же достигнуть безбѣднаго существованія своему духовенству, Владыка дѣлательно заботился объ изысканіи для этого средствъ. По ходатайству причты многихъ бѣдныхъ приходоу епархіи были обезпечены казеннымъ жалованіемъ. Особенно Владыка заботился объ обезпеченіи духовенства тѣхъ приходоу, которіе доселѣ продолжаютъ быть еще зараженными сектанствомъ. Будучи строгимъ къ самому себѣ, Владыка былъ архипастыремъ требователенъ къ тѣмъ членамъ духовенства, которые являлись невнимательными или нерадивыми къ дѣлу своего призванія. Но Владыка умѣлъ цѣнить истинныхъ пастырей, поощрялъ ихъ самъ и представлялъ къ наградамъ. Въ благопотребныхъ случаяхъ онъ не только разрѣшалъ празднованіе юбилеевъ добрыхъ пастырей, но даже удостоивалъ эти празднества своимъ присутствіемъ.

Зная, какъ дорогъ храмъ для вѣрующаго человѣка на Роднѣ и необходимъ въ дѣлѣ поддержанія и развитія въ немъ жизни церковной, Владыка всегда съ любовію относился къ церковному строителству. За свой краткій срокъ пребыванія Харьковскою кафедрѣ Владыка освятилъ нѣсколько церквей, какъ въ самомъ Харьковѣ, такъ и въ уѣздахъ. Благодаря стараніямъ Владыки изысканы средства и для храмовъ, которымъ суждено украшать Харьковъ въ недалекомъ будущемъ. Зная по опыту, затѣмъ, какое вліяніе оказываетъ на пастыря духовная бесѣда, Владыка, вскорѣ же по своему прибытіи въ Харьковъ, предложилъ духовенству вести внѣб-б-служебныя собесѣдованія съ народомъ. По его инициативѣ была образована, подъ предсѣдательствомъ Преосвященнаго Стефана, епископа Сумскаго, Комиссія для выработки ус-общепархіальнаго религіозно-просвѣтительнаго Братства,

ковой Комиссіи поручено было начать организацію внѣ-богослужебныхъ собесѣдованій и религіозно-нравственныхъ чтеній въ г. Харьковѣ. Эти собесѣдованія быстро увеличивались по мѣсту ихъ веденія и въ настоящее время они ведутся въ большей части городскихъ Харьковскихъ отчасти и уѣздныхъ храмовъ въ опредѣленные часы, именно—послѣ воскресныхъ вечереѣ. Наблюдая за всѣми движеніями народной жизни, Высокопреосвященный Флавіанъ, какъ самъ шедъ, такъ и духовенству рекомендовалъ идти на встрѣчу религіознымъ нуждамъ народа и, съ одной стороны, обличать суетвѣрія и предразсудки темнаго простонародья, особенно раскольническія заблужденія, а съ другой—развивать и уяснять различныя истины христіанскаго вѣро-и-нравоученія. По соизволенію Владыки для собесѣдованій съ отдѣлившимися отъ лона православной Церкви раскольниками пріѣзжалъ неоднократно и извѣстный борецъ за истину православія, о протоіерей Ксеноф. Крючковъ. Мудро стоя на стражѣ духовныхъ интересовъ ввѣренной паствы, Харьковскій Архипастырь употреблялъ всѣ усилія и къ тому, чтобы парализовать вліяніе фанатичныхъ, упорствующихъ въ своихъ заблужденіяхъ различныхъ сектантовъ. Онъ принималъ самое дѣятельное участіе въ дѣлахъ миссіи въ епархіи: увеличилъ составъ членовъ Миссіонерскаго Совѣта, лично руководилъ занятіями послѣдняго, оказывалъ необходимыя поддержки извѣстному епархіальному миссіонеру Д. И. Боголюбову и вообще усиленно слѣдилъ за всѣмъ, что касалось борьбы съ сектантствомъ и раскольниками. Онъ говорилъ: „Молю всѣмъ сердцемъ, да пошлетъ Господь миръ и этимъ мятущимся душамъ, и колеблющимся, и ставшимъ внѣ ограды Церкви Христовой. И къ нимъ обращаю, гласомъ любви и скорби, мою просьбу умириться духомъ, возвратиться въ любвеобильное лоно Церкви православной“. Таковъ былъ главный характеръ его дѣятельности въ отношеніи къ этимъ заблуждающимся. Не забыты были Высокопреосвященнымъ Флавіаномъ на Харьковской кафедрѣ и церковно-приходскія школы—это орудіе религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа. Заботясь о количественномъ ихъ увеличеніи, Владыка въ то же время старался и о ихъ

лучшей организаціи. Благодаря его ходатайству, увеличена на 1903 г. сумма по содержанію церковныхъ школъ въ епархіи.

Незабвеннымъ памятникомъ дѣятельности Высокопреосвященнаго Флавіана въ Харьковѣ останется и то добро, какое было оказано имъ духовно-учебнымъ заведеніямъ.—По его ходатайству, увеличена была сумма по содержанію духовной семинаріи. По его же предложенію, было открыто братство св. Великомученицы Варвары, имѣющее цѣлю оказать всѣмъ, безъ различія успѣховъ и званія, нуждающимся ученицамъ епархіальнаго училища пособій въ уплату за свое содержаніе. Это братство, состоявшее подъ покровительствомъ Его Высокопреосвященства, предоставляетъ возможность бѣднымъ ученицамъ училища изучать необходимые предметы, выдаетъ нуждающимся при поѣздѣ ихъ на каникулы: платье, обувь, бѣлье и т. д. Какъ къ наставникамъ семинаріи и духовныхъ училищъ, такъ и наставницамъ епархіальнаго женскаго училища и ко всѣмъ учащимся Владыка относился истинно по отечески. Семинарія удостоивалась неоднократно видѣть его въ своихъ стѣнахъ: онъ неоднократно совершалъ богослуженія въ семинарскомъ храмѣ, присутствовалъ на урокахъ, на экзаменахъ и на торжественныхъ собраніяхъ. Что касается до свѣтскихъ учебныхъ заведеній епархіи, то Высокопреосвященный посѣщалъ и ихъ, присутствуя на урокахъ Закона Божія и на экзаменахъ.

Съ особенною же признательностію и благодарностію редакція журнала „В. и Р.“ воспоминаетъ о его благосклонномъ и просвѣщенномъ покровительствѣ, оказанномъ имъ этому изданію. Вполнѣ раздѣляя убѣжденіе приснопамятнаго Архіепископа Амвросія о необходимости въ наше время научно опровергать различныя заблужденія, оправдывать и выяснять христіанскія начала жизни и вообще указывать на гармоническое единство богооткровенной истины и человѣческой науки, вѣры и знанія, Высокопреосвященный Флавіанъ весьма сочувственно относился къ изданію нашего журнала, слѣдилъ за всѣмъ, что касается внѣшней и внутренней его стороны, рекомендовалъ тѣ или иныя статьи и вообще всегда былъ той опорой, которая такъ необходима при веденіи такого дѣла въ провинціи, какъ веденіе духовнаго журнала.

Такова, кратко говоря, была жизнь и дѣятельность святителя во время его управленія Харьковской епархіей. Полны поэтому глубокой истины высказанныя Государемъ Императоромъ выраженія въ Высочайшемъ рескриптѣ, данномъ на имя Его Высокопреосвященства: „Многолѣтніе и полезныя для православной Церкви труды ваши въ Китаѣ и въ епархіяхъ, преемственно вамъ ввѣряемыхъ, побуждаютъ МЕНЯ, по кончинѣ приснопамятнаго Преосвященнаго Теофноста, призвать васъ на старѣйшую кіевскую архіерейскую кафедру въ санѣ митрополита Кіевского и Галицкаго“. Умудренный богатымъ опытомъ, сопровождавшимся во всѣхъ его благихъ начинаніяхъ явною благодатною помощію Божіей, высокопреосвященный Флавіанъ встрѣтитъ не мало, конечно, труда и въ Кіевѣ—матери градовъ русскихъ. Святая Церковь наша ждетъ отъ него этихъ трудовъ.

Да управитъ же Господь путь Высокопреосвященнаго митрополита Флавіана къ благу и добру родной намъ Церкви и да сохранить его въ мирѣ, цѣла, честна, здрава и долгодепствующа, право правяща слово Его истины!

Узнавъ о назначеніи высокопреосвященнаго Флавіана на Кіевскую митрополію, преосвященный Викарій Харьковской епархіи Стефанъ, епископъ Сумскій, представители духовенства, правительственныхъ и общественныхъ учреждений, 4-го февраля н. г. привѣтствовали Владыку съ высокимъ назначеніемъ. Въ этотъ и слѣдующіе дни митрополитомъ Флавіаномъ получено было множество поздравительныхъ телеграммъ и писемъ. Между прочимъ, отъ имени гражданъ города Кіева Владыку привѣтствовалъ Кіевскій городской голова г. Проценко телеграммой въ слѣдующихъ выраженіяхъ.—„Граждане Кіева радостно привѣтствуютъ Ваше Высокопреосвященство съ назначеніемъ митрополитомъ Кіевскимъ и испрашиваютъ Вашего архипастырскаго благословенія и молитвъ“. На это привѣтствіе Владыка изволилъ отвѣтить: „Сердечно благодаря за привѣтствіе, молитвенно призываю благословеніе Божіе на гражданъ богоспаасаемаго Кіева“. Свой отъѣздъ въ Кіевъ Высокопреосвященный

назначилъ на 24 февраля. Передавъ временное управленіе епархіей преосвященному Стефану, митрополиту Флавіану, посѣтилъ затѣмъ духовно-учебныя заведенія г. Харькова. 11-го февраля Владыка изволилъ совершить соборнѣ божественную литургію въ церкви духовной семинаріи. Въ концѣ богослуженія Его Высокопреосвященство, обратившись къ воспитанникамъ, сказалъ приблизительно слѣдующее.—„Возлюбленные юноши! Сегодня я совершилъ въ этомъ храмѣ послѣднее служеніе. Не долго мнѣ Господь привелъ править Харьковской епархіей и руководить вами, такъ что я не успѣлъ даже узнать всѣхъ васъ. Но и за краткій срокъ своего пребыванія въ Харьковѣ я успѣлъ уже полюбить васъ. Я любилъ участвовать въ вашемъ чинномъ и благоговѣйномъ богослуженіи, я съ интересомъ слѣдилъ за вашими успѣхами въ продолженіе учебнаго года, за вашими отвѣтами на урокахъ и на экзаменахъ и вашимъ поведеніемъ. За все время моего служенія въ Харьковѣ вы не позволили себѣ ни одного проступка, который бы бросилъ тѣнь на семинарію. Но меня особенно радовало то, что оканчивающіе курсъ въ Харьковской семинаріи не оставляли духовнаго вѣдомства и служенія въ духовномъ санѣ, къ которому готовились. Я никогда не встрѣчалъ недостатка въ кандидатахъ на священническія мѣста изъ окончившихъ курсъ въ семинаріи. Дай Богъ, чтобы и вы, по выходѣ изъ этого расадника духовнаго просвѣщенія, шли по духовной службѣ. Жизнь пастыря—наиболѣе содержательная и осмысленная. Усердно готовьтесь къ прохожденію пастырскаго служенія. Пастырь это свѣтильникъ, поставленный на свѣщницѣ; своимъ ученіемъ и жизнію онъ долженъ просвѣщать пасомыхъ, быть для нихъ примѣромъ. Одушевитесь же высотой предстоящаго вамъ назначенія. Не поддавайтесь внушеніямъ враговъ Церкви Христовой, которые и лъстивыми рѣчами, и писаніями стараются совратить васъ съ пути истины. Вотъ мои послѣднія вамъ наставленія! Благословеніе Господне да будетъ надъ всѣми вами!“ По окончаніи литургіи Владыка благословилъ всѣхъ воспитанниковъ семинаріи, учениковъ образцовой при ней школы, всѣхъ присутствовавшихъ въ храмѣ и затѣмъ направился въ квартиру о. ректора семинаріи прот. І. П. Знаменскаго.

Преподавъ здѣсь благословеніе всей семинарской корпораціи, онъ милостиво изволилъ принять ея предложеніе—раздѣлить прощальную трапезу съ нимъ. Во время трапезы о. ректоръ семинаріи, отъ лица корпораціи, обратился къ Его Высокопреосвященству съ глубокопрочувствованною рѣчью, въ которой прежде всего благодарилъ Владыку за его любовь ко всѣмъ учащимъ и учащимся, постоянную отзывчивость и вниманіе къ нуждамъ семинаріи и снисхожденіе ко всѣмъ—неизбѣжнымъ въ каждомъ человѣческомъ учрежденіи—неметамъ. Затѣмъ, просилъ Высокопреосвященнаго и на будущее время не оставить семинарію своимъ высокимъ покровительствомъ и наконецъ пожелалъ ему возможнаго благополучія на многія и многія лѣта. Въ отвѣтной рѣчи митрополитъ Флавіанъ, поблагодаривъ о. ректора и всю корпорацію за добрыя пожеланія, выразилъ свое удовольствіе по поводу постановки учебной, воспитательной и административной сторонъ семинаріи и пожелалъ ей процвѣтанія и на будущее время. Послѣ этого поднялся второй редакторъ журнала „Вѣра и Разумъ“ ст. сов. К. Е. Истомина и въ рѣчи, обращенной къ Его Высокопреосвященству, указалъ на тотъ, въ истинѣ чудесный путь, которымъ Владыка шелъ отъ самыхъ низшихъ ступеней иноческихъ и до настоящей митрополичьей пастыри. Онъ указалъ, далѣе, на разнообразіе пастырскаго и архипастырскаго служенія Высокопреосвященнаго въ самыхъ отдаленныхъ и разнообразныхъ мѣстахъ Россіи, на которыхъ онъ всегда являлъ себя на высотѣ своего призванія. Отмѣтивъ, затѣмъ, среди другихъ рѣдкихъ качествъ Владыки то, что Его Высокопреосвященство оцѣнивалъ подвѣдомственныхъ ему лицъ по голосу своего чуткаго сердца, отличался всегда сердечнымъ, живымъ отношеніемъ ко всѣмъ подчиненнымъ, онъ провозгласилъ Владыкѣ также пожеланіе многихъ лѣтъ служенія на пользу Церкви и Общества. По окончаніи трапезы Владыка изволилъ всѣхъ благословить и затѣмъ отбылъ въ семинарію, напутствованный самыми благими пожеланіями. Въ воскресенье, 23-го февраля, высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ совершилъ послѣднюю литургію въ Харьковскомъ

каедральномъ соборѣ и затѣмъ извоилиъ прощаться съ своею бывшею Харьковскою паствою. Его Высокопреосвященству сослужили преосвященный Стефанъ, епископъ Сумскій, четыре архимандрита, каедральный прот. С. Н. Любичскій и др. священнослужители. Въ концѣ литургіи Высокопреосвященный обратился къ присутствовавшимъ въ храмѣ съ прощальнымъ и глубоко-поучительнымъ словомъ на текстъ „Отъ Господа стопы человѣку исправляются“ (Пс. 36, 23)¹. По окончаніи литургіи Его Высокопреосвященство въ сослуженіи преосвященнаго Стефана, архимандритовъ и всенгородскаго духовенства совершилъ молебствіе—чинъ православія, положенный по уставу Церкви въ недѣлю православія. Храмъ былъ переполненъ молящимися. По окончаніи богослуженія, присходило прощальное чествованіе каедральнымъ духовенствомъ своего отъѣзжающаго архипастыря, и ему былъ поднесенъ образъ св. Николая, при чемъ каедральный протоіерей С. Н. Любичскій обратился къ Его Высокопреосвященству съ рѣчью, въ которой высказалъ, что Владыка служилъ для всѣхъ образцомъ кротости, правиломъ вѣры, учителемъ воздержанія, и просилъ его не забывать харьковцевъ въ своихъ молитвахъ. Принявъ поднесенный образъ, Высокопреосвященный благодарилъ духовенство каедральнаго собора. Благословивъ затѣмъ всѣхъ присутствовавшихъ въ соборѣ, онъ прослѣдовалъ въ свои покои, гдѣ ко времени прибытія собралось уже все городское духовенство и старосты городскихъ церквей. По входѣ Митрополита, провозглашено было ему многолѣтіе и затѣмъ благочинный Харьковскихъ городскихъ церквей прот. П. Полтавцевъ прочелъ отъ лица городского духовенства и церковныхъ старостъ адресъ, составленный слѣдующихъ выраженіяхъ:

„Ваше высокопреосвященство, высокопреосвященнѣйшій архипастырь и отецъ!

„Верховный Пастыреначальникъ Христосъ призываетъ васъ нынѣ къ инымъ овцамъ стада Своего и поставляетъ васъ высшемъ свѣщницей святой Своей Церкви: на митрополию каедрѣ древне-стольнаго Кіева. Съ благоговѣніемъ прек-

¹) Слово это напечатано въ началѣ настоящей книжки журнала „В. и Р.“

наемся предъ волею Божіею; вѣруемъ, что Господь, воздвигающій человѣка, потребнаго во время для людей и странъ (ис., сына Сирах., X, 4), соблаговолилъ тако для вѣщаго блага и преуспѣянія кіевской паствы, и глубоко радуемся за такую милость Божію къ насельникамъ Кіевскія страны.

Господь судилъ вамъ не долго пастырствовать надъ нами. Но истинное добро тѣмъ и велико, что господствуетъ надъ временемъ и оставляетъ неизгладимые слѣды всюду, гдѣ оно открылось людямъ. И ваше кратковременное святительствоваіе въ этомъ отношеніи (необыкновенно въ исторіи Харьковской епархіи. Вы совершенно и безраздѣльно покорили себѣ сердца пастырей и паствы и привлекли ихъ къ себѣ крѣпкими узами правды, мира и любви.

Вы шествовали въ своемъ пастырствованіи путемъ спокойнаго, глубоко-серьезнаго, сосредоточеннаго и мирнаго, неуклоннаго труда во славу св. Церкви. Мудрое, опытное, озаренное духомъ св. вѣры святительствоваіе ваше естественно призвало всѣхъ насъ къ усердному и честному служенію пастырскому и общественному долгу. Величавый и обаятельный примѣръ вашей личной дѣятельности всѣхъ привлекалъ подражать ей, и общая единопдушная работа во славу св. Церкви оживилась безъ нарочитыхъ и официальныхъ на то повелѣній. Этимъ вы создали для вашихъ помощниковъ и всѣхъ насъ, харьковскихъ пастырей, ту нравственную атмосферу, въ которой каждый дышалъ бодро, свободно, и, радуясь настоящему, съ вѣрою взиралъ на будущее. Съ мудрою проницательностью, съ усердіемъ любящаго отца вникая въ жизнь паствы, вы въ короткое время вызвали очевидный для всѣхъ, удивительный и отрадный подъемъ духа во всѣхъ сторонахъ церковно-епархіальной жизни. Съ какимъ вниманіемъ и доброжелательствомъ вы содѣйствовали улучшенію учебнаго дѣла и жизни воспитываемыхъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ: заботились объ улучшеніи ихъ содержанія, упрощали излишніе по нимъ расходы и облегчали тѣмъ церкви и духовенство; вызывали упорядоченіе и строгость въ веденіи отчетностей, предоставляли значительную свободу епархіальнымъ сѣздамъ по обсужденію вопросовъ о духовныхъ школахъ. Вы радовали сіи учебныя

заведенія своимъ частымъ и усерднымъ богослуженіемъ въ ихъ храмахъ и всегда охотно и сердечно отзывались на ихъ скромныя торжества. Ревнуя о лучшемъ и практичнѣйшемъ устроеніи епархіальной благотворительности, вы обратили особое и тщательнѣйшее вниманіе духовенства на епархіальный сиротскій пріютъ и вызвали его на реформированіе сего учрежденія. Въ области епархіальнаго управленія вы въ разныхъ направленіяхъ съ настойчивостью и мудрою постепенностью оживляли духъ законности, безпристрастія, дѣловитости и сознанія нравственной отвѣтственности. При общемъ подъемѣ духа городское духовенство съ замѣтною энергіей выступило на поприще религіозно-просвѣтительное и во всѣхъ своихъ благихъ начинаніяхъ въ этомъ отношеніи видѣло въ васъ высокаго покровителя и мудраго наставника: возникли проповѣдническіе кружки, открылись пастырскія собесѣдованія во многихъ пунктахъ города; къ общей радости осуществилась давно желѣнная пастырями мысль объ учрежденіи въ г. Харьковѣ религіозно-просвѣтительнаго братства; мисіонерская дѣятельность духовенства приведена въ болѣшую систему и опредѣленность. Придавая богослуженію значеніе души и главной двигательной силы въ церковно-религіозной жизни, вы, возлюбленный архипастырь, и своими наставленіями, и своимъ неотразимымъ примѣромъ учили городское духовенство необходимой уставности, благолѣпію, усердію, благоговѣнію и осмысленности въ совершеніи всѣхъ церковныхъ службъ и требъ. При всемъ этомъ вы многостороннюю и плодотворную свою дѣятельность проявляли въ духѣ величавой простоты, обаятельной привѣтливости, искренней доброты и любви къ каждому, обращавшемуся къ вамъ. Вы требовали не приказывая, взыскивали не карая, наказывали утѣшая и ободряя, отказывали убѣждая: каждый выходилъ отъ васъ, унося въ душѣ своей впечатлѣніе правды, мира и любви. Всюду и всегда для паствы въ вашемъ лицѣ являлся прекрасный и поучительный примѣръ гармоническаго сочетанія величія и красоты сана и иноческаго смиренія, неутомимой заботы о благѣ другихъ и совершенной непритязательности въ отношеніи себя. Этимъ вы и покоряли себѣ людей безъ различія званія, возраста, положенія.

Ваше святительство составитъ одну изъ свѣтлыхъ и луч-
шихъ страницъ въ исторіи Харьковской епархіи, тѣмъ болѣе
свѣтлыхъ, чѣмъ кратковременнѣе оно было. И нынѣ, предъ
скорой разлукой съ вами, мы чувствуемъ, что вы уносите съ
собою лучшія чувствованія нашихъ сердецъ, загорѣвшихся къ
вамъ искренней любви, преданности и глубочайшаго уваженія.

Мы глубоко скорбимъ, липаясь въ васъ своего мудраго ар-
хипастыря, вѣстника правды, благостнаго отца и наставника.
Молимъ и будемъ молить Верховнаго Пастыреначальника Хри-
ста,—да оградитъ онъ Своими святыми ангелами предстоящій
вамъ путь, да умножитъ дни жизни вашей для блага кievской
епархіи и всей Россійской церкви.

Въ молитвенную же память нашу о васъ осчастливьте насъ
принятіемъ сего священнаго образа Озерянскія иконы Пресвя-
тыя Богородицы, этой чудотворной святыни Харьковскаго края.

Да освѣняетъ Царица Небесная васъ благодатнымъ покро-
вомъ своимъ всюду во всѣхъ путяхъ вашей жизни и да на-
поминаетъ Она вамъ смиренныхъ пастырей града Харькова и
старость градскихъ церквей, такъ полюбившихъ васъ и такъ
скорбящихъ нынѣ при разлукѣ съ вами.

Вашего высокопреосвященства искренно признательные и
навсегда преданные“.

Адресъ былъ покрытъ множествомъ подписей. Отъ лица
уѣзднаго духовенства Владыку—Митрополита привѣтствовали
о. благочинный 1 округа Харьковскаго уѣзда свящ. Василій Лю-
бинскій и тоже просилъ его принять на молитвенную память
образъ Озерянскія иконы Божіей Матери. Принявъ св. образъ
и адресъ, Высокопреосвященный Флавіанъ благодарилъ духо-
венство и преподалъ ему свое благословеніе.

Въ тотъ же день происходило прощальное чествованіе отъ-
ѣзжающаго Владыки—Митрополита обѣдомъ, даннымъ духо-
венствомъ, представителями городского населенія и другими
почитателями Его Высокопреосвященства. Обѣдъ происходилъ
въ залѣ дворянскаго депутатскаго собранія. Среди чествовав-
шихъ находились преосвященный Стефанъ, епископъ Сумскій,
настоятели монастырей, ректоръ духовной семинаріи, редак-
торъ журн. „Вѣра и Разумъ“, прот. І. П. Знаменскій и члены ду-
ховной консисторіи. Изъ свѣтскихъ людей здѣсь были: корпусный

командиръ генераль-лейтенантъ К. К. Случевскій, управляющій Харьковской губерніей ст. сов. С. Н. Гербель, попечитель Харьковскаго учебнаго округа тайн. сов. М. М. Алексѣенко, городской голова д. с. сов. А. К. Погорѣлко, губернский предводитель дворянства С. Н. Курчениновъ, старшій предсѣдатель судебной палаты Е. А. Пушкинъ, ректоръ университета д. с. сов. Н. О. Куплеваскій, прокуроръ судебной палаты С. С. Хрулевъ, предсѣдатель губернской земской управы М. Е. Гордѣенко, профессора университета, представитель Харьковскаго купеческаго общества И. К. Велитченко, полиціймейстеръ с. с. К. И. Безсоновъ. При этомъ архіерейскій хоръ, находившійся во время обѣда на хорахъ, исполнилъ нѣсколько молитвенныхъ пѣснопѣній. Первый тостъ за здоровье Его Императорскаго Величества Государя Императора НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА провозгласилъ ген.-лейт. К. К. Случевскій. Тостъ былъ принятъ весьма оживленно и хоръ исполнилъ народный гимнъ. Затѣмъ преосвященный Стефанъ сказалъ слѣдующую душевную и сердечную рѣчь въ честь высокопреосвященнѣйшаго митрополита Флавіана:

„Ваше высокопреосвященство, высокопреосвященнѣйшій Владыко, милостивѣйшій архипастырь и отецъ!

„Бывають дни, когда одновременно и солнце сіяетъ, и дождь идетъ, когда природа какъ бы веселится и груститъ, радостно улыбается и плачетъ,—радуется, такъ сказать, сквозь слезы. Такой именно день сегодня переживаемъ въ сердцахъ своихъ мы всѣ, здѣсь собравшіеся, ваши бывшія духовныя чада. Мы вмѣстѣ радуемся и печалимся. Какъ любящія дѣти, радуемся тому, что возлюбленный отецъ и архипастырь нашъ получаетъ высшее назначеніе и болѣе почетное положеніе, удостоивается рѣдкой чести быть святителемъ—митрополитомъ первостольнаго града Кіева, старѣйшей каѳедры російской церкви,—а эта честь есть какъ бы и наша честь, честь нашего града, честь насъ, вручающихъ своего архипастыря матери городовъ русскихъ. Печалимся же мы о томъ, что расстаемся съ своимъ любвеобильнымъ отцомъ, готовымъ всегда и во всякое время съ сердечною родительскою любовью откликнуться на всякую нашу нужду, отозваться на всякую нашу радость, на всякое наше горе, готового всегда удовле-

творить всякое доброе желаніе наше, съ отеческимъ терпѣніемъ выслушать всякую нашу просьбу. Не будетъ болѣе около насъ вашей обаятельной, чарующей личности! Ваше доброе попечительное сердце будетъ биться для новыхъ вашихъ чадъ, будетъ полно заботами о нихъ, ихъ радостями и горемъ! Все это и вызываетъ въ насъ слезы грусти, слезы потери для насъ дорогого существа.

Мы всегда любили васъ; всегда вы были дороги намъ. Но подведенные нынѣ итоги того, что вы за короткое время пребывания на Харьковской кафедрѣ успѣли сдѣлать добраго для насъ, впервые вполне ясно озарили наше сознаніе величіемъ вашего образа, глубиною нашей любви къ вамъ. Мы теперь только вполне ясно поняли, чѣмъ вы были для насъ, какъ велики были ваши труды для насъ, какъ дороги были ваши о насъ попеченія. И сознаніе всего этого усугубляетъ горестъ нашей разлуки съ вами. Но насъ не покидаетъ надежда, что въ вашемъ любвеобильномъ сердцѣ останется уголокъ и для насъ, бывшихъ чадъ вашихъ, что нравственные узы, доселѣ связывавшія насъ съ вами, не порвутся нашей разлукой, что среди заботъ и попеченій о новыхъ чадахъ своихъ у васъ останутся заботы и о нашемъ вѣчномъ спасеніи, которыя и выразятся въ вашихъ святительскихъ о насъ молитвахъ въ новомъ мѣстѣ вашего служенія. Эти надежды, равно и сознаніе того, что ваше отшествіе отъ насъ служить къ вашей чести и вашему благу, заставляютъ насъ радостно улыбаться сквозь слезы разлуки и провожать васъ не съ безутѣшною печалью, а съ радостными тостами за благополучный путь вашъ къ мѣсту новаго вашего служенія, съ радостно-громкими пожеланіями вамъ здравія и благопоспѣшенія на многая и многая лѣта!

Хоръ и присутствовавшіе нѣсколько разъ пропѣли отъѣзжающему Владыкѣ „многая лѣта“. Затѣмъ благочинный Харьковскихъ городскихъ церквей обратился къ Его Высокопреосвященству съ слѣдующей рѣчью:

„Ваше высокопреосвященство, высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Слишкомъ короткое пребываніе ваше въ Харьковѣ, внеся

чудную страницу въ исторію Харьковской епархіи, надолго оставить по себѣ добрую память среди всѣхъ слоевъ харьковского общества. То, чего не всегда достигаютъ стоящіе на мѣстѣ высокому въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ—искренней любви и преданности подчиненныхъ, восторженнаго почитанія простолюдина и интеллигента, единоплемяннаго проявленія симпатій, вы привлекли съ первыхъ же дней вашего къ намъ прибытія.

„Въ торжественныхъ и обычныхъ богослуженіяхъ, въ мудромъ управленіи и руководствѣ, въ случайныхъ бесѣдахъ, всегда и вездѣ вы являли образецъ апостольской простоты, наглядно говорящій о величій и красотѣ души вашей. Ваше отношеніе къ духовенству, даже малымъ членамъ его, не могли внушать чувства гнетущаго страха къ вамъ. Всегдашній привѣтъ вашъ, ласковое слово утѣшенія убитому горемъ, отеческое замѣчаніе виноватому удивительно отрадно дѣйствовали на всѣхъ.

„Грустно и больно прощаться и намъ съ такимъ начальникомъ—архипастыремъ.

„Господь, пекущійся о Своей Церкви, посылаетъ васъ на высшее служеніе ей, и рука Царская указала вамъ путь во святой градъ Кіевъ—матерь русскихъ городовъ.

Высокое назначеніе ваше—гордость для города Харькова, радость для насъ и единственное утѣшеніе въ предстоящей разлукѣ съ вами. По русскому дорогому обычаю съ хлѣбомъ и солью мы желаемъ вашему Высокопреосвященству добраго пути. Насколько эти хлѣбъ-соль отъ сердца, говоритъ настоящее многочисленное собраніе. Здѣсь нѣтъ лукавства. Здѣсь почтенные представители города и духовенства съ рѣдкимъ единоплемяннымъ выражаютъ вамъ и свое, первое отъ васъ полученное, горе, горе разлуки съ вами, и свою большую радость.

„Да благословитъ же Господь путь вашъ и предстоящіе труды ваши на пользу св. Церкви; да укрѣпитъ силы ваши духовныя и тѣлесныя на благо кіевлянамъ и да возвеличитъ васъ на святыхъ кіевскихъ высотахъ“.

Отъ имени дѣятелей народнаго просвѣщенія одушевленную рѣчь произнесъ г. попечитель Харьковскаго учебнаго округа

М. М. Алексѣенко. Въ своей рѣчи онъ указалъ на всегда благожелательное отношеніе Его Высокопреосвященства къ свѣтской школѣ, на проявленіе имъ трогательной заботливости и повеченія о ней и обучающихся въ ней. „Вы, говорилъ, между прочимъ, г. Попечитель, имѣли въ виду истинные интересы народнаго просвѣщенія и мы, проникнутые величайшею благодарностію и сердечнымъ уваженіемъ къ Вамъ, уповаемъ, что сѣмена, посѣянные Вами, не заглухнутъ, а опредѣлять и въ будущемъ стройное и согласное дальнѣйшее движеніе дѣла народнаго просвѣщенія на истинную пользу населенія“. Свою рѣчь **М. М. Алексѣенко** закончилъ такими словами: „Вы будете работать, Владыко, на болѣе обширной нивѣ, прилагая дары, ниспосланные вамъ, и мы, дѣятели народнаго просвѣщенія, отъ всего сердца можемъ въ этотъ торжественный часъ вашего прощанія съ паствою воскликнуть: „Да просвѣтитъ свѣтъ вашъ предъ человеки на вашей новой нивѣ“, а отблескъ этого свѣта порадуетъ насъ, искренно васъ уважающихъ и преданныхъ вамъ. Многая лѣта высокопреосвященнѣйшему **Флавіану**“.

Отъ городского населенія привѣтствовалъ Владыку—**Митрополита** городской голова д. с. с. **А. Б. Погорѣлко**. Имъ была произнесена слѣдующая цѣль:

„Ваше высокопреосвященство! Позвольте, хотя въ краткихъ словахъ, выразить вамъ тѣ ощущенія, которыя испытываютъ жители г. Харькова при мысли о вашемъ предстоящемъ отъѣздѣ.“

Недавно еще мы такъ радостно привѣтствовали прибытіе ваше къ намъ; многоустая молва предупредила насъ о высокихъ качествахъ вашей души. Такъ оказалось и въ дѣйствительности: мы увѣрили пастыря добраго, милостиваго, любвеобильнаго, глубоко преданнаго дѣлу духовнаго просвѣщенія, который въ короткое время покорилъ наши сердца и приобрѣлъ неотразимое на насъ вліаніе. Чѣмъ объяснить такое явленіе? Чѣмъ вызывается такое единодушное къ вамъ отношеніе? Смѣю утверждать, что ни для кого изъ здѣсь присутствующихъ не представится затрудненія для правильнаго рѣшенія вопроса. Всѣ ваши дѣйствія, всѣ ваши отношенія къ каждому изъ насъ въ отдѣльности и ко всему обществу вообще бы-

ли неизмѣнно согрѣты однимъ и тѣмъ же чувствомъ любви къ нему и уваженію. Въ этой любви, въ этомъ уваженіи скрывается великая сила вліянія на общество. Вы дали намъ образъ мудраго руководителя, вполне соблюдавшаго великую заповѣдь Господню. Харьковское общество, какъ и всякое другое, крайне дорожитъ, высоко цѣнитъ такое доброе, любовное къ нему отношеніе и сильно на него реагируетъ. Поэтому я смѣю утверждать, что мы будемъ также любить и уважать васъ, какъ бы далеко вы отъ насъ ни уѣхали. Скорбя объ отъѣздѣ вашемъ, мы утѣшаемъ себя мыслью, что поле вашей благотворной дѣятельности становится отнынѣ болѣе обширнымъ, что вы теперь будете работать на великой нивѣ российской. Да поможетъ вамъ въ этомъ Господь! Мы же отъ всей полноты сердца нашего единодушно воскликнемъ: многая лѣта высокоочтимуому Флавіану, митрополиту Киевскому и Галицкому!»

Затѣмъ, отъ лица Харьковского Императорскаго Университета, была сказана одушевленная рѣчь ректоромъ университета д. с. с. Н. О. Куплеваскимъ. Въ своей рѣчи онъ остановилъ вниманіе присутствовавшихъ на томъ фактѣ, что Его Высокопреосвященство явился на Харьковской кафедрѣ укрѣпителемъ христіанскихъ началъ и при томъ не столько рѣчами, сколько дѣломъ и собственнымъ примѣромъ. Затѣмъ онъ указалъ на особенное вниманіе Владыки къ университету, выразившееся въ участіи его въ университетскихъ торжествахъ и совершеніи въ церкви университета богослуженій, всегда доставлявшихъ и религіозное и нравственное удовлетвореніе. Свою рѣчь онъ закончилъ искреннимъ пожеланіемъ Его Высокопреосвященству многихъ лѣтъ служенія на благо его новой паствы и всей православной Церкви.

Отъ имени Харьковского купеческаго общества привѣтствовалъ Владыку купеческій староста И. К. Вилитченко. Привѣтствіе имъ было выражено въ слѣдующихъ словахъ:

„Ваше высокопреосвященство, высокопреосвященнѣйшій Владыко!

„Члены Харьковского купеческаго общества, представителямъ котораго я имѣю честь быть, собрались здѣсь, чтобы сказать вамъ свое „прости“.

Но намъ тяжело произносить это слово. Намъ не хочется расставаться съ архипастыремъ такой доброй души, отъ котораго многіе изъ насъ всегда слышали только ласковое и пріятное слово.

По вступленіи на Харьковскую кафедру, обозрѣвая храмы нашего города, вы изволили лично узнать всѣхъ церковныхъ старостъ, большинство которыхъ принадлежитъ къ купечеству. Такимъ образомъ, находясь подъ непосредственнымъ высокимъ руководствомъ вашимъ, мы по долгу службы съ напряженнымъ вниманіемъ слѣдили за вашей многополезной и плодотворной дѣятельностью; мы были свидѣтелями вашего величественнаго служенія въ храмѣ, многихъ изъ насъ вы осчастливили посѣщеніемъ на дому.

Не намъ говорить о вашей высокой просвѣтительной дѣятельности,—она достаточно рельефно обрисована Высочайшимъ рескриптомъ на имя вашего Высокопреосвященства.

Едва ли кому-нибудь изъ вашихъ предшественниковъ приходилось слышать такіа напутственныя рѣчи, какія произносятся здѣсь, при разлукѣ съ вами.

Къ этимъ напутственнымъ рѣчамъ присоединяетъ свое слово и Харьковское купеческое Общество.

Испрашивая молитвы вашего Высокопреосвященства, Харьковское купеческое общество проситъ васъ милостиво принять сердечное пожеланіе силъ и энергіи для дальнѣйшаго славнаго служенія на древле-прославленной кievской кафедрѣ.

На всѣ эти и другія рѣчи Его Высокопреосвященство отвѣчалъ искреннею благодарностію. По окончаніи обѣда Владыка еще разъ благодарилъ всѣхъ своихъ почитателей за вниманіе къ нему и преподалъ всѣмъ свое архипастырское благословеніе.

На другой день, 24 февраля, въ три часа дня, городскимъ духовенствомъ во главѣ съ преосвященнымъ Стефаномъ, епископомъ Сумскимъ, совершено было въ Озерянской церкви Покровскаго монастыря молебствіе о благополучномъ путешествіи высокопреосвященнаго Флавіана. Молебствіе закончилось въ исходѣ четвертаго часа. Съ вечернимъ поѣздомъ въ 5 час. 57 мин. вечера высокопреосвященный Флавіанъ отбылъ въ г. Кіевъ. Во времени отхода поѣзда въ парадныхъ комна-

тахъ вокзала собрались: преосвященный Стефанъ, епископъ Сумскій, настоятели монастырей Харьковской епархіи, члены духовной консисторіи, о. ректоръ семинаріи прот. І. П. Знаменскій, благочинные епархіи, о. инспекторъ семинаріи іеромонахъ Михаилъ (Богдановъ), городское духовенство, представители Харьковскихъ гражданъ во главѣ съ управляющимъ губерніею С. Н. Гербелемъ, представители свѣтскихъ учебныхъ заведеній и много другихъ высокопоставленныхъ лицъ и почитателей Владыки. Это были избранные члены духовенства и городского общества. Что же касается остальнаго народа, то, можно сказать, весь Харьковъ провожалъ своего любимаго архипастыря. Народъ стоялъ густыми толпами отъ Озеранской церкви, вдоль улицы проѣзда и вплоть до самаго вокзала, желая получить послѣднее благословеніе отъ уѣзжавшаго Владыки. Владыка всѣхъ благословлялъ. По прибытіи на вокзалъ, простившись со всѣми и всѣхъ благословивъ, Владыка вошелъ въ особо приготовленный для него вагонъ и, напутствованный молитвенными благожеланіями, отбылъ къ мѣсту своего новаго святительскаго служенія.

Л. Багрянцовъ.

ВЗГЛЯДЫ ПЕССИМИСТИЧЕСКИХЪ МЫСЛИТЕЛЕЙ ШОПЕНГАУЭРА И ГАРТМАНА НА РЕЛИГІЮ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНІЕ.

(Окончаніе *).

Скорби міра и печаль существованія, по Гартману, заставляютъ человѣка для своего утѣшенія создавать религію и философію съ тѣмъ, чтобы научиться презирать міръ вмѣстѣ съ его скорбями и призрачными благами. Въ этомъ и состоитъ сущность религіи и ея значеніе для человѣчества. И дѣйствительно, говоритъ Гартманъ, возвышеніе религіознаго чувства чрезъ молитву и назиданіе въ состояніи представить такое высокое одушевленіе, что оно даетъ возможность человѣку легко переносить всѣ земныя страданія. Какъ высшая форма религіознаго сознанія, христіанство приносить наибольшую пользу человѣку тѣмъ, что научаеъ его прежде всего презирать міръ и все, что въ мірѣ. Основатель христіанства вполнѣ усвоилъ презрѣніе и нерасположеніе къ земной жизни и проводитъ ихъ до ихъ послѣднихъ и крайнихъ выводовъ. Только тѣмъ, которые чувствуютъ скорбь существованія, грѣшникамъ, отверженнымъ (самарянамъ и мытарямъ), обремененнымъ (рабамъ и женщинамъ), нищимъ, больнымъ и страждущимъ, а не тѣмъ, которые чувствуютъ себя въ земной жизни хорошо и удобно, Онъ возвѣщаетъ Свое евангеліе (Мѡ. 11, 5; Лук. 6, 20—23; Мѡ. 19, 23—14; Мѡ. 11, 28). Онъ презираетъ все естественное, не признаетъ законовъ природы (Мѡ. 17, 20),

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1908 г. № 8.

говоритъ безъ уваженія о семейномъ союзѣ (Мѡ. 10, 35—37; Мѡ. 19, 29; Мѡ. 11, 47—50), Онъ требуетъ полового воздержанія (Мѡ. 19, 11—12), Онъ презираетъ міръ и его блага (Лук. 12, 15; Мѡ. 6, 25—34; Іоан. 1, 15—16; Лук. 16, 15); объявляетъ невозможнымъ достигнуть вмѣстѣ земного и небеснаго счастья (Мѡ. 6, 19—21 и 24; Іоан. 12, 25; Мѡ. 19, 23—24) и потому требуетъ добровольной нищеты (Мѡ. 19, 21—22; Лук., 12, 33; Мѡ. 6, 25 и 31—33). Нигдѣ и ни въ какомъ отношеніи Христосъ не предписываетъ аскетизма, но лишь добровольное ограниченіе и наибольшее сокращеніе потребностей, изъ чего ясно, что вмѣстѣ со множествомъ потребностей и стремленій Онъ признаетъ возрастающимъ недовольство. Онъ считаетъ Свое время настолько поврежденнымъ (Мѡ. 23, 27; Мѡ. 16, 2—3), что день суда долженъ быть близко, предъ дверьми (Мѡ. 24, 33—34), а сущностью Его ученія является то, чтобы страданія этой жизни терпѣливо нести какъ свой крестъ въ земной юдоли плача (Мѡ. 10, 38) и слѣдовать за Нимъ въ достойномъ приготовленіи и радостной надеждѣ на блаженство будущей вѣчной жизни (Мѡ. 10, 38, 39): „Сіе сказалъ Я вамъ, чтобы вы имѣли во Мнѣ миръ. Въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ“ (Іоан. 16, 33). Искупленіе отъ міра чрезъ Христа, говоритъ Гартманъ, происходитъ чрезъ то, что всѣ люди слѣдуютъ Ему въ презрѣніи міра и въ любви, въ вѣрѣ и надеждѣ на загробную жизнь, а не чрезъ смерть Его съ позже добавленнымъ жидовствующимъ пониманіемъ ея какъ очищающей примирительной жертвы, о чемъ Самъ Христосъ, конечно, ничего не хотѣлъ бы знать“.

Сравнивая христіанство съ буддизмомъ, Гартманъ говоритъ далѣе слѣдующее. „Хотя презрѣніе міра въ связи съ трансцендентальною жизнію духа существовало уже и въ Индіи въ эзотерическомъ ученіи буддизма, но, во-первыхъ, оно было неизвѣстно западному міру, во-вторыхъ, въ самой Индіи оно было доступно только тѣсному кружку безбрачныхъ отшельниковъ, и, въ-третьихъ, скоро затерялось въ эзотерической грудѣ, такъ что его идея была замѣтна еще только въ эксцентрическихъ явленіяхъ аскетовъ и кающихся; въ-четвертыхъ, при

своемъ происхожденіи оно не нашло столь плодородной почвы, въ-пятыхъ, оно не обладало въ достаточной мѣрѣ космополитическимъ характеромъ, идею всеобщаго человѣческаго братства въ сыновствѣ Бога (Мѡ. 23, 8—9), и, въ-шестыхъ, наконецъ, что важнѣе всего, хотя оно знаетъ вѣчное трансцендентное блаженство для окончательно искупленныхъ отъ земного существованія, но не знаетъ *индивидуальнаго* продолженія жизни; христіанство же, которое обѣщаетъ воскресеніе (плоти) и затѣмъ *индивидуальную* вѣчную жизнь въ трансцендентномъ царствѣ Бога, чрезъ это гораздо прямѣе обращается къ человѣческому эгоизму и такимъ образомъ даетъ надежду, болѣе оушешивающую для продолженія земной жизни“.

Впрочемъ, хотя религія, созданная на почвѣ мистики, говоритъ Гартманъ, и научаетъ человѣка презирать жизнь и даже рисуетъ ему счастье въ будущемъ, въ трансцендентной жизни послѣ смерти, въ личномъ безсмертіи, въ вѣчномъ блаженствѣ, но она не достигаетъ въ дѣйствительности той цѣли, ради которой она создана или—прямѣе сказать—измышлена человечествомъ. Достигнувъ философскаго развитія, человѣкъ не можетъ не увидѣть, что всѣ обѣщаемыя религіею блага не дѣйствительность, а чистая иллюзія, хотя—и второго ранга. Изъ мало пользы можетъ принести религія людямъ, по убѣжденію Гартмана, даже и въ то время, когда они еще не разочаровались ею и когда еще не увидѣли, что она сама въ себѣ только пустая иллюзія, болѣзненный ростокъ мистики. Высокія степени воодушевленія, доставляемыя религіознымъ чувствомъ, говоритъ Гартманъ, рѣдки, ибо, будучи по существу мистической природы, они не могутъ быть пріобрѣтаемы усердіемъ и трудомъ, а предполагаютъ способность, талантъ къ этому, какъ и наслажденіе искусствомъ, а, во-вторыхъ, онѣ, какъ и всякое удовольствіе, не могутъ быть достигаемы безъ того, чтобы не приносили съ собою и особаго неудовольствія. Мы поймемъ это лучше всего, когда ближе взглянемъ на жизнь гнающихся и святыхъ. Наивысшія степени религіознаго возвышенія едва мыслимы безъ продолжительнаго умерщвленія плоти“, т. е., не только чувственныхъ пожеланій, но и всѣхъ мірскихъ удовольствій вообще. А это—*истинная* жертва, ко-

торую должно быть куплено высшее мистическое религиозно-счастье. Если мы обратимся къ низшимъ ступенямъ религиознаго назиданія, которыя соединяются съ мірскою жизнію, то особенно важнымъ является не упомянутый выше моментъ неудовольствія: страхъ предъ собственнымъ недостойнствомъ, сомнѣніе въ Божественной милости, опасеніе будущаго суда, скорби о тяжести совершенныхъ грѣховъ, какими бы незначительными ни являлись они въ глазахъ другихъ. Такимъ образомъ въ религиозномъ чувствѣ всплываетъ наружу все во всемъ, и удовольствіе и неудовольствіе, и радость и страданіе и примиреніе и скорби“.

Послѣ сказаннаго Гартманъ приходитъ къ убѣжденію, что религія, даже въ высшей своей формѣ—христіанской, есть иллюзія, явленіе въ человѣческомъ духѣ болѣзненное, а потому она и не можетъ быть признана терпимою. Нужно подумать объ ея замѣнѣ другою, болѣе удовлетворительною и болѣе разумною. И вотъ Гартманъ бережетъ на себя трудъ создать „религію будущаго“ безъ всякой примѣси ложнаго мистицизма. Сущность этой „религіи будущаго“ состоитъ собственно въ реформированіи христіанства по образцу индійскаго буддизма. Гартману не нравится въ христіанствѣ 1) антропоморфизмъ, а 2) политеизмъ. Подъ послѣднимъ онъ разумѣетъ ученіе христіанское о Троичности. Лицъ въ Богѣ, о почитаніи Божіей Матери и святыхъ. Религія будущаго должна представить высшее единство монотеизма и пантеизма, такъ, чтобы Богъ Своєю личностію не отдѣлялся отъ человѣка, а пантеизмъ не омрачался грубымъ политеизмомъ. Это—религія *панмонотеизма*, задача котораго состоитъ въ томъ, чтобы органически соединить въ систематическое цѣлое все то, что лучшаго можно найти въ буддизмѣ и христіанствѣ и это новое міровоззрѣніе провести въ народъ, дабы послѣдній, получивъ новое ученіе вѣры, новое ученіе нравственности и даже новый культъ, могъ разорвать цѣпи, которыя въ теченіе двухъ тысячелѣтій служили для него непреодолимымъ препятствіемъ по пути къ прогрессу и цивилизаціи. И эта религія уже будетъ чистою религіей духа. Въ ней люди будутъ разумѣть подъ Богомъ не личное существо, а абсолютную основу и абсолют-

ную сущность міра, единство, не исключющее изъ себя, а напротивъ включающее въ себя все реальное множество; люди не будутъ признавать Богочеловѣкомъ только одного Иисуса Христа, а вмѣсто него будутъ исповѣдывать вселенское богочеловѣчество и т. д., и т. д.

Мы не будемъ *въ настоящій разъ* доказывать для всѣхъ истину, что проектированная Гартманомъ „религія будущаго“ есть пустая фантазія и чистая иллюзія; нужно совершенно не знать религіозной потребности человѣка, чтобы думать, будто бы отвлеченное пантеистическое понятіе можетъ замѣнить человѣку живого личнаго Бога, Который внемлетъ его молитвамъ, знаетъ его нужды, промыслительно заботится объ его спасеніи, даруетъ ему благодатныя средства и спасаетъ его отъ гибели; гдѣ нѣтъ вѣры въ живого личнаго Бога, тамъ возможна метафизика, но не религія. Не будемъ доказывать мы *въ настоящій разъ*, что вѣра въ личное безсмертіе души человѣческой—не иллюзія, какъ несправедливо утверждаетъ Гартманъ ¹⁾, а несомнѣнная истина, основывающаяся на твердыхъ раціональныхъ началахъ. Отлагаемъ до времени и допущенное Гартманомъ искаженіе евангельскаго ученія объ оправданіи человѣка и о сущности христіанскаго вѣроученія. Не считаемъ нужнымъ останавливать вниманіе читателей и на томъ невѣрномъ и самопротиворѣчивомъ понятіи о мистикѣ, которое имѣетъ Гартманъ и которымъ онъ запутываетъ и себя, и другихъ. Мы рассмотримъ здѣсь только общее у Шопенгауэра и Гартмана ученіе о томъ, будтобы скорби жизни и зло, господствующее въ мірѣ послужили для челоѣчества основаніемъ и поводомъ создать религію.

Можно ли согласиться съ этимъ мнѣніемъ?

Что скорби жизни, страданія, болѣзни, потеря близкихъ и родныхъ, мысль о собственной смерти, эпидеміи, кровопролитныя войны и явная опасность для жизни *возбуждаютъ* въ насъ религіозныя настроенія, вѣру и надежду на Бога, пре-

¹⁾ Желаящимъ видѣть научныя доказательства полной неосновательности этого мнѣнія Гартмана мы рекомендуемъ сочиненіе кн. Д. Цертелера „Современный пантеизмъ въ Германіи“. Очеркъ нравственной философіи Шопенгауэра и Гартмана. М. 1885. Стр. 228—245.

данность Его святой волѣ,—противъ этого никто никогда не станетъ спорить. [Истину сказаннаго подтверждаютъ и отдѣльныя лица, и цѣлыя народы. „Кто на морѣ не бывалъ, тотъ и Богу не молился“, говорятъ моряки. „Громъ не грянетъ, мужикъ не перекрестится“,—замѣчаетъ русскій народъ въ своей пословицѣ. „Noth lehrt beten“, говорятъ нѣмцы. Вся книга „Псалтирь“ посвящена почти одной мысли о томъ, что опечаленный и угнетенный человѣкъ можетъ найти полное утѣшеніе для себя только въ молитвѣ ко Господу. Напротивъ ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ, что люди, пользующіеся богатствомъ, благоденствіемъ и высокимъ положеніемъ въ обществѣ, часто забываютъ Бога и перестаютъ быть религіозными и благочестивыми.

Мало того. Скорби и опасности жизни часто вызываютъ религіозное настроеніе даже у тѣхъ лицъ, которыя до того казались безбожниками и даже рисовались своими атеистическими убѣжденіями. Извѣстный безбожникъ *Ванини*, сожженный на кострѣ (19 февраля 1585 г.), увидѣвъ приготовленный для него костеръ, невольно воскликнулъ: „О, Боже, мой!“ Графъ *Волинскій*, извѣстный этнографъ и политическій писатель, открыто объявившій себя атеистомъ, во время страшной бури у береговъ Америки, гдѣ ему грозило поплатиться жизнью, вдругъ, къ общему удивленію пассажировъ, сталъ громко читать „Pater noster“ и „Ave Maria“. Послѣ этого справедливо утверждаютъ многіе, что великія несчастія для атеистовъ часто служатъ лучшимъ доказательствомъ бытія Божія.

Что религія доставляетъ утѣшеніе скорбящимъ,—на это указывали многіе мыслители, жившіе гораздо раньше Шопенгауэра и Гартмана, и самое происхожденіе религіи объясняли тѣмъ впечатлѣніемъ, которое люди получали отъ скорбей жизни и еще болѣе—отъ смерти. Такъ, между прочимъ, думалъ уже *Юмъ* (1711—1776). Въ его „діалогъ объ естественной религіи“ (часть XII) мы читаемъ слѣдующее. „Люди никогда легче не прибѣгаютъ къ религіознымъ упражненіямъ (говоритъ *Филонъ*)¹⁾,

¹⁾ Въ этомъ вымышленномъ лицѣ *Юмъ* выводитъ предъ читателя представителя невѣрующаго скептицизма (т. е., собственно говоря, себя самого). Страхъ, по его мнѣнію, есть коренной источникъ религіи.

какъ тогда, когда они бываютъ угнетены скорбію, обременены болѣзнію. Не доказательство ли это того, что религіозный духъ находится не въ столь близкомъ отношеніи къ радости, какъ къ печали? „Но люди, отвѣчалъ *Клеанъ* ¹⁾, находятъ утѣшеніе въ религіи, когда они бываютъ удручены скорбію? „Иногда, сказалъ *Филонъ*; но весьма вѣроятно предположить, что объ этихъ неизвѣстныхъ существахъ они дѣлаютъ себѣ представленіе, которое соответствуетъ ихъ настоящему скорбному и мрачному настроенію духа, въ которомъ они обращаются къ сужденію объ нихъ. Согласно съ этимъ мы находимъ, что во всѣхъ религіяхъ преимущество остается за страшными образами, и мы сами, представивъ описаніе божества въ возвышеннѣйшихъ выраженіяхъ, впадаемъ въ самое рѣзкое противорѣчіе, когда считаемъ число осужденныхъ бесконечно превосходящимъ число избранныхъ“... „Смерть для природы столь ужасна, что она бросаетъ свой мракъ на всѣ страны, которыя находятся позади ея и всѣмъ людямъ даетъ представленія Цербера и Фурій, діавола въ потокахъ огня и сѣры. Правда, страхъ и надежда—входятъ въ религію, потому что оба аффекта въ различное время двигать человѣческій духъ и каждый изъ нихъ образуетъ форму божества, какъ она ему соответствуетъ. Но когда кто-либо находится въ радостномъ настроеніи, онъ занимается дѣломъ, обществомъ или бесѣдою, увлекается этимъ и не думаетъ о религіи. Но если онъ опечаленъ и угнетенъ, тогда онъ ничего не дѣлаетъ, кромѣ того, что задумывается надъ ужасами невидимаго міра и все глубже и глубже погружается въ задумчивость“...

Итакъ, изъ сказаннаго ясно, что несправедливо называть Шопентауэра и Гартмана виновниками такъ называемаго *пессимистическаго* взгляда на религію, ея сущность и происхождение. Тѣмъ не менѣе, не смотря на свою давность и сродство съ натуралистическою гипотезою, взглядъ этотъ не могли признать удовлетворительнымъ многіе. Причина этого заключается въ его односторонности, а слѣдовательно—и невѣр-

¹⁾ *Клеанъ*, названный по имени одного стояка, выведенъ Юмомъ въ діалогъ какъ представитель примирительнаго раціонализма.

ности. Какъ мы видѣли, скорби міра и смерть, дѣйствительно, *возбуждаютъ* религіозное чувство, но не *рождаютъ*, не *создаютъ* его заново. Защитники разсматриваемаго взгляда утверждаютъ совершенно ошибочно, будто бы познаніе существующаго въ мірѣ зла и скорбей есть единственная почва или материнское ложе, на которомъ зарождается самая потребность человѣка въ религіи, единственное условіе происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ. Какъ мы видѣли, Шопенгауэръ слишкомъ рѣшительно высказываетъ мысль, что если бы наша жизнь была безконечною и безъ скорбей, то мы совсѣмъ не имѣли бы никакой религіи.

Нѣтъ надобности долго останавливаться на той мысли, что не только скорби жизни, но и радости возбуждаютъ въ людяхъ религіозное настроеніе. Религіозное чувство также выражается не въ одномъ только пессимистическомъ презрѣніи міра, но и въ радостяхъ, увеселеніяхъ, торжествахъ. Во всѣ времена и у всѣхъ народовъ многія торжества имѣли *радостный* характеръ; инныя доходили даже до оргій, сатурналій и вакханалій. Религіозныя пляски и танцы у нѣкоторыхъ дикарей еще и въ наше время образуютъ даже составную часть религіознаго культа; у древнихъ грековъ праздники въ честь бога вина и пьянства Діонисія имѣли даже чрезмѣрно веселый характеръ. Религіозная веселость иногда вызывалась искусственными средствами—музыкою, пѣснями, поэзіею. Гартманъ хотѣлъ бы найти для себя опору въ христіанскомъ аскетизмѣ; онъ указываетъ намъ на то презрѣніе къ міру, которое проповѣдуется христіанствомъ; онъ съ особеннымъ удовольствіемъ подчеркиваетъ ученіе Божественнаго Откровенія, что весь міръ во злѣ лежитъ. Мы скажемъ даже больше: многіе ученые—и богословы, и философы—совершенно справедливо называютъ богооткровенную религію и въ особенности христіанскую религію—*религіею спасенія*, т. е., спасенія отъ зла, господствующаго въ мірѣ,—отъ грѣха, проклятія и смерти. Тѣмъ не менѣе невѣрно, что скорби міра и смерть представляютъ почву для зарожденія и происхожденія религіи.

Въ богооткровенной религіи, рядомъ съ тяжелымъ чувствомъ сокрушенія человѣка о своей грѣховности и безпомощности,

ясно просвѣчиваетъ и жизнерадостное настроеніе, побуждающее человѣка къ религіознымъ чувствованіямъ, восторгамъ, размысленіямъ и молитвамъ. Правда, здѣсь скорбный элементъ господствуетъ надъ радостнымъ; но таково положеніе падшаго человѣчества; и въ жизни его бываетъ больше скорбей, чѣмъ радостей. Выше мы сказали, что Псалтирь Давида есть книга воплей и молитвъ къ Богу объ избавленіи человѣка отъ скорбей, бѣдствій, страданій и козней враговъ. Эта книга написана слезами рода человѣческаго. Но и въ ней мы встрѣчаемъ не мало проявленій жизнерадостнаго чувства, не мыслимаго въ послѣдовательномъ пессимизмѣ,—выраженія благодарности Творцу, восторга и удивленія предъ Его славою и премудростію въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ. „Господь царствуетъ: да радуется земля; да веселятся многочисленные острова“ (Пс. 96, 1). „Слышитъ Сіонъ и радуется, и веселятся дщери Іудины ради судовъ Твоихъ, Господи“ (тамъ-же, ст. 8). „Буду радоваться и веселиться о милости Твоей“ (Пс. 30, 8). „Веселитесь о Господѣ и радуйтесь, праведные; торжествуйте, всѣ правые сердцемъ“ (Пс. 31, 11). „Радуйтесь, праведные, о Господѣ: правымъ прилично славословить“ (Пс. 32, 1). „Восплещите руками, всѣ народы, воскликните Богу гласомъ радости“ (Пс. 46, 2). „Прекрасная возвышенность, радость всей земли гора Сіонъ“ (Пс. 47, 3). „Мы возрадуемся о спасеніи твоёмъ и во имя Бога нашего поднимемъ знамя“ (Пс. 19, 6). „Оно (солнце) выходитъ, какъ женихъ изъ брачнаго чертога своего, радуется, какъ исполинъ“ (Пс. 18, 6). „Возрадовалось сердце мое и возвеселился языкъ мой“ (Пс. 15, 9), и т. д. Мѣсть, подобныхъ приведеннымъ, въ Псалтирѣ встрѣчается очень много и всѣ они ясно говорятъ противъ ученія пессимистическихъ философовъ о сущности религіи.

Отожествляя религію съ философіею и признавая пессимизмъ единственно истиннымъ ученіемъ, Гартманъ, какъ мы видѣли, хочетъ навязать пессимистическій характеръ и христіанству, какъ высшей формѣ религіи вообще. Но христіанство, даже въ смыслѣ ученія о жизни и ея внутреннемъ смыслѣ, совершенно чуждо пессимистическихъ воззрѣній, каковыми они должны быть у послѣдовательнаго пессимиста. Въ самомъ дѣ-

лѣ, что такое пессимизмъ? Пессимизмомъ называется такое философское ученіе, которое признаетъ настоящій міръ наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Пессимистъ ничего не усматриваетъ въ мірѣ, кромѣ одного зла; если бы онъ находилъ въ немъ хотя что-либо доброе, онъ не могъ бы утверждать, что этотъ міръ самый худшій, ибо хуже его былъ бы тотъ міръ, въ которомъ не существовало бы уже ничего добраго. Пессимизмъ, дѣйствительно, начинается смертію и смертію онъ оканчивается. Шопенгауэръ рекомендуетъ человѣчеству двѣ смерти: *духовную* или безусловный аскетизмъ, совершенное отрицаніе воли къ жизни, умерщвленіе всякихъ жизненныхъ пожеланій, и *тѣлесную*—не въ видѣ, впрочемъ, самоубійства въ собственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ самоубійства прикровеннаго, замаскированнаго, въ смыслѣ воздержанія отъ половыхъ отношеній, чрезъ что постепенно вымерло бы все человѣчество и такимъ образомъ страданій на землѣ не существовало бы. Совѣтъ пристрастный! Шопенгауэръ здѣсь подобенъ тому врачу, который посовѣтовалъ бы пациенту срубить себѣ голову, чтобы избавиться отъ мигрени! Понятно, почему Гартмана не могъ удовлетворить этотъ путь спасенія человѣчества. По его мнѣнію, если бы погибло одно человѣчество, безсознательное создало бы другое, новое. Поэтому Гартманъ требуетъ уничтоженія хотѣнія или—что то же—превращенія его въ нехотѣніе въ формѣ всеединого акта, когда „времени больше не будетъ“ (Откровеніе Іоанна 10, 6), а вмѣстѣ съ нимъ не будетъ уже ни хотѣнія, ни дѣятельности.

Ничего подобнаго мы, конечно, не встрѣтимъ въ христіанствѣ, чтобы отождествлять его съ философскимъ пессимизмомъ. Оно не есть пессимизмъ уже потому, что, признавая въ мірѣ существованіе зла, оно усматриваетъ въ немъ и много добраго, много хорошаго,—почему и самаго міра оно не считаетъ наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. „Посмотрите на полевые лиліи, какъ онѣ растутъ: ни трудятся, ни прядутъ; но говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ“ (Мѡ. 6, 28—29). Богъ „повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на *праведныхъ* и неправедныхъ“ (Мѡ. 5, 45).

„Когда поститесь, не будьте унылы“ (Мѡ. 6, 16). „Всякое дерево доброе приноситъ и плоды добрые“ (Мѡ. 7, 17). „Добрый челоѣкъ изъ добраго сокровища выноситъ доброе“ (Мѡ. 12, 35). Сама Божія и на землѣ приводитъ христіанина въ неизреченный восторгъ. Такъ видя славу Христа во время преображенія, Петръ говоритъ: „Господи! хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи: Тебѣ одну, и Моисею одну, и одну Ілїи“ (Мѡ. 17, 4). Нашедшій погибшую овцу радуется о ней болѣе, нежели о девяти незаблудившихся“ (Мѡ. 18, 13). Даже Самъ Спаситель, пришедшій на землю для того, чтобы пострадать и умереть, иногда испытывалъ на землѣ чувство радости (ср. Іоан. 11, 15). „Если бы вы любили меня, то возрадовались бы, что Я сказалъ: иду къ Отцу“ (Іоан. 14, 28). „Сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудетъ, и радость ваша будетъ совершенна“ (Іоан. 15, 11). Итакъ, ясно, что, по ученію Іисуса Христа, радости и при томъ высшія, совершенныя радости возможны для челоѣка и въ этомъ мірѣ, который весь во злѣ лежитъ; а если такъ, то навязывать ему пессимистическій характеръ неосновательно.

Пессимизмъ, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, не можетъ указывать никакихъ положительныхъ идеаловъ, ибо онъ не можетъ вѣровать въ бытіе лучшаго міра; единственный идеалъ у него—отрицательный: небытіе, смерть, уничтоженіе. Христіанство напротивъ указываетъ намъ единственно истинный и всесовершенный идеалъ въ Богѣ, а въ лицѣ Христа—достиженіе этого идеала. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный“ (Мѡ. 5, 48). Въ Своей нагорной проповѣди Іисусъ Христосъ указалъ Своимъ послѣдователямъ и тотъ путь, которымъ достигается христіанскій идеалъ: это—путь не самоуничтоженія и смерти или небытія, какъ у пессимистическихъ мыслителей, а путь подвиговъ, совершаемыхъ только на землѣ.

Не зная другого міра, кромѣ худшаго изъ міровъ, въ которомъ мы живемъ, пессимисты не признаютъ никакого существенно—важнаго значенія какъ за религіею вообще, такъ и за христіанскою религіею въ частности. Будучи дѣломъ одной

фантазіи, пустымъ измышленіемъ, взросшимъ на пессимистической почвѣ, религія, по мнѣнію Гартмана, не можетъ доставить страждущему человѣчеству и дѣйствительнаго утѣшенія: будучи сама иллюзіей, она и создаетъ однѣ иллюзіи. Но опытъ говоритъ намъ не то. Въ дѣйствительности мы видимъ, что религія есть такая нравственная сила, съ которою сравниться ничто не можетъ. Она вливаетъ въ душу человѣка не однѣ только утѣшенія, примирающія его съ жизнію и ея скорбями; но она сообщаетъ ему мужество, съ которымъ онъ вступаетъ безбоязненно въ борьбу съ жизнію и всегда выходитъ изъ нея побѣдителемъ. Невѣрующій впадаетъ въ отчаяніе и малодушничаетъ при встрѣчѣ съ самыми, повидимому, незначительными скорбями и непріятностями. Въ газетахъ мы ежедневно читаемъ извѣстія о прискорбныхъ жертвахъ малодушія, отчаянія и разочарованія. Въ одномъ мѣстѣ бросился подъ колѣса обанкротившійся купецъ; въ другомъ—убилъ себя изъ револьвера обманутый любимомъ женщиною; сегодня мы читаемъ о повѣсившемся чиновникѣ, котораго лишили должности; завтра навѣрное узнаемъ о томъ, какъ лишилась разсудка мать, потерявшая любимого сына и т. д. Отчаяніе—причина всѣхъ такихъ прискорбныхъ явленій; а само отчаяніе порождается только невѣріемъ. Кто не вѣруетъ въ бытіе личнаго, живого Бога, у того не можетъ быть и твердой надежды. На кого онъ будетъ надѣяться? На людей?—Плохая надежда! Люди таковы же, какъ и онъ самъ. Люди смертны, вѣроломны, эгоистичны. На богатство? Но вѣдь изъ-за потери его люди часто и впадаютъ въ отчаяніе! На свои познанія, науку? Но познанія проникнуты духомъ невѣрія и лжи, не могутъ доставить истиннаго утѣшенія! Понятно послѣ этого, отчего человѣкъ, не вѣрующій въ Бога, встрѣчаясь въ мірѣ съ горемъ, малодушно слагаетъ свое оружіе и впадаетъ въ отчаяніе. Безъ Бога человѣкъ одинокъ на землѣ, и нѣтъ ничего мучительнѣе этого одиночества. Въ совершенно другомъ положеніи находится человѣкъ вѣрующій, благочестивый, праведный. Нѣтъ такого горя на землѣ, нѣтъ такихъ скорбей, которыхъ бы не перенесъ съ дивнымъ мужествомъ, терпѣніемъ и кротостію человѣкъ религіозный, истинно вѣрующій въ Бога, т. е. христіанинъ. Изъ Божественнаго Откровенія онъ знаетъ,

что всѣ ниспосылаемыя Богомъ испытанія могутъ быть для него только благотворными; онъ знаетъ, что Богъ не допустить до него испытаній большихъ, чѣмъ какія онъ въ силахъ перенести; онъ вѣруетъ, что допуская испытанія, Богъ дастъ ему и силы перенести ихъ. Убѣжденный въ этомъ онъ бодро и увѣренно, но кротко и безропотно, съ полною преданностію волѣ Божіей, вступаетъ въ борьбу съ постигшими его скорбями, чтобы одержать надъ ними побѣду. Ему слышится голосъ Господа: „мужайтесь, ибо я побѣдилъ міръ!“ И этотъ Божественный голосъ еще болѣе воодушевляетъ и укрѣпляетъ его въ борьбѣ со скорбями, идущими отъ этого побѣжденнаго Христомъ міра. Ему грозятъ отнятіемъ имущества, а онъ кротко отвѣчаетъ: „нельзя отнять имущества у того, кто ничего не имѣетъ“; его хотятъ устрашить ссылкой, а онъ отвѣчаетъ, что христіанинъ вездѣ будетъ жить безропотно, ибо вездѣ земля Господня; самая смерть, казнь, не можетъ повергнуть христіанина въ отчаяніе, потому что смерть для него не уничтоженіе его бытія, а только дверь, въ вѣчную и лучшую, блаженную и безболѣзненную жизнь, гдѣ только онъ и можетъ достигнуть своей послѣдней цѣли—возсоединенія съ Богомъ и непрестаннаго лицезрѣнія Его. Въ ветхомъ завѣтѣ Божественное Откровеніе не было возвѣщено человечеству во всей его полнотѣ, какъ въ новомъ. Однако-же и ветхозавѣтная исторія представляетъ примѣры благотворнаго и исключительнаго утѣшенія, почерпаемаго только изъ религіи. Она указываетъ намъ на праведнаго Іова, человѣка, пользовавшаго сначала рѣдкимъ почетомъ среди согражданъ, здоровьемъ, богатствомъ, счастіемъ въ добрыхъ и послушныхъ дѣтяхъ. Но всего этого онъ былъ лишенъ неожиданно и быстро. Можно себѣ представить, въ какое бы отчаяніе повергли эти скорби человѣка не вѣрующаго въ бытіе Божіе! Но Іовъ перенесъ ихъ мужественно, стойко и безропотно. Его жена, подобно современнымъ пессимистамъ, совѣтывала ему искать своего спасенія отъ скорбей и страшной болѣзни въ небытіи, въ смерти. „Ты все еще твердъ въ непорочности своей, сказала она: похули Бога и умри“. Но онъ сказалъ ей: „ты говоришь какъ одна изъ безумныхъ. Неужели доброе мы будемъ прини-

мать отъ Бога, а злаго не будемъ принимать. Господь далъ, Господь и взялъ; какъ угодно было Господу, такъ и сдѣлялось. Да будетъ имя Господне благословенно!" (Іов. 2, 9. 10; 1, 21). Исторія христіанской церкви представляетъ намъ многочисленный совмѣститель христіанскихъ мучениковъ, которые мужественно и безропотно шли на костры, были распинаемы на крестахъ, клали свои головы на плахи за Христа, за свою вѣру въ живого Бога...

Можно ли думать, не противорѣча здравому разуму, чтобы *иллюзія* въ теченіе всей исторической жизни человѣчества сообщала такое мужество, терпѣніе и твердость благочестивымъ людямъ въ борьбѣ со скорбями и страданіями въ этомъ мірѣ. А вѣдь такого значенія религіи, собственно говоря, не отвергаетъ и самъ Гартманъ. На это самопротиворѣчіе его не могли не обратить вниманія и его критики. „Хотя Гартманъ и утверждаетъ, говорить, напр., князь Д. Цертелевъ ¹⁾, что источникъ религіозныхъ наслажденій есть иллюзія, тѣмъ не менѣе наслажденія эти какъ таковыя онъ признаетъ положительными“.

Пессимистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи можетъ казаться правдоподобною и устроумною только на первый взглядъ, пока она не подвергнута внимательному критическому разбору. Бѣдному хочется быть богатымъ; больному—здоровымъ; стѣсненному—свободнымъ. Страданія, испытываемыя человѣчествомъ въ настоящей жизни, отъ которыхъ избавиться естественными средствами не усматривается никакой возможности, сами по себѣ, говорятъ пессимисты, способны вызывать мысль о возможности другого лучшаго міра, безъ скорбей, безъ страданій, безъ зла; такого міра на землѣ нѣтъ и не было; для его существованія необходимы иныя условія и иныя формы; ясно, что только по ту сторону гроба, въ области намъ совершенно неизвѣстной и недоступной *можно* предположить условія необходимыя для существованія столь блаженнаго и въ то же время столь желательнаго міра. Только познаніе настоящаго міра вмѣстѣ со

¹⁾ Соврем. пессимизмъ въ Германіи. М. 1885. Стр. 220.

всѣми его скорбями и страданіями, только убѣжденіе, что этотъ міръ весь во злѣ лежитъ, только чувство безпомощной грѣховности человѣка отъ природы могутъ создать почву для оптимизма по отношенію къ загробному міру и могутъ служить естественнымъ предположеніемъ происхожденія религіи. Конечно, такъ разсуждать, собственно говоря, истинные, послѣдовательные пессимисты не въ правѣ. Если въ мірѣ существуетъ только одно зло, одни страданія, скорби, болѣзни, грѣхи и преступленія, если въ немъ нѣтъ ничего добраго, хорошаго даже и въ относительномъ смыслѣ,—какъ должны утверждать дѣйствительные пессимисты,—то откуда же люди могутъ взять необходимый матеріалъ для созданія представленія объ идеальномъ, счастливомъ, блаженномъ состояніи даже и для будущей жизни? Очевидно, кто имѣетъ такіа представленія, того уже нельзя назвать строго-послѣдовательнымъ пессимистомъ, онъ будетъ уже, такъ сказать, только полу-пессимистъ или пессимистъ не вполне вѣрный основнымъ принципамъ своего міровоззрѣнія.

Но оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, въ правѣ ли или не въ правѣ пессимисты разсуждать такъ, какъ они дѣйствительно разсуждаютъ. Нельзя ли однако думать, что расходясь съ своими принципами общаго философскаго ученія, они вѣрно все-таки разрѣшаютъ вопросъ о происхожденіи религіи? Въ самомъ дѣлѣ, нельзя ли признать истиннымъ ихъ предположеніе, что „пессимизмъ въ отношеніи къ здѣшней жизни рождаетъ оптимизмъ по отношенію къ иному міру и такимъ образомъ служитъ основаніемъ для религіи вообще“? Безпристрастные ученые съ полною основательностію отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Много можно было бы указать даже и среди западно-европейскихъ писателей либеральнаго и въ отношеніи къ христіанству вовсе не дружественнаго направленія лицъ, которыя находятъ неудовлетворительною гипотезу пессимистовъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Но не менѣе основательно разсуждаютъ объ этомъ предметѣ и русскіе писатели, напр., князь Д. Цертелевъ, Вл. Соловьевъ, Н. И. Рождественскій и др. Такъ у послѣдняго ¹⁾ мы читаемъ слѣ-

¹⁾ Христ. Апологетика. Спб. 1893. Т. I, стр. 198.

дующее. „Человѣкъ не могъ начать своего духовнаго развитія прямо пессимизмомъ, это психологически невозможно. Сознаніе собственнаго несовершенства и несовершенства окружающаго міра можетъ впервые произойти только изъ болѣе или менѣе яснаго сознанія о высшемъ какомъ нибудь совершенствѣ; точно также какъ чувство грѣха и виновности можетъ возникнуть только изъ сознанія нравственнаго закона. Какимъ же образомъ религія могла произойти непосредственно изъ пессимизма, когда самъ пессимизмъ не есть первоначальное явленіе, но явленіе обусловленное сознаніемъ или представленіемъ высшаго совершенства? Самъ по себѣ пессимизмъ способенъ рождать только мрачныя представленія, мрачное настроеніе духа. То, что при пессимистическомъ настроеніи вызываетъ и возбуждаетъ реакцію этому настроенію и понуждаетъ человѣка искать идеальнаго—представлять гдѣ нибудь идеальное, происходитъ уже не изъ пессимизма, а изъ иного настроенія, изъ иной не пессимистической душевной потребности, которой не въ состояніи заглушить въ человѣкѣ никакой пессимизмъ,—именно изъ *потребности добраго, идеальнаго*. Пессимизмъ самъ по себѣ, какъ такой, можетъ вести къ ипохондріи, къ отчаянію, къ ненависти въ отношеніи къ окружающему міру и къ себѣ самому, къ потерѣ вѣры во всякій идеалъ, къ невѣрію, къ отрицанію загробной жизни, въ крайнемъ развитіи даже къ самоубійству, словомъ—ко всему мрачному, только ни въ какомъ случаѣ не къ религіи, которую еще Гегель сравнивалъ съ свѣтлымъ праздничнымъ днемъ человѣческой жизни“.

Но допустимъ, вопреки даже требованіямъ здравой логики, что пессимистическое пониманіе жизни окружающаго насъ міра послужило „материнскимъ ложемъ“ для того, чтобы ничѣмъ необуздываемая фантазія страждущаго и подавленнаго скорбями человечества создала религію, которую въ *этомъ* случаѣ вмѣстѣ съ Гартманомъ дѣйствительно слѣдовало бы назвать только *иллюзією*. Какова бы была эта религія? Во всякомъ случаѣ это была бы религія не похожая ни на одну изъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій. Во-первыхъ, основнымъ факторомъ ея необходимо было

бы признать *эгоизмъ*: человекъ, по этому взгляду, измыслилъ религію ради *своею*, хотя бы то и фиктивного, блаженства, котораго ему недоставало въ этой жизни, слѣдовательно, онъ дѣйствовалъ бы только и исключительно только по грубому эгоистическому побужденію. Но эгоизмъ, по самой сущности своей, противенъ каждой религіи и отвергается религіями даже языческими. И можно ли думать, что религія обязана своимъ происхожденіемъ тому, что ей радикально противоположно? Во-вторыхъ, религія, предполагаемая пессимистами, была бы одностороннею, какъ и самъ пессимизмъ. Какъ въ этой жизни пессимизмъ ничего не видитъ, кромѣ зла, страданій, скорбей и бѣдствій, такъ, превращаясь въ религіи въ оптимизмъ, онъ сузилъ бы человекъ въ загробной жизни только одно блаженство, счастье и радости. Не таковы дѣйствительныя религіи: въ загробной жизни кромѣ рая онъ знаютъ и адъ или тартаръ, и если праведникамъ онъ общаютъ неизреченное блаженство, то грѣшниковъ онъ осуждаютъ на вѣчныя и страшныя мученія. Но можно ли допустить, чтобы человекъ, изстрадавшійся въ этой жизни, не видѣвшій здѣсь ничего, кромѣ страданій и горя, и въ будущей жизни также рисовалъ себѣ перспективу новыхъ страданій, но только—безконечныхъ, вѣчныхъ, которымъ конца уже не можетъ положить и смерть, страданій и мученій настолько ужасныхъ, что съ ними и сравнивать нельзя бѣдствій, переносимыхъ въ жизни земной?

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи пессимисты вполне сходятся съ представителями матеріалистическаго ученія и въ частности—съ Фейербахомъ. Но Фейербахъ не былъ пессимистомъ. Чѣмъ же объясняется это сходство во взглядѣ на религію? На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только одинъ: пессимистическій взглядъ на религію не вытекаетъ логически изъ самой системы пессимистическаго міровоззрѣнія, почему, высказывая его, какъ Шопенгауэръ, такъ и Гартманъ рѣшились даже пожертвовать цѣлностію своего міровоззрѣнія и впасть въ непримиримое самопротиворѣчіе. Если бы они были послѣдовательны, имъ ничего не оставалось бы, какъ проповѣдывать чистѣйшій ате-

измъ и нигилизмъ. Къ такому же результату должно было бы прийти, съ ихъ точки зрѣнія, и все человѣчество. Если весь міръ есть только *мое представленіе*, то „можно бы утверждать (говорить самъ Шопенгауэръ), что если бы, per impossibile, единое существо, хотя бы самое ничтожное, совершенно было уничтожено, съ нимъ долженъ бы погибнуть весь міръ. Въ этомъ смыслѣ говорить великій мистикъ Angelus Silesius:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.
(Я знаю, безъ меня нельзя жить Богу далѣ:
Исчезни я; онъ самъ испуститъ духъ съ печали).

„Мы прямо исповѣдуемъ, говоритъ Шопенгауэръ въ концѣ перваго тома своего главнаго сочиненія: что остается за совершенной отрицательной воли для всѣхъ тѣхъ, которые еще исполнены воли, есть, конечно, нѣчто; но и наоборотъ, для тѣхъ, у кого воля обратилась вспять и отрицаетъ себя, весь этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями—ничто“. Но если міръ—ничто, то естественно, что и религія—ничто, плюзія. Какимъ же образомъ Шопенгауэръ и Гартманъ могли смотрѣть на нее какъ на результатъ метафизической *потребности* человеческого духа и ея утѣшенія признавали *положительными* и цѣлесообразными? На этотъ вопросъ у пессимистовъ нѣтъ отвѣта. Это—непостижимая загадка, неразрѣшимое противорѣчіе или, какъ сказалъ знаменитый вѣмецкій поэтъ:

„...ein vollkomnes Widerspruch
Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Thoren“.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

(Продолженіе *).

II.

Первоначальныя сужденія проф. Гарнака о задачѣ и методѣ его *Das Wesen des Christentums* своей строгой осторожностью располагаютъ читателя въ пользу ихъ автора. Съ одной стороны, на него подкупающимъ образомъ дѣйствуетъ сознательное рѣшеніе ученаго историка сторониться въ своемъ изслѣдованіи апологическихъ тенденцій и пріемовъ философскаго обзорѣнія исторіи. Съ другой стороны, читатель отлично знаетъ, что христіанство представляетъ собой историческій фактъ, и потому онъ находитъ вполне разумнымъ и симпатичнымъ общаніе Гарнака обсудить этотъ фактъ при исключительномъ пользованіи пріемами и данными исторической науки. Человѣкъ, тонко понимающій дѣло, напелъ бы въ себѣ еще желаніе, чтобы авторъ изслѣдованія сущности христіанства, кромѣ историческихъ знаній и опытности историка, обладалъ религіозно-психологическимъ опытомъ. Ученый съ слабо развитымъ религіознымъ сознаніемъ, мало способный къ переживанію религіозныхъ волненій, къ проникновенію во внутреннюю жизнь другихъ людей, найдетъ въ области религіи слишкомъ много темнаго, непонятнаго, страннаго, якобы совершенно лишняго. Извѣстно же, что мы весьма склонны непонятное считать невѣроятнымъ, невозможнымъ, неисторич-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 3

нымъ. Изъ-за недостатка религіознаго опыта часто страдает истина, и хорошо, когда не забывается древнее изреченіе: „подобное познается подобнымъ“. Проф. Гарнакъ высоко цѣнить „религіозное переживаніе“ и самъ не чуждъ его, а потому и съ этой стороны его работа можетъ возбуждать пріятныя надежды. Все это располагаетъ отдаться со спокойнымъ духомъ опытному руководству знаменитаго историка, чтобы вмѣстѣ съ нимъ на пути чисто историческаго изслѣдованія распознать сущность христіанства и его судьбы.

Однако, еще небольшое движеніе объ руку съ почтеннымъ профессоромъ, и значительная доля простоты, разумности, объективности его замысла превращается лишь въ пріятное воспоминаніе. Одно за другимъ возникаютъ недоумѣнія уже предъ тѣмъ, гдѣ, по мнѣнію Гарнака, слѣдуетъ отыскивать сущность христіанства. Понятно, что эти поиски должны начаться съ Евангелія, и, разумѣется, законно и возможно вмѣстѣ съ Гарнакомъ выдѣлить здѣсь зерно изъ шелухи, т. е. исключить изъ Евангелія все, что не имѣетъ прямого отношенія къ религіи и морали и составляетъ случайный элементъ въ Евангеліи, какъ то: черты бытовныя, соціальныя, національныя и т. п. Но нашъ ученый выражаетъ намѣреніе изъ самаго содержанія евангельскаго благовѣстія удалить что-то „преходящее“, „чисто историческое“, а остатокъ провозгласить подлиннымъ Евангеліемъ въ Евангеліи ¹⁾. Во имя строгой научности, которою привлекъ было насъ къ себѣ почтенный историкъ, мы спрашиваемъ его, почему онъ напередъ рѣшилъ, что сущность Христовой вѣры должна лежать внѣ всего измѣнчиваго, историческаго? Сказалъ ли бы онъ то же самое, приступая къ изслѣдованію сущности религіи Магомета или Будды? Если бы не сказалъ, то тѣмъ самымъ допустилъ бы, что религіи могутъ имѣть свой центръ и въ „преходящей“ идеѣ, и въ „чисто историческомъ“ фактѣ. Почему же тогда не допустить такой возможности и для христіанской религіи? Съ другой стороны, направляясь къ „внѣ-историческому“ содержанію евангельскаго благовѣстія, проф. Гарнакъ вступить, очевидно, въ ту область,

¹⁾ Такая постановка дѣла свойственна и другимъ рчиствамъ. В. А. Керенскій. Пр. Соб. 1902. 1. Стр. 112, 114.

гдѣ лежитъ сущность не одного христіанства, а всѣхъ религій. Дѣло въ томъ, что всегда неизмѣнное и надѣ—историческое содержаніе всѣхъ религій едино и всеобщее: оно образуетъ собою сущность религій вообще. Тамъ, куда направляется мысль Гарнака, всѣ религій, лишенные своихъ индивидуальныхъ чертъ, сливаются въ блѣдномъ обликѣ своей универсальной основы. То направленіе, которое Гарнакъ придаетъ своимъ поискамъ за сущностью христіанства, грозитъ привести его къ отождествленію зерна евангельскаго благовѣстія съ сущностью религій вообще. *Исканіе сущности христіанства поучаетъ у берлинскаго историка видъ поисковъ за сущностью религии въ христіанствѣ.* Выстъ съ этимъ проф. Гарнакъ, очевидно встаетъ на отвергнутый имъ путь тѣхъ ученыхъ, которые при обозрѣніи положительныхъ религій исходили изъ общаго понятія о религій. Предубѣжденные противъ философіи исторіи самимъ знаменитымъ историкомъ, мы теперь имѣемъ основаніе опасаться, что и подѣ его перомъ на мѣстѣ цѣльнаго и своеобразнаго зерна евангельскаго благовѣстія окажется оголенный зародышъ религій вообще. Такой оборотъ дѣла зависить отъ того, что Гарнакъ не вполне усвоилъ ту безспорную истину, что *сущность евангельскаго благовѣстія надо искать не въ „преходящемъ“ или „надѣ—историческомъ“, а просто въ томъ, что Самъ Христосъ и Его ученики считали ядромъ благовѣстія, къ которому безъ остатка сводится все содержаніе послѣдняго.* А чтобы найти такой центръ, въ которомъ сосредоточивается все Евангеліе, надо имѣть въ виду все содержаніе его безъ всякихъ урѣзковъ, потому что онѣ всегда могутъ произвести перемѣщеніе центра. Пусть тако-вымъ окажется какая нибудь „преходящая“ идея или „чисто историческій“ фактъ, дѣло отъ этого не измѣняется. *Вопросъ о сущности Евангелія, о Евангеліи въ Евангеліи, есть, по нашему мнѣнію, вопросъ историческо-логическій.* Съ помощью историческихъ данныхъ устанавливается подлинное содержаніе Христова благовѣстія, при содѣйствіи логики отыскивается въ послѣднемъ основное и выводное, которое все вытекаетъ и объясняется изъ перваго. Философское различеніе въ евангельскомъ благовѣстіи „Bleibendes“ (неизмѣннаго) и „Vergang-

liches" (преходящаго) неумѣстно и вредно. Оно ведетъ къ исключенію изъ содержаія благовѣстія того, чему несомнѣнно училъ Христосъ, но что не подходитъ подъ рубрику „Bleiben-des"; оно грозитъ подмѣной сущности христіанства сущностью религіи; оно, наконецъ, привноситъ личный произволъ въ изслѣдованіе, ставя послѣднее въ зависимость отъ взглядовъ автора на всеобщую сущность религій. Конечно, въ зависимости отъ самаго предмета рѣчи, вопросъ о сущности Евангелія и у Гарнака сохраняетъ свою историко-логическую природу, только съ роковымъ осложненіемъ ея философскимъ элементомъ.

Въ оправданіе своего „философскаго" предпріятія знаменитый историкъ указываетъ на то, что въ Евангеліи несомнѣнно содержится временно-историческій элементъ, такъ какъ-де Іисусъ Христосъ и Его ученики были сынами своего времени, владѣвшими, подобно другимъ людямъ, ограниченными способностями и болѣе или менѣе узкими индивидуальностями. Все, что въ Евангеліи обусловливается этимъ обстоятельствомъ, по мнѣнію Гарнака, должно быть устранено отсюда, какъ скрывающее собою подлинное зерно благовѣстія. Допустимъ, что Основатель христіанства, подобно Буддѣ, Зороастру, Магомету, былъ обыкновеннымъ человѣкомъ съ ограниченной индивидуальностью. Такъ, неужели мы только тогда найдемъ основу религіозной проповѣди этого „Ограниченнаго Человѣка", когда исключимъ изъ нея все обусловленное его „ограниченностью"? Ужели сущность магометанства, буддизма предстанетъ предъ нами лишь послѣ того, какъ мы вычеркнемъ изъ нихъ все временно историческое и обусловленное индивидуальностью ихъ основателей? Было бы въ высшей степени странно утверждать это. Ясно, что въ послѣднемъ результатѣ такой операціи всѣ эти три религіи лишились бы своихъ собственныхъ обликовъ и предстали бы предъ нами въ видѣ единой общей для нихъ сущности, сущности религіи вообще. Своеобразныя зерна христіанства, магометанства, буддизма остались бы тогда въ сторонѣ. Приходится повторить, что здѣсь дѣло не въ томъ, что въ проповѣди Спасителя „индивидуально" и что „вѣчно", а въ томъ, гдѣ въ ней тотъ пунктъ, на который сводится и изъ котораго объясняется все ея со-

держаніе. При такой постановкѣ вопроса, очевидно, нѣтъ нужды дѣлать какія бы то ни было исключенія изъ содержанія евангельскаго благовѣстія, но есть забота о томъ, чтобы имѣть предъ собою это благовѣстіе въ его цѣломъ видѣ.

Нельзя согласиться также и съ тою мыслью проф. Гарнага, будто Иисусъ Христосъ, подобно всѣмъ людямъ, былъ ограниченной личностью. Кто безпристрастно смотритъ въ Евангелія, тотъ находитъ тамъ „Совершеннаго Человѣка“. Вся жизнь Спасителя представляется ему дивнымъ аккордомъ движеній божественной мысли, волненій сердца, энергіи воли. Лишь по временамъ однѣ струны Его души звучатъ сильнѣе другихъ, чтобы снова утихнуть и вмѣстѣ со всѣми слиться въ полнотѣ гармоніи. Также лишь по временамъ въ особенно яркомъ свѣтѣ выступаютъ отдѣльныя черты Его внутренняго образа. Однако, одинъ и тотъ же Христосъ стоитъ предъ нами въ храмѣ, съ бичемъ въ рукахъ, и въ торжественномъ шествіи въ городъ Давида; одинъ и тотъ же Христосъ спокойно выслушиваетъ извѣстіе о смерти Своего друга Лазаря и съ горечью признаетъ Себя безпріютнѣе птицъ небесныхъ, виѣющихъ гнѣзда. По справедливому сужденію проф. Вальтера, Спаситель совмѣщалъ въ себѣ черты холерика, флегматика, сангвиника и меланхолика ¹⁾. Рѣчи Божественнаго Учителя, полныя возвышенныхъ уроковъ, святыхъ волненій Его сердца, дѣянія Его любви, и нынѣ, какъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, понятны и близки душамъ дѣтей и старцевъ, богатыхъ и нищихъ, сильныхъ и слабыхъ. Какъ чуждый всякой односторонности характера, Онъ привлекалъ къ Себѣ людей различнаго духовнаго склада: около Него былъ и энергичный Петръ, и мягкій Іоаннъ, и недовѣрчивый Ѳома, и практическая Марѳа и любознательная ея сестра Марія ²⁾. Спаситель былъ „Всечеловѣкомъ“, носившимъ въ Себѣ полноту и богатство богодарованныхъ свойствъ человѣческой природы. Адольфъ Гарнакъ самъ невольно признаетъ, что „всечеловѣчность“ была индивидуальной чертой Иисуса, когда, вопреки себѣ (8. 8), Онъ утверждаетъ, что Евангеліе возвышается надъ всѣми

¹⁾ S. 10.

²⁾ W. Walter. S. 10—11. В. А. Керенскій. Пр. Собр. 1902. 1 стр. 113.

контрастами духа и плоти, богатства и бѣдности, личности и общества, еврейскаго и греческаго (S. 11, 56, 62, 76, 79, 92, 93, 94). Самъ же онъ отрицаетъ свою мысль и о временно-исторической обусловленности еознанія Спасителя, когда рѣшительно заявляетъ, что въ евангельскомъ благовѣстїи нѣтъ слѣдовъ ни раввинскаго богословія, ни ученія ессеевъ, фарисеевъ, саддукеевъ, ни греческихъ учителей и философовъ (S. 20—22). Кстати, въ этомъ утвержденіи знаменитаго историка съ удовольствіемъ можно отмѣтить то симпатичное безпристрастіе, котораго такъ часто недостаетъ другимъ свободомыслящимъ ученымъ, усматривающимъ источникъ христіанства или въ еврейской теологіи, или въ парсизмѣ, въ религіозной философіи грековъ, египтянъ, индійцевъ.

Но это—между прочимъ, а самое важное заключается въ томъ, что проф. Гарнакъ допустилъ въ своихъ лекціяхъ роковую методологическую ошибку, къ сожалѣнію, неразъясненную извѣстными намъ его иностранными и русскими критиками ¹⁾. Какое губительное значеніе имѣетъ такая ошибка въ ученой работѣ, это понятно всякому: подобно неправильности допущенной въ началѣ рѣшенія математической задачи, она сообщаетъ ложное направленіе всему изслѣдованію и дѣлаетъ невозможнымъ вѣрное рѣшеніе проблемы. Нѣмецкій историкъ подошелъ къ содержанію евангельскаго благовѣстія съ вопросомъ о томъ, что здѣсь „неизмѣнно и вѣчно“, что преходящее и временно-историческое“, тогда какъ надо было спросить: что здѣсь основное и выводное, которое вытекаетъ и объясняется изъ перваго? Дойдетъ ли Гарнакъ до конца своего ложнаго пути, или остановится на полѣ дорогѣ,—этого пока мы не знаемъ. Но кто не хочетъ пройти мимо подлинной сущности вѣры Христовой, тотъ долженъ поставить предъ ней не первый философскій, но второй, логическій, вопросъ. Въ отвѣтъ на него онъ получитъ дѣйствительное своеобразное, цѣльное зерно Евангелія. Разумѣется, въ этомъ зернѣ онъ можетъ, если надо, отыскать неизмѣнный, вѣчный, универсальный зародышъ религіи, но къ послѣднему не сводится

¹⁾ Намеки на этотъ недостатокъ труда Гарнака сдѣланы у G. Lasson'a и Reinhold'a.

сущность христіанства. Всеобщая сущность религій въ каждой отдѣльной религіи выражается въ особой индивидуальной формѣ съ своеобразными придатками, что, вмѣстѣ взятое, образуетъ собой зерно извѣстной положительной религіи. Такого именно рода основу Евангелія и надо указать, когда спрашиваютъ о *das Wesen des Christentums*.

Начатыя съ Евангелія, поиски Гарнака за сущностью христіанской религіи будутъ продолжаться въ исторіи христіанства. Они, безспорно, значительно могутъ освѣтить уже найденное въ Евангеліи зерно Христовой вѣры, которое въ постепенномъ развитіи христіанскаго сознанія должно выступать въ болѣе рѣзкихъ выпуклыхъ формахъ. Однако, „открытіе“ сущности христіанства слѣдуетъ закончить въ области апостольскаго благовѣстія—этого чистѣйшаго источника нашей вѣры. Что касается склонности Адольфа Гарнака видѣть сущность христіанства въ томъ „общемъ“, что свойственно всѣмъ историческимъ христіанскимъ союзамъ, то въ ней снова выступаетъ его „философская“ тенденція. Дѣло представляется ему такъ, какъ будто сущность христіанства есть субстанція въ метафизическомъ смыслѣ, необходимо присущая религіозному сознанію обществъ, называющихся христіанскими. Между тѣмъ, корнемъ христіанской религіи можетъ быть только Христова истина и сила. А какъ та, такъ и другая, одними людьми можетъ усвоиваться и удерживаться вполне, другими отчасти, у третьихъ—можетъ совсѣмъ отсутствовать. При этомъ, въ однихъ христіанскихъ обществахъ сущность Христовой вѣры можетъ сохраниться въ полномъ видѣ, въ другихъ—отчасти, у третьихъ, хотя и называемыхъ христіанскими, ее можетъ совсѣмъ не быть. Ясно, что „общее“ въ вѣрѣ всѣхъ христіанскихъ союзовъ можетъ оказаться весьма далекимъ отъ существа евангельскаго благовѣстія. Здѣсь о Гарнакѣ можно сказать то же, что о томъ странномъ историкѣ, который задумалъ бы отыскивать сущность нашего старообрядческаго раскола въ томъ „общемъ“, что свойственно всѣмъ выродившимся изъ него толкамъ и сектамъ отъ безпоповства до рябиновщины. Весьма возможно, что общаго въ нихъ не оказалось бы ничего, кромѣ простой „религіозности“, которой

не лишены и магометане, и огнепоклонники—персы. Несомнѣнно связанное съ „философіей“ Гарнака, его пристрастіе ко „всеобщему“ въ христіанскихъ церквахъ и обществахъ объясняется еще его желаніемъ внести миръ и взаимообщеніе въ среду различныхъ христіанскихъ обществъ (Vorgwort). Насколько нашъ ученый успѣетъ въ этомъ дѣлѣ—покажетъ будущее, но нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что очень многимъ христіанамъ предлагаемая имъ почва объединенія покажется не сущностью христіанства, а чуть чуть не „пустымъ мѣстомъ“. Помимо указаннаго недостатка, намѣреніе Гарнака прослѣдить и уяснить зерно христіанства чрезъ его исторію не вызываетъ никакихъ возраженій.

За недоумѣніями по поводу того, гдѣ, по мнѣнію Гарнака, слѣдуетъ искать сущность христіанства, возникаетъ печальное удивленіе предъ тѣмъ, какъ онъ надѣется отличить ее отъ всего несущественнаго. Съ помощью чего можетъ онъ распознать въ Евангеліи „вѣчное“ и „преходящее“, „неизмѣнное“ и „историческое“? Нечего и говорить о томъ, что историческая наука совсѣмъ не можетъ дать требуемаго критеріума: не ея дѣло различать „вѣчное“ и „преходящее“. Также и логика, способная помочь различенію въ Евангеліи основного и выводного, остается безотвѣтной предъ вопросомъ о „вѣчномъ“. Третьимъ и послѣднимъ масштабомъ является „личное усмотрѣніе“, на которое и приходится положиться автору лекцій о сущности. Онъ такъ и дѣлаетъ, когда откровенно заявляетъ, что достаточно имѣть только свѣжій взглядъ и чувство истины, чтобы увидѣть вѣчную сущность Евангелія и отдѣлить ее отъ временно-историческихъ оболочекъ (S. 9). Въ ученой работѣ нѣтъ ничего хуже ссылки на „свѣжій взглядъ и непосредственное чувство“, какъ на руководящее начало изслѣдованія. Вѣдь эти взоры и чувства у каждого человѣка свои: напр. у Фейербаха и Л. Толстого они вовсе не тѣ, что у Гарнака. Потерявъ вмѣстѣ съ ошибочной постановкой основной проблемы надежное орудіе къ ея разрѣшенію, проф. Гарнакъ очутился въ печальной необходимости возвести личный произволъ въ научный методъ. Слѣдуя этому методу, онъ увидитъ вѣчную сущность евангельскаго благовѣстія въ томъ, что ему

кажется въ немъ рациональнымъ или соответствующимъ общему понятію о религіи, а все остальное онъ отвергнетъ, какъ „шелуху“. Но это будетъ, очевидно, сущность не цѣльнаго историческаго Евангелія Христа, а только его частицы, излюбленной проф. Гарнакомъ. Гораздо меньше остается мѣста субъективизму при удержаніи историко-логической природы вопроса о зернѣ христіанства въ ея чистомъ видѣ. Въ такомъ случаѣ искатель сущности христіанской религіи имѣетъ передъ собою констатированное исторической наукой благовѣстіе Христа во всей полнотѣ его содержанія. Задачей изслѣдователя является указаніе того, что Самъ Спаситель считалъ основой своей проповѣди, и отысканіе въ послѣдней того центра, изъ котораго она выводится и объясняется. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что этотъ вопросъ объ основномъ и выводномъ въ Евангеліи много проще вопроса Гарнака о „вѣчномъ“ и „преходящемъ“. Несомнѣнно и то, что логика—богѣ объективное и надежное орудіе познанія, чѣмъ „чувство истины“ или общее понятіе о сущности религіи. Кромѣ всего этого, безконечно важно то, что историко-логическая постановка вопроса о сущности Евангелія даетъ въ его рѣшеніи зерно всего *историческаго Евангелія Христа*. Конечно, и проф. Гарнакъ не можетъ обойтись безъ вопроса объ основномъ и выводномъ въ Христовомъ благовѣстіи, но ему приходится обратиться съ такимъ вопросомъ лишь къ тому остатку благовѣстія, который получается послѣ исключенія изъ послѣдняго всего „преходящаго и измѣнчиваго“.

Знакомство съ методологіей автора *Das Wesen des Christentums* создаетъ убѣжденіе въ томъ, что онъ не сумѣлъ устоять на чисто исторической почвѣ. Вопреки собственному обѣщанію, проф. Гарнакъ ввелъ въ своихъ лекціяхъ философско-субъективную точку зрѣнія на поле и средства изслѣдованія. Вмѣстѣ съ этимъ онъ всталъ въ длинный рядъ другихъ „раціоналистическихъ“ искателей сущности христіанской религіи. Такое, вовсе не почтенное, родство надѣляетъ нашего ученаго наслѣдственной болѣзнью раціоналистовъ—историческимъ дальтонизмомъ, который препятствуетъ имъ видѣть въ исторіи то, что имъ не хочется видѣть. Какъ скоро этотъ по-

рокъ замѣченъ въ методологіи Гарнака, то нужно ожидать, что имъ заражены и всѣ его лекціи. Будетъ очень интересно убѣдиться въ этомъ. Съ другой стороны, хочется вѣрить, что здравые приемы историческаго изслѣдованія сущности христіанства всюду будутъ выгодно отъбѣяться недостатками методовъ Гарнака и вполне докажутъ свою разумность.

Вслѣдъ за методологическими соображеніями проф. Гарнакъ предлагаетъ нашему вниманію свой взглядъ на Евангелія, какъ источники для исторіи Іисуса и Его благовѣстія. Этотъ взглядъ представляетъ собой резюме изслѣдованія о каноническихъ Евангеліяхъ, сдѣланнаго Гарнакомъ во второй части его *Geschichte der altchristlichen Litteratur* (S. 651—680, 246 ff.). Отношеніе знаменитаго историка къ первымъ тремъ Евангеліямъ ясно говоритъ о томъ, что историческая правда все болѣе находитъ уваженія среди свободомыслящихъ богослововъ Германіи. По его мнѣнію, самое древнее Евангеліе—Марка появилось между 65 и 85 г.г., второе—Маттея возникло въ 70—75 г.г., Евангеліе Луки составлено между 78 и 93 г.г.¹⁾ Въ указаніи этихъ датъ проф. Гарнакъ ближе всего стоитъ къ Вейсу, который устанавливаетъ такую хронологію: Евангеліе Марка появилось около 67 г., Евангеліе Маттея написано вскорѣ послѣ 70 г., Евангеліе Луки составлено послѣ 80-го года²⁾. Въ признаніи же первоевангеліемъ творенія Марка берлинскій историкъ стоитъ, употребляя выраженіе Кейма, на „излюбленномъ конькѣ новѣйшей критики“, или, какъ сказалъ бы Канишъ, впадаетъ въ „главнѣйшее заблужденіе ея“³⁾. Какъ бы то ни было, нашъ авторитетный ученый помѣщаетъ два синоптическихъ Евангелія въ третьей четверти перваго столѣтія и одно—близко къ ней. Здѣсь предъ нами большая уступка, сдѣланная отрицательной критикой правдѣ церков-

¹⁾ *Geschich. altchrist. Litteratur*. S. 653, 654—655.

²⁾ B. Weiss. *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.* Berlin. 1886. S. 548, 537, 555.

³⁾ См. Meyer—Weiss. *Matthäus*. 7 Aufl. S. 80. Критическія замѣчанія на эту гипотезу см. у Шанца: *Die Marcushypothese* (Theol. Quart. 1871. S. 489 ff); также у Герике: Введеніе въ новозавѣтныя книги Св. Писанія 69 г., у Арх. Михаила: О евангеліяхъ и евангельской исторіи. Москва, 1870. Н. Троицкій. О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ евангелій. Кострома 1878 г.

наго преданія, такъ какъ первые представители ея, Штраусъ и Ф. Х. Бауръ, эпохой появленія синоптическихъ Евангелій считали 130—150 г.г. вмѣстѣ съ раннимъ происхожденіемъ первыхъ трехъ Евангелій проф. Гарнакъ признаетъ за ними и историческую достовѣрность, правда, съ извѣстной оговоркой. Къ сожалѣнію, ни въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ не указываетъ нарочито и обстоятельно, какіе именно слѣды позднѣйшихъ временъ онъ находитъ у синоптиковъ, въ какихъ именно ихъ разсказахъ преувеличенъ, по его мнѣнію, чудесный элементъ, гдѣ именно ихъ вѣра въ то, что на Иисусѣ исполнились ветхозавѣтныя пророчества, затемнила подлинную исторію Христа. Лишь отдѣльными указанія въ исторіи догматовъ (В. I, S. 74—76) и въ лекціяхъ (8. 20, 96—103) Гарнака даютъ намъ понять, что онъ, подобно напр., Гольцману, находитъ все это, главнымъ образомъ, въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о рожденіи, смерти и воскресеніи Спасителя ¹⁾. Безспорнымъ представляется то соображеніе, что для созданія всякихъ постороннихъ измышленій и для привнесенія ихъ въ жизнеописаніе Спасителя необходимъ значительный періодъ времени. Понимая это, миеологисты, Штраусъ, Бауръ и др., относили написаніе Евангелій къ половинѣ второго вѣка. Но 30—40 лѣтъ, которыя протекли, по хронологіи Гарнака, отъ Христа до написанія синоптическихъ Евангелій, вовсе недостаточно для образованія евангельскихъ „миеовъ“ о рожденіи и воскресеніи Спасителя. Эта мысль представляется вполне несомнѣнной, если припомнить поразительныя подробности евангельскаго повѣствованія хотя бы о рожденіи Иисуса Христа и Его Предтечи. Надобно быть безумно смѣлымъ, чтобы допустить, будто ученики Спасителя, въ продолженіе 30—40 лѣтъ послѣ Его смерти, могли придумать небесныя видѣнія Маріи, Іосифу, Захаріи, путешествіе Іосифа и Маріи въ Вифлеемъ и Египетъ, посѣщеніе Маріей Елизаветы и ихъ вдохновенныя рѣчи, пророчества Симеона и Анны при обрѣзаніи Иисуса и другія болѣе незначительныя подробности, свойственныя лишь жизненной правдѣ ²⁾. Невоз-

¹⁾ Holtzman. Einleitung. S. Aufl. 1892. S. 376.

²⁾ М. И. Богословскій. Дѣтство Г. Н. Иисуса Христа и Его Предтечи. Казань. 1893. Стр. 134.

возникновенія такого рода мѣла въ такое краткое время тѣмъ очевиднѣе, что оно должно было бы произойти на глазахъ очевидцевъ и слушателей Спасителя, изъ которыхъ многіе, несомнѣнно, дожили до написанія Евангелій. Въ это время, по справедливому замѣчанію Генриха Бесе, „живы были не только многіе изъ Его учениковъ и вѣрующіе, которые Его видѣли, но и многіе изъ Его невѣрующихъ враговъ“ ¹⁾. Съ другой стороны, надо имѣть въ виду, что упреки, дѣлаемые проф. Гарнакомъ по адресу первыхъ трехъ Евангелій, не опираются ни на какія положительныя, историческія основанія, кромѣ простого „credo“. Да и откуда почтенный проф. могъ бы узнать, что синоптики преувеличили чудесное въ исторіи Иисуса, если эта исторія самому ему извѣстна лишь по рассказамъ тѣхъ же писателей? Откуда также онъ можетъ знать жизнь Спасителя, незатемненную вѣрой синоптиковъ въ то, что на Иисусѣ исполнились ветхозавѣтныя пророчества? Въ словахъ Гарнака была бы большая доля правды, если бы было извѣстно, что Христосъ не творилъ чудесъ и не относилъ къ себѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Между тѣмъ, отнюдь нельзя сомнѣваться въ томъ, что Спаситель Самъ относилъ къ Себѣ мессіанскія предсказанія пророковъ ²⁾, и что, даже по мнѣнію Гарнака, совершалъ изумительныя и непонятныя исцѣленія больныхъ. Простое и вѣрное объясненіе обоихъ послѣднихъ обвиненій, возводимыхъ нашимъ ученымъ на синоптические Евангелія, заключается въ томъ, что, по его вѣрѣ, не можетъ быть никакихъ пророчествъ и чудесъ въ собственномъ смыслѣ. Какъ извѣстно, проф. Гарнакъ самъ не считаетъ недостатки синоптическихъ Евангелій важными, подрывающими ихъ историческій авторитетъ; и если мы сказали нѣсколько словъ въ защиту этихъ Евангелій, то для того, главнымъ образомъ, чтобы показать новую брешь, пробитую въ „историческомъ“ изслѣдованіи Гарнака его рачіоналистиче-ской вѣрой.

Нечего и говорить о томъ, какъ эта вѣра должна была

¹⁾ Достоверность нашихъ евангелій. Перев. съ нѣмецкаго. Москва. 1899 Стр 142 141.

²⁾ Лук. IV, 18—22; VII, 20—23; Мѣ. XXVI, 63—65; Мрк. XIV, 61—64.

ополчить проф. Гарнака противъ нашего четвертаго Евангелія, съ неотвратимой силой и ясностью благовѣствующаго о величайшемъ чудѣ: „Слово плоть бысть“ (1. 14). Во второй части *Geschichte der altchristlichen Litteratur* можно видѣть тѣ основанія, по которымъ проф. Гарнакъ въ своихъ лекціяхъ рѣшительно, но кратко, утверждаетъ, что четвертое Евангеліе не произошло и не могло произойти отъ ап. Іоанна. При разборѣ вѣдѣнныхъ свидѣтельствъ о подлинности четвертаго Евангелія нашъ ученый пытается совершенно устранить важное свидѣтельство св. Ириней Ліонскаго и истолковать въ свою пользу сообщенія Папія Іерапольскаго. Въ своихъ книгахъ противъ ересей Ириней 60 разъ цитируетъ Евангеліе Іоанна, какъ подлинно апостольское, а объ авторѣ его говоритъ на ряду съ упоминаніемъ первыхъ трехъ евангелистовъ: „наконецъ, и ученикъ Господа Іоаннъ, возлежавшій на персяхъ Его, издалъ также Евангеліе, когда жилъ въ Ефесѣ азійскомъ“ ¹⁾. О достовѣрности этого свидѣтельства непререкаемо говоритъ тотъ фактъ, что св. Ириней былъ въ непосредственномъ общеніи съ ученикомъ Іоанна Богослова, Поликарпомъ, еп. Смирнскимъ. Проф. Гарнакъ, имѣя въ виду признаніе самаго Ириней, что онъ слушалъ Поликарпа „въ ранней юности своей“ (ἐν τῇ πρώτῃ νεότητι ἡλικίᾳ), хочетъ представить свидѣтельство Ириней показаніемъ малолѣтняго мальчика (Кнабе), которому часто приходилось слышать Поликарпа, но который не стоялъ къ послѣднему ни въ какихъ иныхъ отношеніяхъ ²⁾. Здѣсь почтенный ученый повторяетъ то, что давно твердили Целлеръ, Лютцельбергеръ и др., и что убѣдительно только для нихъ самихъ. По хронологіи самого Гарнака, св. Ириней родился въ 135—142 г., еп. Поликарпъ умеръ въ 155 г. ³⁾, ergo—нашъ ученый не имѣетъ права протестовать противъ мысли о томъ, что Ириней слушалъ Поликарпа въ возрастѣ 15—20 лѣтъ. Возможно, что онъ былъ въ то время еще старше, такъ какъ нѣкоторые ученые полагаютъ рожденіе Ириней на 130

¹⁾ Есеевій. Церк. Истор. кн. V, гл. 8. Подлинность четвертаго Евангелія. Я. Молчановъ. Тамбовъ. 1883. Стр. 71.

²⁾ *Geschichte altchristl. Litteratur. Th. II. S. 656.*

³⁾ *Ibid. S. 656, 386.*

и даже 120 г. ¹⁾). Вопреки мнѣнію Гарнака, оказывается, что Иринеи слушалъ Поликарпа въ такомъ возрастѣ, когда любознательность, впечатлительность и память обладаютъ наибольшей силой. Въ виду этого понятно сообщеніе Иринея о томъ, что онъ хорошо помнитъ внѣшній видъ и образъ еп. Поликарпа, мѣсто, гдѣ онъ сидѣлъ, и т. п., а также и всѣ его *разказы* о Христѣ, всѣ его *бесѣды* объ Іоаннѣ и др. апостолахъ и *ихъ писаніяхъ* ²⁾). Это признаніе Иринея вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими мѣстами изъ его сочиненій даетъ право утверждать, что онъ былъ въ тѣснѣйшей близости съ еп. Поликарпомъ, былъ его ученикомъ. Въ виду этихъ фактовъ необходимо признать, что свидѣтельство Иринея Ліонскаго о подлинности четвертаго Евангелія заслуживаетъ полной вѣры. Но отрицательная критика, и съ ней проф. Гарнакъ, подрывается подъ авторитетность показанія Ліонскаго епископа съ другой стороны, утверждая, что Поликарпъ Смирскій не былъ ученикомъ Іоанна Богослова. По убѣжденію нашего ученаго, св. Иринея „изъ пальцевъ высосалъ“ ³⁾, или изъ творенія Папія заимствовалъ мнѣніе о томъ, что Поликарпъ былъ ученикомъ ап. Іоанна. Между тѣмъ, согласно съ Евсевіемъ представляетъ онъ, у Папія пресвитеромъ Іоанномъ называется не апостолъ, а кто то другой. Значитъ, Иринеи смѣшалъ де этого Іоанна съ любимымъ ученикомъ Іисуса ⁴⁾). Надобно полагать, что святой епископъ Ліонскій „пальцевъ не сосалъ“, и слѣдуетъ признать, что, кромѣ творенія Папія Іерапольскаго, у него былъ другой источникъ свѣдѣній о св. Поликарпѣ—личное знакомство съ нимъ, разказы самого Поликарпа. Естественно надѣяться, что Иринеи собственнымъ ушамъ и рѣчамъ еп. Смирнскаго довѣрялъ больше, чѣмъ книгѣ Папія. Съ другой стороны, невозможно допустить, чтобы онъ не зналъ вполне точно отъ самого Поликарпа и его окружавшихъ, кто былъ учителемъ послѣдняго. И если бы Иринеи услышалъ отъ

¹⁾ Г. Безе. Назван. соч. Стр. 27.

²⁾ Евсевій. Церк. Исторія, кн. V, гл. 20. Мы кратко передали содержаніе этого разказа св. Иринея, но весьма важно знать его въ подлинномъ видѣ.

³⁾ Nat. aus den Fingern gezogen, т. е. выдумалъ. S. 657.

⁴⁾ Geschichte altchrisl. Litter. Th. II. S. 657, 659. ff.

еп. Смирнскаго и близкихъ къ нему лицъ, что этотъ епископъ не былъ ученикомъ Іоанна Богослова, то, конечно, никакія свидѣтельства Папія, тѣмъ болѣе свидѣтельства неясныя, не заставили бы его признать ап. Іоанна учителемъ Поликарпа. Значить, сообщеніе св. Иринея о томъ, что Поликарпъ былъ ученикомъ Іоанна Богослова, заслуживаетъ полного довѣрія, какъ идущее отъ самого Поликарпа. Пусть Ириней дѣйствительно отождествилъ Папіева „пресвитера Іоанна“ съ ап. Іоанномъ, но онъ могъ сдѣлать это не потому, что не зналъ подлиннаго учителя Поликарпа, а наоборотъ, потому, что отлично зналъ его именно въ лицѣ ап. Іоанна. Зная это, св. Ириней могъ и „ученика Господня Іоанна“, учителя Папія, считать ап. Іоанномъ, такъ какъ Папій Іерапольскій былъ современникомъ Поликарпа Смирнскаго. Думаемъ, что не новая по приемамъ попытка проф. Гарнака „ниспровергнуть авторитетъ Иринея въ рѣшеніи Іоаннова вопроса“, не отличается убѣдительностью. Вопреки ей, свидѣтельство св. Иринея, представляя собою свидѣтельство Поликарпа, ученика Іоанна Богослова, неотразимо продолжаетъ говорить о принадлежности четвертаго Евангелія любимѣйшему ученику Господа Іисуса. „Сомнѣваться въ этомъ свидѣтельствѣ, пишетъ К. Тиссендорфъ, можетъ только неразумная страсть къ сомнѣнію“ ¹⁾.

Папій Іерапольскій въ предисловіи къ своему творенію *λογίων χορηγῶν ἐς ἡγήτας* между прочимъ говоритъ: „я изслѣдовалъ слова самихъ пресвитеровъ, что говорили Андрей, Петръ, Филиппъ, Тома, Іаковъ, Іоаннъ, Матѳей или кто либо другой изъ учениковъ Господа, что говорятъ Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господни“. Проф. Гарнакъ вмѣстѣ съ Лейшнеромъ, Литфотомъ, Весткоттомъ и др., опираясь на мнѣніе Евсевія и на самый текстъ Папія, различаетъ здѣсь ап. Іоанна и пресвитера Іоанна, ученика Господня, какъ двухъ особыхъ лицъ. Затѣмъ, отвергнувъ предположеніе объ одновременномъ существованіи въ М. Азіи двухъ Іоанновъ, учениковъ Христовыхъ, онъ рассматриваетъ пресвитера Іоанна, какъ автора четвертаго Евангелія ²⁾. Допустимъ, что въ пре-

¹⁾ Когда написаны наши евангелія? Рус. перев. Полтава. 1866. Стр. 17.

²⁾ G. altchrist. Lit. Th. II. S. 659—674 и 677.

дисловіи къ „Исслѣдованію Господнихъ изреченій“ разумѣются два Іоанна, какъ это хочется Гарнаку, хотя другіе крупныя и безпристрастныя ученые: Герике, Цанъ, Виггенбахъ находятъ здѣсь одного ап. Іоанна ¹⁾. Но такъ какъ два равно двумъ, то необходимо также принять гипотезу двухъ Іоанновъ, учениковъ Господнихъ. Проф. Гарнакъ говоритъ, что „Папій знаетъ въ Азіи только одного Іоанна, именно пресвитера, а католическіе отцы конца 2-го вѣка—только другого, именно, апостола“ ²⁾. Почтенный ученый допускаетъ не точное выраженіе „знаетъ“, когда надобно бы сказать: „говоритъ“ или „пишетъ“. Если Папій не говоритъ о пребываніи ап. Іоанна въ М. Азіи, то это вовсе не означаетъ, что его дѣйствительно не было тамъ. Подобнымъ образомъ, если отцы говорятъ только объ (азійскомъ) ап. Іоаннѣ, то изъ этого нельзя заключать, будто они не знали никакого другого Іоанна, ученика Христова, или будто такого совсѣмъ не существовало въ М. Азіи. Достаточно того, что Папій пишетъ объ азійскомъ Іоаннѣ, пресвитерѣ, и объ ап. Іоаннѣ, пребываніе котораго въ М. Азіи удостовѣряется многими другими свидѣтелями ³⁾. При допущеніи гипотезы двухъ Іоанновъ, гарнаковское рѣшеніе „Іоаннова вопроса“ перестаетъ быть единственно возможнымъ. Выборъ изъ двухъ возможныхъ рѣшеній его долженъ опредѣляться другими историческими данными. Одного свидѣтельства св. Иринея Ліонскаго достаточно, чтобы отвергнуть выборъ проф. Гарнака и признать писателемъ четвертаго Евангелія св. ап. Іоанна Богослова. Нечего и говорить, что такому рѣшенію Іоаннова вопроса еще болѣе благопріятствуетъ мысль о томъ, что въ предисловіи Папія говорится только объ одномъ Іоаннѣ, апостолѣ Христовомъ. Эта мысль заслуживаетъ при-

¹⁾ Это мнѣніе отстаивается Н. Молчановымъ въ назв. соч. Стр. 137—142. Срв. Генрихъ Безе. Назв. соч. Стр. 80 и д.

²⁾ G. altchrist. Lit. Th. II. S. 674.

³⁾ К. Вейдзеккеръ, котораго отнюдь нельзя упрекнуть въ недостаткѣ свободомыслія, говоритъ: „что ап. Іоаннъ въ послѣдніе годы столѣтія управлялъ церковью въ Ефесѣ, это доказывается такими доводами, которые до нынѣ еще не могутъ считаться поколебленными“. D. apostolische Zeitalter d. christlich. Kirche. 1890. 2 Aufl. S. 497. Обсужденіе этого вопроса см. въ книгѣ Н. Молчанова на 124—147 стр.

стальнаго вниманія и довѣрія, особенно въ виду не голослов-
ной догадки проф. S. Pawliski, полагающаго, что въ перво-
начальномъ текстѣ Папія совершенно не было пресловутой
приставки: „что говорятъ Аристіонъ и пресвитерь Іоаннъ,
ученики Господни“ ¹⁾). Профессоръ Гарнакъ въ рѣшеніи Іоан-
нова вопроса пытается идти по пути, какъ видно, наиболее
улыбляющемуся отъ общецерковнаго голоса, но и наиболее
збѣжному.

Всего остальнаго, что высказывается проф. Гарнакомъ о
вѣдѣнныхъ свидѣтельствахъ въ пользу подлинности четвертаго
Евангелія, можно не касаться, какъ неимѣющаго важнаго
значенія. Но необходимо, хотя ненадолго остановить вниманіе
на его доказательствахъ неподлинности этого Евангелія, за-
нимаемыхъ имъ изъ самаго Евангелія. Извѣстно, что въ
четвертомъ Евангеліи существуютъ совершенно ясныя указа-
нія на то, что его писателемъ былъ свидѣтель—очевидецъ
евангельской исторіи (1, 14; XIX, 35), и, затѣмъ, что онъ
находился въ ближайшихъ отношеніяхъ къ Господу, былъ
Его возлюбленнымъ ученикомъ (XIII, 23; XIX, 26—27; XXI,
20—24 и 25), каковыми три первыхъ Евангелія и церковное
преданіе представляютъ намъ именно ап. Іоанна. Имѣя въ виду
слова писателя четвертаго Евангелія о томъ, что онъ видѣлъ
Воплощенное Слово, проф. Гарнакъ пишетъ: „не надо забывать,
что здѣсь говоритъ мистикъ, который, съ одной стороны, можетъ
написать: „Бога не видѣлъ нико когда“ (1, 18), а съ другой
стороны слова: „дѣлающій зло не видѣлъ Бога“ (3 посл II, и 1
посл. III, 6). Затѣмъ, сославшись еще на слова Спасителя Ѳомѣ:
„ты повѣрилъ потому, что увидѣлъ Меня; блаженны и не ви-
дѣвшіе и увѣровавшіе“ (XX, 29), нашъ ученый рѣшительно
утверждаетъ, что въ вышеуказанномъ мѣстѣ авторъ четверта-
го Евангелія разумѣетъ не чувственное видѣніе, а внутрен-
нее, духовное ²⁾). Значить-де, онъ могъ и не быть очевидцемъ
жизни Іисуса. Безспорно, что у Іоанна Богослова есть не мало
указаній на внутреннее созерцаніе Бога, на нравственное со-
единеніе съ Нимъ, но это не даетъ никакого права усматри-

¹⁾ Der Ursprung des Christentums. Mainz. 1885. S. 169—171.

²⁾ G. altchristl. Litter. Th. II. S. 675—676.

вать такое созерцаніе тамъ, гдѣ явно говорится о зрительномъ, внѣшнемъ воспріятіи. Въ первой главѣ своего Евангелія Іоаннъ опредѣленно свидѣтельствуетъ: „Слово стало *плотію*, и обитало съ нами и мы *видѣли славу Его*“ (ст. 14). Отсюда слѣдуетъ, что онъ очами видѣлъ Слово, ставшее плотью и жившее среди людей. Употребляя приемы гарнаковской экзегетики, можно доказать, что авторъ четвертаго Евангелія и о воплощеніи Бога, и объ Его жизни среди людей всегда говоритъ въ нравственно-мистическомъ смыслѣ, такъ какъ у него есть слѣдующія выраженія: „если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ“, „кто исповѣдуется, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ“ (1 посл. IV, 12, 15) и т. п. Подобнаго рода аргументація можетъ лишь дискредитировать защищаемую мысль.

Далѣе проф. Гарнакъ разсуждаетъ такъ: „отрывокъ XXI, 20—23, очевидно, предполагаетъ смерть того ученика, котораго любилъ Господь; съ другой стороны, его нельзя и удалить изъ XXI главы. Но эта XXI гл. указываетъ на то же самое перо, которое написало главы I—XX. Тѣмъ самымъ доказывается, что писателемъ XXI главы, а также и I—XX, не можетъ быть сынъ Заведеевъ, смерть котораго предполагалась выше“¹⁾. Евангельскій отрывокъ, который имѣется въ виду Гарнакомъ, содержитъ въ себѣ извѣстныя слова Спасителя ап. Петру объ ап. Іоаннѣ: „если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока прійду, что тебѣ до него?... И пронеслось это слово между братіями, что ученикъ тотъ не умретъ. Но Іисусъ не сказалъ ему, что не умретъ, но“ и т. д. Непостижимо, какъ здѣсь, по мнѣнію Гарнака, предполагается смерть Іоанна? Можетъ быть, думаетъ онъ, что поясненіе къ словамъ Господнимъ прибавлено здѣсь по поводу неожиданной смерти Богослова? Но такая мысль была бы совершенно произвольной. Достаточно того, чтобы „между братіями“ распространилось ложное пониманіе словъ Спасителя, и предъ писателемъ четвертаго Евангелія предстала нужда устранить соблазнъ и возстановить правду. Самъ 23 стихъ объясняетъ себя изъ такого именно повода, и нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ

¹⁾ G. altchrist. Litterat. Th. II. S. 676.

немъ больше того, что есть. Другую попытку понять здѣсь Гарнака дѣлаетъ Леопольдъ Фонкъ. Если мы спросимъ, говорить онъ, почему отрывокъ изъ Іоанна XXI, 20—23 долженъ предполагать смерть ап. Іоанна, то получимъ единственный отвѣтъ: потому что въ своемъ возраженіи ап. Петру Іисусъ высказалъ предвидѣніе будущаго. Этого не хочетъ допустить вѣрующій критикъ, такъ какъ онъ отрицаетъ Божество Христа ¹⁾. По совершенно невѣдомымъ основаніямъ проф. Гарнакъ находитъ въ XXI, 20—23 четвертаго Евангелія „очевидное“ предположеніе смерти Іоанна Богослова, когда такого предположенія здѣсь „совсѣмъ не видно“ ²⁾.

Знакомство съ наиболее важными основаніями, по которымъ Адольфъ Гарнакъ рѣшительно заявляетъ въ своихъ лекціяхъ о сущности христіанства, что четвертое Евангеліе не принадлежитъ и не можетъ принадлежать ап. Іоанну, обнаруживаетъ, что эти основанія не отличаются ни новизной, ни убѣдительностью. Надобно замѣтить, что и самъ Гарнакъ въ своихъ ученыхъ трудахъ видитъ въ Іоанновомъ вопросѣ „таинственную загадку“ и не считаетъ своего отвѣта на него окончательнымъ и рѣшающимъ „всѣ трудныя загадки, которыя окружаютъ собою Іоанновы творенія и ихъ первоначальную исторію“ ³⁾. Въ виду этого критики справедливо упрекаютъ Гарнака за то, что онъ въ популярныхъ лекціяхъ, предложенныхъ вниманію 600 молодыхъ людей, представилъ свое антицерковное рѣшеніе вопроса о подлинности четвертаго Евангелія, какъ безспорную истину ⁴⁾. Такъ поступаютъ не ученые искатели истины, а не совсѣмъ честные агитаторы, пропагандисты.

Какъ бы то ни было, но проф. Гарнакъ оказывается не въ силахъ поколебать общецерковное и строго научное убѣжденіе въ подлинности Іоаннова Евангелія. Что касается его увѣренности въ іудейскомъ происхожденіи автора четвертаго

¹⁾ Zeitschrift für katholische Theologie. 1901. III. S. 428.

²⁾ Въ Хр. Чт. 1880. XI—XII есть специальная статья Н. Молчанова: „Писатель четвертаго евангелія по самому евангелію“.

³⁾ Dogmengeschichte. B. 1. S. 85. G. altchristl. Litter. Th. II. S. 677—678.

⁴⁾ Leopold Fonck. Ibid. S. 429.

Евангелія, то она стоитъ въ очевидномъ согласіи съ церковнымъ преданіемъ ¹⁾. Въ указаніи времени появленія четвертаго Евангелія проф. Гарнакъ также стоитъ ближе къ голосу Церкви, чѣмъ къ первымъ тюбингенцамъ, называвшимъ 150—170 гг. Онъ полагаетъ, что это Евангеліе написано между 80 и 110 гг. ²⁾, съ чѣмъ охотно можетъ согласиться, припомнивъ, кстати, что ап. Іоаннъ, написавшій Евангеліе передъ своей смертью, умеръ въ самомъ концѣ перваго вѣка.

Отрицая подлинность Евангелія Іоанна Богослова, проф. Гарнакъ не считаетъ его и въ числѣ заслуживающихъ довѣрія источниковъ евангельской исторіи. Минуя голословныя заявленія нашего ученаго о произволѣ, якобы обнаруженномъ авторомъ четвертаго Евангелія въ выборѣ и освѣщеніи фактовъ, мы коснемся его указаній на опредѣленные признаки (мнимой) невѣроятности повѣствованій этого Евангелія. Изъ такихъ признаковъ А. Гарнакъ указываетъ на то, что Евангеліе Іоанна повѣствуетъ главнымъ образомъ о дѣятельности Іисуса въ Іерусалимѣ, тогда какъ у синоптиковъ онъ изображается дѣйствующимъ по преимуществу въ Галилеѣ (S. 15). Подобнаго рода различіе между Іоанномъ и синоптиками безспорно существуетъ, но оно не представляетъ собою противорѣчія между ними, а потому не даетъ права недовѣрчиво относиться къ рассказамъ любимаго ученика Господня. Здѣсь было бы противорѣчіе въ томъ только случаѣ, если бы, по свидѣтельству первыхъ евангелистовъ, Іисусъ не бывалъ въ Іерусалимѣ, а, по показанію Іоанна, онъ не проповѣдывалъ въ Галилеѣ. Между тѣмъ, уже а priori слѣдуетъ думать, что Господь не могъ не бывать въ Іерусалимѣ, куда религіозный долгъ ежегодно призывалъ каждого благочестиваго іудея, гдѣ Іисусу Христу представлялось наилучшее мѣсто для проповѣди новой вѣры. И у синоптиковъ есть совершенно ясныя указанія на то, что Спаситель нѣсколько разъ посѣщалъ Іерусалимъ. У евр. Маттея и Луки содержится Его изреченіе, указывающее на неоднократное посѣщеніе Имъ города Давида: „Іерусалимъ, Іерусалимъ!.. Сколько разъ хотѣлъ Я собрать чадъ твоихъ, какъ

¹⁾ Dogmengeschichte B. 1. S. 83. G. altchrist. Litter. Th. II. S. 679.

²⁾ G. altchristl. Litter. Th. II. S. 679 и на 680—второе примѣчаніе.

птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья“ ¹⁾). Спаситель имѣлъ приверженцевъ въ Иерусалимѣ, среди которыхъ былъ известный Иосифъ Аримафейскій, былъ въ дружескихъ отношеніяхъ съ семействомъ Лазаря, жившимъ въ Вифаніи, близъ Иерусалима. Объ этомъ говорится у синоптиковъ ²⁾). Значить, у нихъ предполагается проповѣдь и дѣятельность Христа въ Иерусалимѣ и Іудеѣ прежде послѣдней Пасхи. Наконецъ, ев. Лука четыре раза упоминаетъ о томъ, что Іисусъ шелъ въ Иерусалимъ: IX, 51, 53; XIII, 22; XVII, II и XIX, 28. Итакъ, и изъ синоптическихъ Евангелій ясно видно, что Іисусъ Христосъ посѣщалъ съ своею проповѣдью Иерусалимъ и Іудею. Съ другой стороны, ап. Іоаннъ, повѣствуя по преимуществу о дѣятельности Спасителя въ Іудеѣ, въ то же время даетъ знать, что Христосъ посѣщалъ и Галилею: I, 43; II, 12; IV, 1—4; VI, 1 и д. Какъ видно, въ отношеніи къ такъ называемому „географическому горизонту“ между синоптиками и Іоанномъ нѣтъ не только противорѣчій, но даже существеннаго различія ³⁾). Разница между ними заключается лишь въ томъ, что синоптики почти исключительно рассказываютъ о галилейской дѣятельности Іисуса, а Іоаннъ—объ іудейской. Почему первые евангелисты умалчиваютъ о проповѣди Спасителя въ окрестностяхъ Иерусалима и въ самомъ Иерусалимѣ, неизвѣстно. Преимущественное же вниманіе четвертаго евангелиста къ іудейской дѣятельности [Спасителя объясняютъ его желаніемъ восполнить повѣствованія синоптиковъ, досказать то, что опустили они. Во всякомъ случаѣ, такого рода различіе между синоптиками и Іоанномъ не даетъ никакого права отрицать достовѣрность его повѣствованій.

Не повторяя другихъ ходячихъ возраженій отрицательной критики противъ достовѣрности четвертаго Евангелія ⁴⁾), проф. Гарнакъ указываетъ мимоходомъ еще на то, что только это

¹⁾ Мѡ. XXIII. 57. Лук. XIII. 34.

²⁾ Мѡ. XXI. 17; XXVII. 57; Мрк. XI. 3; XV. 42, 43; Лук. X. 38 и д. XIII. 50 и дал.

³⁾ См. W. Walther. A. Harnacks Wesen d. Christentums 25. Архим. Милль. О евангеліяхъ и евангельской исторіи. Москва. 1870. Стр. 216 и дал.

⁴⁾ Разборъ такого рода возраженій см. въ назв. соч. Арх. Миханла и Н. Могачева.

Евангеліе упоминаетъ о грекахъ, якобы пожелавшихъ видѣть Иисуса (S. 15. Іоан. XII, 20—22). Однако, ничего страннаго и невѣроятнаго въ этомъ сообщеніи Іоанна нѣтъ, такъ такъ, по заявленію самого Гарнака, „Галилея была полна греками“ (S. 15), а Иисусъ былъ необычайнымъ учителемъ, которымъ въ то время интересовался весь Іерусалимъ (XII, 19). Почему синоптики не упомянули о томъ фактѣ, не знаемъ, но всякій согласится, что нельзя смотрѣть на все новое, что говоритъ Іоаннъ сравнительно съ другими евангелистами, какъ на подрывающее довѣріе къ его рассказамъ. Въ противномъ случаѣ придется счесть необходимымъ для признанія достовѣрности четвертаго Евангелія, чтобы оно представляло собой буквальное повтореніе повѣствованій первыхъ трехъ Евангелій.

Какъ (ошибочная) увѣренность Гарнака въ неподлинности четвертаго Евангелія должна приводить его къ отрицанію достовѣрности этого Евангелія, такъ убѣжденіе въ принадлежности четвертаго Евангелія любимому ученику Христову заставляетъ вѣрить его повѣствованіямъ ¹⁾. Какъ очевидецъ евангельской исторіи, онъ передаетъ ее съ поразительными истинно-жизненными мелочами, съ точнымъ указаніемъ мѣста и времени событій ²⁾. Какъ знакомый съ первыми тремя Евангеліями, ап. Іоаннъ въ своемъ повѣствованіи восполняетъ ихъ не только касательно фактовъ, но и по отношенію къ ученію Спасителя. Если синоптики изображаютъ, главнымъ образомъ, внѣшнюю, такъ сказать, душевную сторону Христова благовѣстія и Личность Спасителя, то богословъ по преимуществу раскрываетъ духовную сторону. По мѣткому выраженію Климента Александрійскаго, четвертое Евангеліе, въ отличіе отъ синоптическихъ (συνωπτικά), представляетъ собою θεωρητικὸν εὐαγγέλιον ³⁾. Какъ подлинное, Евангеліе Іоанна заслуживаетъ вѣры не только въ рассказахъ о евангельскихъ событіяхъ, но и въ передачѣ ученія Спасителя. Нужно замѣтить, что самъ проф. Гарнакъ чувствуетъ присутствіе истины

¹⁾ Н. Молчановъ. Назван. сочин. стр. 4.

²⁾ II, 6; IV, 28; XII, 5; XVIII, 10; 15; XIV, 31 и др. I, 28, 29, 35, 39, 43; II, I, 12, 23; IV, 6, 40, 43; V, 2; VI, I, 19, 23.

³⁾ Евсевій. Церк. Исторія VI, 1 4: „духовное евангеліе“.

въ четвертомъ Евангеліи, говоря въ своихъ лекціяхъ о достовѣрномъ, хотя и трудно распознаваемомъ, преданіи, лежащемъ въ основѣ этого Евангелія. Въ болѣе же раннемъ своемъ ученомъ трудѣ онъ объясняетъ долю правды четвертаго Евангелія тѣмъ, что автора его, пресвитера Іоанна, ставитъ въ особенныя, близкія отношенія къ ап. Іоанну, и самое это Евангеліе онъ называетъ: *εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου)* ¹⁾. Оказывается, и Гарнакъ не можетъ обойтись въ рѣшеніи Іоаннова вопроса безъ ап. Іоанна, хотя ставить его за спиной пресвитера Іоанна. Это остроумное „κατὰ“ даетъ возможность почтенному ученому брать изъ четвертаго Евангелія то, въ чемъ онъ видитъ согласіе съ синоптиками (S. 19, 80, 89, 101, 115), и рѣшительно отвергать Іоанново и Христово свидѣтельство о воплощеніи Слова. Признающій подлинность Евангелія Іоанна въ правѣ считать достовѣрнымъ и его благовѣстіе о Словѣ, тѣмъ болѣе, что существеннаго различія между Богословомъ и синоптиками здѣсь также, какъ увидимъ, не существуетъ. Исслѣдователь Христова благовѣстія, признающій достовѣрность нашихъ Евангелій, обязанъ излагать ихъ содержаніе, по меньшей мѣрѣ, безъ всякихъ урѣзокъ, безъ всякихъ исключеній того, что ему кажется нелѣпнымъ или суевѣрнымъ. Пусть данный исслѣдователь даже не вѣритъ въ Богочеловѣчность Спасителя, но коль скоро Самъ Христосъ исповѣдывалъ Себя единымъ съ Богомъ по существу, а апостолы вѣрили въ Его богочеловѣческую природу, то онъ обязанъ считать ученіе о Богочеловѣкѣ содержаніемъ Христовой вѣры. Въ противномъ случаѣ онъ будетъ излагать не Христову, а свою вѣру. Вѣдь нельзя, при изложеніи содержанія напр. Корана, вычеркивать оттуда все странное и невѣроятное, если мы не хотимъ получить вмѣсто магометанства лишь жалкій обломокъ его. Такъ точно и по отношенію къ Евангеліямъ. Однако, считая себя вправѣ при обзорѣ ученія Гарнака о сущности христіанства имѣть въ виду наравнѣ съ синоптиками и Іоанна, мы, ради удержанія опорнаго пункта,

¹⁾ „Евангеліе Іоанна (пресвитера) по Іоанну (Зеведееву)“ G. althchr. Litter. Th. II. S. 677.

общаго съ этимъ ученымъ, прежде всего и главнымъ образомъ будемъ обращаться къ первымъ тремъ евангелистамъ.

Въ видѣ нѣкотораго эпизода теперь стоитъ предъ нами вопросъ о евангельскихъ чудесахъ, въ которыхъ, какъ явленія сверхъестественныя, Гарнакъ совсѣмъ не вѣритъ. Можетъ быть, этотъ вопросъ было бы умѣстнѣе обсудить въ отдѣлѣ методологическихъ разсужденій, но—sit, ut est. Во второмъ подтсрочномъ примѣчаніи къ 59 страницѣ перваго тома *Dogmengeschichte* проф. Гарнакъ говоритъ: „историкъ не можетъ считаться съ чудомъ, какъ съ несомнѣнно даннымъ историческимъ явленіемъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ онъ устранилъ бы тотъ способъ воззрѣній, на которомъ покоится всякое историческое изслѣдованіе. Каждое отдѣльное чудо остается въ историческомъ отношеніи совершенно сомнительнымъ, и накопленіе сомнительнаго никогда не приводитъ къ увѣренности. Но если, не смотря на это, историкъ убѣждается въ томъ, что Іисусъ Христосъ творилъ необычайное, въ строгомъ смыслѣ чудесное, то онъ дѣлаетъ заключеніе отъ исключительнаго (*einzigartigen*) впечатлѣнія, которое онъ получилъ отъ этой личности, къ ея сверхъ-естественной силѣ. Это заключеніе принадлежитъ къ области религіозной вѣры“. Въ своихъ лекціяхъ нашъ ученый по извѣстнымъ уже намъ основаніямъ рѣшительно отрицаетъ чудеса и даетъ своимъ слушателямъ совѣтъ устранять изъ Евангелій все чудесное, противное ихъ научнымъ убѣжденіямъ.

Прежде всего должно признать, что для указанія сущности Христовой вѣры на чисто исторической почвѣ первостепенную важность имѣетъ рѣшеніе вопроса о томъ, вѣрилъ ли въ чудеса Самъ Спаситель и Его апостолы? Для отвѣта на этотъ вопросъ нѣтъ нужды справляться съ мнѣніемъ науки и возможности или невозможности чудесъ. На него отвѣчаютъ Евангелія и отвѣчаютъ, безспорно, положительно ¹⁾. Поэтому, историкъ, независимо отъ того, вѣруетъ онъ самъ въ чудеса или не вѣруетъ, призванъ констатировать тотъ историческій фактъ, что вѣра въ чудеса входитъ въ содержаніе христіанской религіи. Искатель сущности христіанства безусловно обязанъ имѣть этотъ фактъ въ виду и выяснить его связь съ

¹⁾ Мѡ. XI, 2 и дал., 20 и дал. Мѡ. XIV, 26; XII, 22. Мрк. X, 46—52 и проч.

верномъ благовѣстія. Такого рода обязанность лежитъ на ученомъ изслѣдователѣ содержанія всякой религіи, не только христіанской, но и языческой, магометанской и проч. Въ виду этого упомянутый совѣтъ Гарнака его слушателямъ представляется весьма печальнымъ заблужденіемъ, въ которомъ нельзя не видѣть порожденія основной ошибки методологіи Гарнака. Онъ намѣревается указать „вѣчное“ въ содержаніи христіанской религіи, тогда какъ вѣра въ чудеса кажется ему явленіемъ временнымъ въ исторіи человѣчества. Строгій историкъ, намѣревающийся выяснитъ содержаніе Христова благовѣстія, можетъ сказать только одно: существуютъ чудеса или нѣтъ, но вѣра въ нихъ входитъ въ содержаніе христіанства, и игнорированіе этого факта искажаетъ христіанскую религію. Чрезвычайно неудачной надо признать попытку Гарнака доказать неважное значеніе чудесъ въ христіанствѣ словами Самого Спасителя: „не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“¹⁾. Во-первыхъ, эти слова Христа взяты Гарнакомъ изъ якобы „незаслуживающаго довѣрія“ Евангелія Іоанна. Во-вторыхъ, достаточно припомнить отвѣтъ Спасителя посламъ Іоанна Крестителя, записанный у Маттея (XI, 2 и дал.), чтобы видѣть весьма важное значеніе чудесъ въ Царствѣ Божіемъ. Извѣстно также, что Іисусъ Христосъ строго осуждалъ невѣровавшихъ въ Его чудеса (Мѡ. XI, 20 и дал.). Если же взять „чудесное, сверхъестественное вообще“, то смѣло можно сказать, что безъ него нѣтъ христіанства, которое учитъ объ осуществленіи на землѣ Царства *Божія*, смотритъ на исторію, какъ на „божественную жизнь, развивающуюся въ нѣдрахъ человѣчества ради объединенія съ нимъ“²⁾.

Отрывокъ изъ *Dogmengeschichte*, касающійся отношенія историка къ чудеснымъ *фактамъ*, страдаетъ опущеніемъ очень важной мысли о томъ, что историкъ имѣетъ дѣло не съ фактами, а съ *историческими памятниками*, повѣствующими о лицахъ и событіяхъ, иногда чудесныхъ. Историкъ обязывается описывать прошлую жизнь по этимъ памятникамъ, подвергнутымъ *исторической* критикой. Последняя же не ставитъ, какъ вопроса объ объективной истинности или ложности повѣство-

¹⁾ Іоан. IV. 48.

²⁾ A. Bertoud. *Apologie du Christianisme*. Lausanne. 1893. p. 400.

ваній о чудесномъ въ жизни людей, такъ и вопроса о возможности, или невозможности чуда, который принадлежитъ къ области умозрѣнія. Какъ мыслитель, историкъ, разумѣется, въ правѣ положительно утверждать или отрицать объективную правду повѣствованій о чудесахъ, утверждать или отрицать возможность и реальность чудесныхъ *фантомовъ*. Такъ какъ насательно послѣднихъ возможно двоякое отношеніе, зависящее не столько отъ историческихъ данныхъ, сколько отъ религіозно-философскихъ убѣжденій, то они не могутъ служить исходнымъ началомъ и для философскаго обозрѣнія исторіи. Значитъ, только доля правды есть въ словахъ Гарнака изъ *Dogmengeschichte*, но правда въ большей мѣрѣ и ясности содержится въ слѣдующихъ, относящихся сюда, сужденіяхъ проф. кн. С. Н. Трубецкаго: „естественной точкой отправленія историка служатъ памятники; естественной точкой отправленія для философа служатъ факты евангельской исторіи, притомъ факты безспорные, могущіе быть научно установлены. Въ этомъ объективная граница изслѣдованія научнаго и философскаго. Фактами, отъ которыхъ оно отправляется, не могутъ быть чудеса, взятые сами по себѣ. И это не потому, чтобы историкъ или философъ непременно ихъ отвергалъ, а просто потому, что чудеса, какъ таковыя, лежатъ внѣ науки... Это еще не значитъ отрицать чудо, и если многіе философы и ученые отвергаютъ его, такъ это все не потому, чтобы они отказывались отъ него отправляться, потому что тѣ или другія философскія или научныя убѣжденія *въ своемъ результатѣ* приводятъ ихъ къ такому отрицанію ¹⁾).

Проф. Гарнакъ изгоняетъ изъ своей исторіи чудесное именно потому, что, по его вѣрѣ, оно стоитъ въ противорѣчій съ извѣстнымъ „образомъ воззрѣнія“, конечно, съ тѣмъ „позитивнымъ“, который допускаетъ всюду лишь естественныя причины и принципиально отрицаетъ все чудесное. Въ своихъ лекціяхъ нашъ ученый ясно высказываетъ „непоколебимое“ убѣжденіе въ томъ, что все, совершающееся во времени и въ пространствѣ, подчинено универсальнымъ законамъ движенія, такъ что чуда въ смыслѣ нарушенія этихъ законовъ быть не можетъ. Но, тотчасъ прибавляетъ почтенный профессоръ, истинно-

¹⁾ Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Т. I. Москва. 1900 г. Стр. 382.

религіозный человѣкъ всегда бываетъ убѣжденъ въ существованіи высшихъ цѣлей бытія, въ способности человѣка освобождаться отъ власти и силъ вещнаго міра, при чемъ отдѣльные факты такого господства надъ силами природы религіозный человѣкъ понимаетъ, какъ чудеса. Такое пониманіе неотдѣлимо отъ религіи: послѣдняя стоитъ и падаетъ съ вѣрой въ чудесное (S. 17—18). вмѣстѣ съ этой антитезой вопросъ о чудѣ переносится на единственно подходящую почву, на почву философской оцѣнки, т. н. научнаго и религіознаго сознаній. Отрѣшенный отъ этой почвы, споръ о чудѣ, если и не превращается въ бесплодную логомахію, то имѣетъ значеніе только окончательной обработки того или другого принципиальнаго рѣшенія вопроса. При такой поверхностной постановкѣ вопроса о чудесахъ диспутанты могутъ оказаться въ печальномъ положеніи тѣхъ искателей „правды—матки“, о которыхъ въ одномъ изъ своихъ стихотвореній говоритъ А. Толстой. Они подѣзжаютъ къ горѣ истины съ разныхъ сторонъ, но каждый видитъ только одну сторону горы, принимаетъ ее за всю гору и отстаиваетъ свою правду съ оружіемъ въ рукахъ. вмѣсто такого рода боевой схватки разумнѣе осмотрѣть и оцѣнить самыя точки зрѣнія на предметъ ¹⁾).

Споръ о чудѣ создается двумя точками зрѣнія, т. н. научной и религіозной; о чудѣ спорятъ міръ и Богъ. Научное сознаніе представляетъ собою болѣе или менѣе ясно опредѣлившуюся вѣру въ міръ вещей, какъ самозамкнутое подчиненное неизмѣннымъ законамъ цѣлое, въ которомъ можетъ существовать только то, что творитъ волю этихъ законовъ. Проникнутый этимъ сознаніемъ, ученый хочетъ объяснить міръ изъ самого міра, и Якоби былъ правъ, когда говорилъ, что для науки Богъ является лишней помѣхой. Такой ученый устанавливаетъ свой наблюдательный пунктъ среди вещнаго міра и сквозь міръ смотритъ на человѣка и на Бога. Отъ этого онъ видитъ въ нихъ только то, что согласно съ жизнью міра, т. е., онъ опредѣляетъ человѣческую личность и Бога, исходя изъ понятія о мірѣ. При этомъ человѣкъ превращается въ недолговѣчную частицу бытія, а Богъ мыслится или ни на что не

¹⁾ Указаніе литературы по вопросу о чудѣ см. въ *Apologie d. Christenthums*. P. Schanz. Freiburg. Th. II. S. 433 ff.

нужной тѣнью, отбрасываемой міромъ (атеизмъ, деизмъ), или безличной сущностью бытія (пантеизмъ). Понятно, что логика такого міровоззрѣнія не можетъ допустить мысли о сверхъестественныхъ явленіяхъ, такъ какъ она исходитъ изъ отрицанія живыхъ сверхмірныхъ дѣятелей въ мірѣ.

Міровоззрѣніе религіознаго сознанія исходитъ изъ утвержденія того именно, что отрицается т. н. идеей науки. Религіозный человѣкъ свою собственную личность сознаетъ сверхъприроднымъ дѣтелемъ, опирающимся на живую и дѣятельную безусловную личность, т. е. на Бога (теизмъ) ¹⁾. Въ собственномъ самосознаніи человѣкъ представляется себѣ существомъ отличнымъ отъ міра явленій, свободнымъ отъ условій времени и пространства, существомъ надмірнымъ, хотя онъ знаетъ себя также связаннымъ съ міромъ и дѣйствующимъ въ условіяхъ его жизни. И по скольку его дѣятельность развивается изъ сверхъ-мірной природы и вѣчныхъ интересовъ собственной его личности, онъ естественно видитъ въ ней проявленія сверхъ—природной силы. Здѣсь міръ отступаетъ предъ человѣкомъ, подчиняясь его силамъ и цѣлямъ. Конечно, человѣку съ такого рода самосознаніемъ подобная дѣятельность не кажется „чудесной“, потому что она стоитъ въ полнѣйшемъ согласіи съ природой его личности. Но на взглядъ человѣка „научнаго“ міровоззрѣнія дѣятельность человѣческой личности, не вызванная съ необходимостью причинами феноменальнаго міра, является уже сверхъестественной ²⁾. Что для одного нормально, то для другого оказывается чудеснымъ. Сознajući себя личностью, человѣкъ не въ состояніи считать себя только частицей внѣшняго міра, цѣликомъ объясняемой изъ этого міра, но находитъ достаточное объясненіе себѣ лишь въ *сродномъ*, но высшемъ, безусловномъ существѣ, въ Личномъ Богѣ. Это философское самообъясненіе человѣка отражаетъ въ себѣ основное содержаніе религіознаго сознанія—непосредственное ощущеніе человѣкомъ Божества, какъ без-

¹⁾ Хорошія мысли о содержаніи религіознаго сознанія можно найти въ краткомъ очеркѣ Q. Pfleiderer. Die Religion. B. I. Leipzig. 1869. S. 1—72.

²⁾ По Канту, здѣсь сказывается природа подъ автономією чистаго практическаго разума, „сверхчувственная природа человѣка“. Критика практическаго разума. Перев. СПб. 1897 г. стр. 54.

конечно высшаго, но родственнаго существа ¹⁾. Философской идее въ религіозномъ сознаніи человѣка соотвѣтствуетъ живой, психологическій фактъ. По даннымъ религіознаго сознанія (и философской мысли) человѣкъ объясняетъ себя и міръ, какъ нѣчто условное, изъ Единаго Безусловнаго Личнаго Бога. И если міръ отступаетъ предъ человѣческой личностью, то онъ не можетъ быть даже призрачной границей для силы Безусловнаго Существа. Религіозный человѣкъ видитъ въ мірѣ непрерывное овеществленіе воли Бога, смотритъ на него, какъ на постояннаго носителя божественнаго начала. Богъ соприсбываетъ міру. Но, какъ вѣчно дѣятельное Существо (вліяніе котораго религіозный человѣкъ непосредственно ощущаетъ внутри себя), Онъ и содѣйствуетъ міру, который представляетъ собою *не продуктъ* только воли Божіей, но и постоянный *процессъ* ея осуществленія. Само собою понятно, что міръ не можетъ быть какимъ либо ограниченіемъ воли Божіей, потому что самъ онъ не представляетъ собою ничего болѣе, какъ выраженіе этой воли. Для религіознаго человѣка мировая и человѣческая жизнь (отчасти) есть и должна быть (вполнѣ) развитіемъ сверхъ-природнаго и безусловнаго въ области условнаго и вещнаго. Значитъ, по опыту и логикѣ религіознаго человѣка, дѣйствіе сверхъ-естественнаго въ мірѣ не только возможно, но необходимо существуетъ и представляетъ собою нѣчто „нормальное“. „Если человѣкъ вѣритъ въ Бога, справедливо рассуждаетъ проф. С. Н. Трубецкой, то весь міръ со всею полнотой своихъ силъ, извѣстныхъ и неизвѣстныхъ человѣку, будетъ для него не границей или отрицаніемъ, а обнаруженіемъ силы и славы Божіей“ ²⁾. Такъ называемыя чудеса представляютъ собою лишь особенно яркія, необычайныя очевидныя явленія сверхъ-естественнаго въ мірѣ. Если соприсущее міру и людямъ Божество сравнить съ электриче-

¹⁾ Религія представляетъ собою съ объективной стороны богооткровеніе, съ субъективной—живое, реальное боговоспріятіе. Съ особенной силой это опредѣленіе религіи подсказывается наиболѣе яркими фактами истинно религіозной жизни, напр. „явленіями Духа“ въ обществахъ первыхъ христіанъ (Коринѣ. XII, XIV) въ переживаніи благодатныхъ воздѣйствій святыми, религіозными людьми. По отношенію къ міру, религія есть процессъ освобожденія и приобрѣтенія чело-вѣкомъ господства надъ міромъ, процессъ, опирающійся на самоутвержденіе чело-вѣка въ Богѣ.

²⁾ Назван. сочин. Стр. 383.

свой энергіей, проникающей собою всю природу, то чудеса можно представить въ видѣ вспышекъ молніи ¹⁾. Очевидно, что религіозному человѣку показался бы „чудеснымъ“, т. е. непонятнымъ, и раціональнымъ, тотъ міръ, въ которомъ не оказалось бы мѣста живому и свободному Богу и Его дѣятельности.

Вотъ, символы вѣры двухъ типовъ міровоззрѣній, изъ которыхъ въ первомъ нѣтъ никакого мѣста мысли о чудѣ, а во второмъ оно составляетъ необходимый членъ. Проф. Гарнакъ проникнуть научнымъ духомъ, и для него религія представляетъ собою парадоксъ (S. 44), а вѣра въ чудеса—продуктъ фантазіи (S. 18). И однако,—замѣчательный фактъ—онъ крѣпко держится за религію и другихъ призываетъ къ ней (S. 188). По его собственному признанію, къ этому побуждаетъ его потребность осмыслить жизнь. „Религія, говоритъ онъ, именно любовь къ Богу и людямъ, есть то, что даетъ смыслъ жизни; наука не можетъ дать его“ (S. 188). Но вмѣстѣ съ вѣрой въ живаго личнаго Бога нашъ ученый долженъ бы принять и всю логику этой вѣры, приводящую къ признанію въ мірѣ дѣйствій сверхъ-естественнаго. Однако, Гарнакъ не рѣшается на этотъ выводъ, и религія является у него какимъ то страннымъ, ненужнымъ придаткомъ къ несродной ей „научности“. Онъ хотѣлъ бы быть и ученымъ послѣдней моды и религіознымъ, но никакъ не можетъ слить въ себѣ того и другого, сядясь, какъ говорится, между двухъ стульевъ (S. 44—188).

Итакъ,—міръ или Богъ? Или Богъ только тѣнь, отбрасываемая міромъ, или міръ—одѣяніе славы и силы Божіей? Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ заключается рѣшеніе вопроса о чудѣ. Конечно, въ бѣглой замѣткѣ нѣтъ возможности дать надлежащую оцѣнку двухъ основныхъ вѣръ человѣчества. Намъ хотѣлось только показать, какъ создается отрицательное или положительное отношеніе къ чудесамъ, свести споръ о чудѣ ad ovum, выяснить логику отвѣтовъ на этотъ вопросъ. Однако, нельзя удержаться отъ нѣсколькихъ словъ касательно сравнительной цѣнности, т. е. научной и религіозной вѣры.

К. Григорьевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Сравненіе, разумѣется, не вполне точное.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1903 году.

Заявляя объ изданіи журнала „Вѣра и Разумъ“ въ 1902 году, редакция журнала извѣщала, что блаженная кончина основателя ея изданія, Архіепископа Амвросія, не будетъ имѣть вліянія на измѣненіе характера и направленія изданія. Въ Востъ почившій Архіепископъ всегда сохранялъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, — богооткровенной истины и человѣческой науки. Этими завѣщаніями почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1903 году; это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и высокое покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, преемника почившаго іерарха по святительской каеедрѣ. Соответственно съ этими журналь нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣла церковнаго. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.
2. Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азычскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.
3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за гѣдовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. 9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

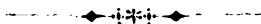
Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1902 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Піснѣ воображен.

Въпроу разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1908 года.

Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ 1-Ю ВЕЛИКАГО ПОСТА.

*Церковь Бога жива, столъ и
утвержденіе истины (1 Тимов. III, 15).*

Православная Церковь ежегодно въ нынѣшній день совершаетъ особый обрядъ, называемый „Послѣдованіемъ въ недѣлю Православія“. Въ этомъ обрядѣ она торжественно исповѣдуетъ свою вѣру въ Трійцаснаго Бога,—Бога Отца, Творца и Промыслителя міра, въ Господа Іисуса Христа, Искупителя и Спасителя грѣшнаго человѣчества, и въ Духа Святаго, Освятителя людей. Она торжественно заявляетъ, что неизмѣнно содержитъ ученіе вѣры, какъ оно передано ей ея Божественнымъ Основателемъ. Заявляя о своей всегдашней вѣрности ученію и завѣтамъ Спасителя, она въ то же время объявляетъ въ слухъ всѣхъ, что несогласно съ нею мыслящіе объ истинахъ вѣры и благочестія не считаются ею состоящими въ числѣ ея членовъ, всѣхъ такихъ она объявляетъ находящимися внѣ ея спасительной ограды, отлученными отъ ея благодатныхъ источниковъ духовной жизни.

Этотъ день называется торжествомъ Православія и—справедливо. Съ самаго начала своей жизни Церковь испытывала и теперь испытываетъ многоразличныя нападенія духа злобы, выражающіяся въ преслѣдованіяхъ всякаго рода, не исключая и кровавыхъ, ересей и расколахъ, стремившихся и стремящихся ниспровергнуть истину и поставить на ея мѣсто ложь, въ наукѣ съ противохристіанскимъ направленіемъ. Сколько

было, и теперь есть, такого рода нападеній на Церкви! Съ какимъ неутомимымъ усердіемъ представители враждебнаго Церкви духа старались и стараются достигнуть своихъ разрушительныхъ цѣлей! Но, не смотря на это, истина не поколеблена, Церковь стоитъ такъ же твердо, какъ стояла въ самыя первыя времена своей жизни; ученіе вѣры и благочестія она сохранила въ такой же чистотѣ, въ какой оно существовало во времена апостоловъ. Исполняются на ней слова Спасителя: *и врата адова не одолѣютъ ей* (Матѣ. XVI, 18). Въ своемъ непоколебимомъ величіи она не страшится никакихъ попытокъ поколебать ея твердыню. Она имѣетъ полное право не ежегодно, а ежедневно праздновать свою побѣду надъ врагами.

Почему же церковь такъ непоколебима, что и врата адовы не могутъ одолѣть ея? въ чемъ ея сила?

Не въ какомъ нибудь частномъ обстоятельстве заключается эта сила Церкви, а въ самомъ ея внутреннемъ существѣ. Господь Иисусъ Христосъ принесъ на землю Свое Божественное ученіе, которое содержитъ безусловную истину. Эта истина удовлетворяетъ всѣмъ духовнымъ запросамъ людей всѣхъ мѣстъ и всѣхъ временъ, имѣетъ спасительное значеніе для всѣхъ людей, а потому должна была сохраняться въ чистотѣ и неизмѣнности на всѣ вѣка. Для самихъ людей не безразлично, сохранится это ученіе, или нѣтъ. Съ этимъ вопросомъ неразрывно связанъ вопросъ о спасеніи. Если бы истина, сообщенная Спасителемъ, погибла, то вмѣстѣ съ тѣмъ погибло бы для людей спасеніе, потому что они потеряли бы, такъ сказать, дорогу ко спасенію. Только ученіе Христово указываетъ людямъ, гдѣ искать имъ спасенія. Но истина погибнуть не могла и никогда не можетъ.

Свое Божественное ученіе Господь ввѣрилъ для храненія людямъ—Своимъ ближайшимъ ученикамъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него. Онъ напечатлѣлъ это ученіе въ умахъ и сердцахъ ихъ, и съ того времени оно сохраняется тамъ и преемственно передается отъ однихъ поколѣній къ другимъ. Господь словесно передалъ Своимъ послѣдователямъ Свое ученіе, не заключивши его ни въ какое писаніе; такъ же оно передавалось въ первое время и послѣ Него. Повидимому въ

такимъ способъ передачи и сохраненія Божественнаго ученія очень мало ручательствъ за то, что оно сохранится въ чистотѣ и неизмѣнности. Да, это было бы такъ, если бы вѣрующіе во Христа представляли изъ себя нѣчто подобное обыкновеннымъ человѣческимъ обществамъ или философскимъ школамъ. Въ этихъ послѣднихъ естественнымъ является забвеніе или искаженіе ученія основателя. Причина этого заключается въ томъ, что обыкновенный основатель какого нибудь ученія послѣ своей смерти не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ своимъ послѣдователямъ и не можетъ имѣть непосредственнаго вліянія на нихъ. Въ случаѣ утраты его произведеній, онъ не можетъ возстановить ихъ; въ случаѣ искаженія или неправильнаго пониманія его мыслей онъ не можетъ сообщить истины. Поэтому совершенно возможны забвеніе, искаженіе и неправильное пониманіе ученія такихъ людей.

Не такъ обстоитъ дѣло по отношенію къ Божественному ученію Христа. Сохраняющіе его послѣдователи Господа и составляющіе Церковь Его существенно отличаются отъ обыкновенныхъ человѣческихъ обществъ. Первое отличіе и вмѣстѣ преимущество Церкви состоитъ въ томъ, что она всегда находится въ самомъ тѣсномъ и непрерывномъ общеніи съ Своимъ Основателемъ. Хотя Онъ, по исполненіи Своего дѣла на землѣ, вознесся на небо и видимо не присутствуетъ на землѣ, однако, согласно съ Своимъ обѣтованіемъ, Онъ невидимо живетъ въ Церкви. *Я съ вами во все дни до скончанія века* (Мате. XXVIII, 20), сказалъ Онъ Своимъ послѣдователямъ. Слѣдовательно, и по вознесеніи Господа на небо, отношенія Его къ Церкви не прекратились, но продолжаютъ быть еще болѣе тѣсными и живыми. Всесильною благодатію Святаго Духа, ниспосланнаго Господомъ на вѣрующихъ въ день Пятидесятницы и съ того времени всегда пребывающаго съ ними (Іоан. XIV, 16—17), они созидаются въ единый благодатный организмъ, тѣло Христово, причемъ Христосъ есть Глава этого духовнаго тѣла (Ефес. 1, 22—23; V 23. Кол. I, 18). Между Христомъ и Его Церковію существуютъ столь же неразрывныя отношенія, какъ и между главою и членами тѣла. Вѣчно живущій Христосъ, исполненный благодати, истины и жизни

(Іоан. I, 14; XIV, 6), будучи Главою Церкви, обильно изливаетъ на всю Церковь благодать, истину и жизнь, которыя проникають и оживляютъ всякаго члена ея. Жизнь Церкви всецѣло направляется и зависитъ отъ Главы Ея (Ефес. IV, 15—16). Вѣрующіе имѣють такое же единеніе и общеніе жизни со Христомъ, какое—вѣтви съ лозою (Іоан. XV, 1—6). Вѣтви—вѣрующіе питаются живительными соками Божественной Лозы. И это не подобіе только, но выраженіе дѣйствительно существующихъ отношеній; единеніе не мысленное, но дѣйствительное, не отвлеченною вѣрою соединяется человѣкъ со Христомъ, но всѣмъ своимъ существомъ; Церковь есть дѣйствительно духовное тѣло Христово. Ясно и опредѣленно Господь выражаетъ Свои отношенія къ Церкви въ слѣдующихъ словахъ: *Я въ Отца Моего, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ* (Іоан. XIV, 20). При столь тѣсномъ общеніи Христа съ Церковію необходимо заключеніе, что Церковь, по апостолу, имѣетъ умъ Христовъ (1 Кор. II, 16), сознание ея не обыкновенное человѣческое сознание, но богопросвѣщенное; а потому Церковь не можетъ заблуждаться относительно истины и способна выдерживать самыя жестокия нападенія духа злобы. Она подобна *храмину, созданной на камени. И сниде дождь, и придоша рѣки, и възвѣяша вѣтри, и нападоша на храмину ту, и не падеа; основана бо бѣ на камени* (Матѣ. VII, 24. 25). *Камень же есть Христосъ* (1 Кор. X, 4. Ср. Дан. II, 34. 44—45). Христосъ и Святыи Духъ, непрестанно пребывающіе въ Церкви, всегда руководятъ ею и наставляютъ ее на всякую истину. Въ этомъ состоитъ главное и единственное ручательство того, что истина неизмѣнно сохраняется въ Церкви. Если бы Церковь впала въ заблужденіе, то это значило бы, что Христосъ оставилъ ее, что Духъ Святыи пересталъ пребывать въ ней.

Во всѣ времена историческаго существованія Церкви ей присуще было сознание того, что она обладаетъ безусловною истиною. Она всегда ясно сознавала и сознаетъ, что есть истина и принадлежитъ ей (Церкви) и что—ложь и, слѣдовательно,—не ея. Содержаніе и исповѣданіе вѣры, какъ она дана Божественнымъ Откровеніемъ, Церковь считаетъ своею.

существенною принадлежностію, сохраненіе вѣры—своею первою обязанностію. Поэтому она всегда была чутка ко всякаго рода явленіямъ въ области вѣры и благочестія и изслѣдовала ихъ съ самою строгою внимательностію. Въ первые годы жизни Церкви появлялись многія писанія съ именемъ божественныхъ. Церковь не всѣ принимала за таковыя, но только тѣ изъ нихъ, въ которыхъ содержалось ученіе, согласное съ Божественнымъ ученіемъ Господа, содержимымъ и сохраняемымъ Церковію, и которыя она несомнѣнно могла приписать апостоламъ. Духъ Святый, присутствующій въ Церкви и свидѣтельствующій объ истинѣ, не могъ, конечно, признать за выражающія истину такихъ книгъ, которыя на самомъ дѣлѣ не были таковыми. Всякая истина въ Церкви имѣетъ происхожденіе отъ Святаго Духа; слѣдовательно, принятія Церковію за Божественныя книги, суть произведенія Св. Духа. Откуда и понимать и толковать ихъ непогрѣшительно можетъ только Церковь, просвѣщаемая Духомъ Святымъ.—Съ самыхъ первыхъ временъ христіанской Церкви возникали разнаго рода уклоненія отъ правильнаго исповѣданія вѣры и истинной благочестивой жизни. Церковь всегда замѣчала эти явленія и употребляла усилія къ ихъ уничтоженію. Достаточно припомнить время вселенскихъ соборовъ, чтобы убѣдиться въ этомъ. Какое ясное и тонкое пониманіе въ дѣлахъ вѣры проявляла она тогда, какъ всѣмъ своимъ существомъ возбуждалась противъ искаженія истины, какія усилія употребляла она для удаленія изъ среды себя духовной заразы! Она ясно и опредѣленно заявила, что ученіе Арія, Македонія, Аполлинарія, Несторія, Евтихія и подобныхъ имъ—не ея ученіе; свое же ученіе она выразила въ символахъ и опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. При этомъ достойно замѣчанія слѣдующее обстоятельство. Было не мало соборовъ, неправильно именовавшихъ себя „вселенскими“; но Церковь не удостоила ихъ такого наименованія и не всѣ даже признала своими соборами. И въ этомъ случаѣ она руководилась сознаніемъ истины: гдѣ находила ея выраженіе и сохраненіе, такой соборъ считала своимъ; гдѣ этого не оказывалось, тотъ она отвергала. Слѣдовательно, вселенскіе соборы и принятые Церковію по-

мѣстные выражаютъ содержимую Церковію Христову истину. И до сихъ поръ Церковь такъ же внимательно относится ко всѣмъ явленіямъ въ области вѣры и благочестія. И теперь она въ особыхъ, вызываемыхъ обстоятельствами, опредѣленіяхъ и въ ежегодно совершаемомъ послѣдованіи въ недѣлю Православія высказываетъ свое сужденіе объ иначе мыслящихъ о предметахъ вѣры и благочестія.—Божественная истина, содержащая Церковію, выражается не только въ Св. Писаніи и въ опредѣленіяхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, но и въ богослуженіи и вообще во всей жизни Церковной. Въ этомъ отношеніи Церковь опять таки имѣетъ въ виду одну только истину и допускаетъ только то, что является выраженіемъ этой истины. Въ случаѣ, если какой нибудь богослужебный обрядъ или форма церковной жизни не соотвѣтствуютъ своему назначенію—выражать истину и руководить къ познанію ея,—то Церковь отмѣняетъ то и другое. Словомъ, Основатель Церкви, Господь Іисусъ Христосъ и Духъ Святой, живущій въ Церкви, проникаютъ всю ея жизнь, во всѣхъ ея проявленіяхъ. Иначе и быть не можетъ, по самому существу Церкви, какъ благодатнаго тѣла, имѣющаго Божественную Главу—Христа и оживотворяемаго благодатію Святаго Духа.

Послѣ всего этого ясно, гдѣ искать истины; она—въ Церкви: въ Св. Преданіи, Св. Писаніи, опредѣленіяхъ соборовъ, обрядахъ, таинствахъ, богослуженіи, въ церковныхъ правилахъ и постановленіяхъ. Но для познанія истины должно принадлежать къ Церкви—и не внѣшнимъ только образомъ, а жить единою съ нею жизнію, дышать ея духомъ, питаться ея пищею. Господь о Своемъ ученіи сказалъ, что оно есть *духъ и жизнь* (Іоан. VI, 63), и тѣмъ самымъ показалъ, что истину, заключающуюся въ немъ, невозможно познать тѣми средствами, которыми познается обыкновенное какое нибудь разсудочное ученіе. Тогда какъ обыкновенная человѣческая мудрость познается главнымъ образомъ разсудкомъ, истина Христова вполне можетъ быть познана не иначе, какъ только жизнію. Человѣкъ долженъ всѣмъ своимъ существомъ сливаться съ жизнію Христовою чрезъ исполненіе воли Отца небеснаго (Іоан. VII, 17) и чрезъ принадлежность къ стаду Божію (Іоан. X, 26), къ

тому обществу, къ той жизни, которую Господь основалъ на землѣ, т. е. къ Церкви. Сливаясь съ жизнію Христовой, человекъ въ своей жизни отображаетъ Его Божественныя свойства и въ Немъ познаетъ тайны Божества. Только въ Церкви пребываетъ Духъ Святый, сходящій на вѣрующихъ чрезъ таинства, возрождающій ихъ въ новую жизнь и сообщающій имъ высшее вѣдѣніе (1 Іоан. II, 20. 27. Іоан. XVI, 13). Только въ Церкви человекъ получаетъ доступъ къ самому благодатному источнику, изъ котораго изливается на него освященіе всего его существа; только въ Церкви онъ можетъ получить святость, которая является главнымъ условіемъ познанія Бога (Матѳ. V, 8. Евр. XII, 14), дѣлая человека способнымъ воспринимать и разумѣть *яже Духа Божія* (1 Кор. II, 14—16). Только въ Церкви, наконецъ, человекъ вступаетъ въ такое общество, гдѣ всѣ соединены союзомъ мира и любви (Ефес. IV, 3). Всѣ вѣрующіе, сливаясь своимъ существомъ съ жизнію Христовою, чрезъ то объединяются другъ съ другомъ. Любя Христа, вѣрующій любитъ въ Немъ и всѣхъ членовъ тѣла Христова. Любовь есть основная стихія жизни церковной,—а она также приводитъ къ познанію Бога (1 Іоан. IV, 6—7). Для самолюбія нѣтъ мѣста въ Церкви Христовой. Никто изъ членовъ Церкви не ищетъ своихъ путей къ истинѣ, но каждый живетъ общею всѣмъ жизнію и свое личное сознаніе провѣряетъ общимъ сознаніемъ Церкви, это по слѣднее считаетъ высшимъ для себя руководителемъ и ему подчиняется во всемъ. Чрезъ это онъ подчиняется не людямъ, но Христу и Духу Святому, живущимъ и дѣйствующимъ въ Церкви. Любовь и смиреніе—отличительные признаки каждаго члена Церкви.

Люди противоположныхъ свойствъ являются врагами Церкви. Это—не имѣющіе смиренія и любви, руководящіеся въ познаніи истины и правилъ жизни своею волею, которую они считаютъ высшимъ для себя закономъ и изъ своеволія отрицаютъ всякій авторитетъ, люди, довольствующіеся своею личною жизнью, словомъ, люди гордые и самолюбивые. Не будучи въ состояніи поколебать истину Христову, охраняемую божественною силою, эти люди, вслѣдствіе своего враждебнаго

отношенія къ Церкви, лишаются вѣрныхъ способовъ къ познанію содержимой ею истины. Отрицая Церковь, они удаляются отъ благодатнаго источника жизни и просвѣщенія. Умъ ихъ, оставленный безъ благодатной помощи, затемняется, теряетъ способность воспринимать и разумѣть духовныя предметы, въ сердцѣ возникаютъ нечистыя страсти, воля наклоняется къ злу. Удалившись отъ вѣянія Св. Духа, такіе люди живутъ по стихіямъ міра (Кол. II, 8), становятся плотскими людьми, которые не приѣмлютъ, *яже Духа Божія*. Какъ вѣтвь, оторвавшаяся отъ ствола дерева, умираетъ и туда и сюда носится вѣтромъ, такъ и отдѣлившіеся отъ Церкви люди умираютъ духовно и влаются всякимъ вѣтромъ ученія (Ефес. IV, 14), прельщаются всякою философіею (Кол. II, 8), которая не столько просвѣщаетъ умъ, сколько запутываетъ его. Вѣтвь, оторвавшаяся отъ дерева, умираетъ потому, что лишается возможности пользоваться живительными соками дерева; отдѣлившіеся отъ Церкви лишаются благодати Животворящаго Духа, живущаго и дѣйствующаго только въ Церкви. Для нихъ такъ же невозможно жить духовно, какъ невозможно остаться живымъ отрѣзанному члену тѣла.

Зная, что истина находится только въ Церкви и что познать ее можно только пребывая въ Церкви, участвуя въ ея жизни, не будемъ, сл. бл., удаляться изъ дома *Божія*, *яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тимое. III, 15). Многіе говорятъ и скажутъ вамъ: *се зде Христосъ, или онъ; не имите вѣры* (Матѳ. XXIV, 23). Нигдѣ нельзя найти Его помимо Церкви, ни на какомъ другомъ пути, кромѣ того, который Онъ Самъ указалъ. А объ этомъ пути Онъ сказалъ іудеямъ: *Я сказалъ вамъ, и вы не вѣрите..., ибо вы не изъ овецъ Моихъ, какъ Я сказалъ вамъ. Овцы Мои слушаютъ голоса Моего, и Я знаю ихъ, и онъ идутъ за Мною* (Іоан. X, 26). Аминь.

Иеромонахъ Михаилъ (Водановъ).

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

(Продолженіе *).

Строго философская мысль въ построеніи міровоззрѣнія отпавляется отъ данныхъ самосознанія, утверждающихъ бытіе и сверхъ-мірную природу личности, такъ какъ только здѣсь лается неподлежащій никакому сомнѣнію фактъ ¹⁾. Міръ и Богъ представляютъ собою проблемы. Проблема міра условныхъ явленій вызывается явленіями личной *жизни* и идея вѣшняго міра утверждается для объясненія *жизнедеятельности* личности. Проблема Бога ставится *бытіемъ и природой* личности, отчего идея Бога, какъ Безусловной Личности, принимается для объясненія своеобразной природы человеческой личности, какъ она дана въ самосознаніи. Вѣра въ Бога также необходима и убѣдительна, какъ и вѣра въ міръ, однако, лишь для тѣхъ людей, которые принимаютъ фактъ личности человеческой во всей силѣ. Человѣческую личность объясняютъ Богъ и міръ, изъ которыхъ каждый освѣщаетъ въ ней одну сторону. Но міръ и себѣ самому требуетъ объясненія. Попытка объяснить его изъ него самого образуетъ сущность т. н. научной вѣры. Эта вѣра оказывается по существу своему ирраціональной, такъ какъ содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. По этой вѣрѣ, міръ представляется областью

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 4

¹⁾ Много относящихся сюда цѣнныхъ мыслей можно найти у А. Drews: Das Ich, als Grund problem der Metaphysik. Freiburg. 1897. См. также: Наука о человѣкѣ. В. И. Несмѣлова. Казань. 1898.

условныхъ явленій, взаимодействіемъ силъ, какъ это и есть въ дѣйствительности. И въ то же время въ претензіи объяснить міръ изъ него самого, несомнѣнно, содержится мысль о самодовлѣмости, безусловности міра. Противорѣчіе настолько ясное, насколько ясно и то, что міръ, какъ совокупность условныхъ явленій, вообще не можетъ мыслиться безусловнымъ ¹⁾. Скрытая въ т. н. научной вѣрѣ идея безусловности міра особенно рѣзко выступаетъ въ тенденціи объяснить изъ міра *природу* и *бытіе* человѣческой личности и законами міра сковать волю Бога. Между тѣмъ, какъ сказано, сама идея внѣшняго міра возникаетъ изъ существованія *явленій* личной жизни. Такъ называемая научная вѣра, какъ самопротиворѣчивая, не можетъ быть принята. Но въ ней есть вѣрная мысль о томъ, что условный міръ можетъ быть понятъ только изъ идеи бытія безусловнаго. Безусловная Личность, дающая объясненіе человѣческой личности, можетъ объяснить собою и міръ. Религіозное міровоззрѣніе заслуживаетъ предпочтенія предъ т. н. научнымъ. Мы уже не говоримъ о другихъ преимуществахъ религіозной вѣры, о томъ, что только она даетъ смыслъ жизни, надлежащее обоснованіе морали и проч. Вмѣстѣ съ этой вѣрой должна быть принята и вся логика ея, приводящая къ признанію въ мірѣ дѣйствій воли Божіей.

Ссылка проф. Гарнака и другихъ отрицателей чудеснаго на неизмѣняемость, ненарушаемость законовъ природы, является порожденіемъ той же научной вѣры. Точнѣе, она представляетъ собою иное выраженіе идеи безусловности міра, такъ какъ, очевидно, утверждаетъ „безусловную“ неизмѣняемость порядка природы. Такая мысль логически несостоятельна, потому что въ условномъ мірѣ не можетъ существовать безусловный порядокъ жизни. Она не доказуема фактически, такъ какъ человѣкъ не знаетъ и не можетъ знать всего міра. Наконецъ, т. н. законы міра суть не иное что, какъ логическія обобщенія наблюденій надъ жизнью міра, и, какъ всякія разсудочныя формулы, измѣнчивы и гипотетичны. Каковъ же порядокъ міровой жизни самъ въ себѣ (*an sich*),—это намъ вовсе не из-

¹⁾ Вскрытіе антиномій т. н. научнаго міровоззрѣнія можно найти въ книгѣ Н. Боголюбова: *Теизмъ и пантеизмъ*. Н. Новгородъ. 1899.

вѣстно ¹⁾). Съ точки зрѣнія религіозной вѣры мысль о безусловной неизмѣняемости законовъ природы представляетъ собой нѣчто невозможное, такъ какъ, по этой вѣрѣ, въ послѣднемъ счетѣ все обуславливается Единымъ Безусловнымъ. Для религіознаго человѣка законы природы суть пути дѣйствующей въ мірѣ разумной воли Божіей. А такъ какъ и чудеса представляютъ собой дѣйствія той же воли Бога, то, очевидно, между ними и законами природы не можетъ быть никакого противорѣчія. Не слѣдуетъ забывать, что міръ не есть продуктъ Божескаго творчества, живущій только своею жизнью, но созданный во времени постоянный процессъ осуществленія сущей въ немъ воли Божіей. Богъ не изъ отдаленія, „съ неба“, правитъ міромъ. Онъ живетъ въ мірѣ и „недалече коегождо насъ“, и всегда совершаетъ и попускаетъ то, что Ему благоугодно ²⁾).

Проф. Гарнакъ принципиально отрицаетъ чудеса, а потому отрицаетъ чудесное и въ евангельской исторіи. Все непонятное онъ совѣтуетъ своимъ слушателямъ спокойно удалить изъ Евангелій; но, съ другой стороны, признавая, что въ мірѣ очень много загадочнаго, онъ рекомендуетъ съ великой осторожностью вычеркивать изъ священной исторіи чудесные факты. Послѣднее наставленіе почтеннаго профессора слѣдуетъ усилить добавленіемъ того, что не только загадочное, но и дѣйствительно чудесное существуетъ въ мірѣ. А потому чудеса, какъ скоро они констатированы надежными свидѣтелями, не должны быть игнорируемы только потому, что они чудеса. Евангельскія же чудеса имѣютъ за себя вполне достовѣрные свидѣтельства ³⁾).

Проф. Гарнакъ не просто умалчиваетъ объ объективной истинѣ евангельскихъ повѣствованій о чудесахъ, на что давали бы ему право методологическія соображенія, но онъ отрицаетъ ихъ. По вполне справедливому замѣчанію проф. I. Adloff'a эта тенденція ставитъ Гарнака на ложный путь отрицанія въ христіанствѣ всего сверхъ-естественнаго ⁴⁾).

¹⁾ A. Berthoud, Apologie du Christianisme. Lausanne. 1898. p. 382. etc.

²⁾ Мѡ. X, 29, 30, Лѡан. XVII, 27. Мы не забываемъ идеи трансцендентности Божества, хотя говоримъ только объ имманентности Его.

³⁾ См. напр. Тренчъ. Чудеса Христовы. Прав. Обзор. 1879—1880 г.

⁴⁾ Der Katholik. 1901. Juli S. 24.

Бѣглый обзоръ того, съ чѣмъ знаменитый историкъ отправился въ поиски за сущностью евангельскаго благовѣстія, законченъ. Теперь приходится разобратъся въ результатахъ его поисковъ.

2. Какъ и слѣдовало ожидать, Адольфъ Гарнакъ игнорируетъ евангельскую исторію Рождества Христова,—конечно потому прежде всего, что она повѣствуетъ о многихъ чудесахъ и свидѣлствуетъ о Божествѣ Іисуса. Нашему ученому желательно умолчать о небесной природѣ Спасителя, а потому онъ и говоритъ, что исторія Его рожденія не имѣетъ значенія для цѣлей его работы. Въ такого рода соображеніи Гарнакъ правъ; но онъ безъ достаточныхъ основаній заявляетъ, что древнѣйшее преданіе не знало исторіи рожденія Іисуса Христа. Правда, евангелисты въ дальнѣйшихъ своихъ повѣствованіяхъ и Христосъ въ Своихъ бесѣдахъ не возвращаются мыслію къ обстоятельствамъ рожденія. Но эти обстоятельства были извѣстны только родителямъ Іисуса, пастухамъ и волхвамъ, такъ что ссылка на нихъ никому изъ постороннихъ лицъ ничего не могла указать ¹⁾. Неизвѣстно, откуда Гарнакъ узналъ, будто Богородица была изумлена выступленіемъ Ея сына на общественное поприще и не могла свыкнуться съ этимъ фактомъ. Ев. Лука говоритъ объ удивленіи Маріи, когда она увидѣла своего двѣнадцати лѣтняго Сына за мудрой бесѣдой въ храмѣ „среди учителей“ (II, 42, 46, 48). Удивленіе понятное, такъ какъ Іисусъ былъ въ храмѣ Отрокомъ, отъ Котораго было еще рано ожидать чудеснаго. Поэтому, для объясненія такого удивленія нѣтъ надобности предполагать, что Маріи не были извѣстны чудеса рожденія Божественнаго Младенца. Притомъ, это было изумленіе не предъ выступленіемъ на общественное дѣло, которое Іисусъ началъ въ 30-ти лѣтнемъ возрастѣ. Наконецъ, у всѣхъ синоптиковъ, упоминается о томъ, какъ Мать Іисуса и братья Его „искали“ Его, „звали“ Его, но для чего они искали и звали Христа,

¹⁾ „Марія и Іосифъ сохраняли эти событія, какъ тайну, въ своихъ сердцахъ, которой они не могли рассказывать никому, потому что никто не понималъ этого“... и могли даже осмѣять ихъ. Хр. Э. Лютардъ. Апологія христіанства. Перев. СПб. 1892. Стр. 189.

вѣнзѣстно. Во всякомъ случаѣ, ни у одного евангелиста нѣтъ и намека на то, что они не могли свыкнуться съ дѣятельностью Іисуса и пытались отвлечь Его отъ нея. Гарнакъ иногда хочетъ видѣть въ Евангеліяхъ болѣе того, что тамъ содержится. Онъ указываетъ еще на молчаніе ап. Павла объ обстоятельствахъ рожденія Іисуса Христа. Но ап. Павелъ вообще очень мало сообщаетъ свѣдѣній изъ жизни Спасителя. Съ другой стороны: что должно выводить изъ словъ ап. Павла, когда онъ называетъ Іисуса Сыномъ Божиимъ (Рим. 1, 3), Богомъ, благословеннымъ во вѣки (Рим. IX 5), Господомъ съ небесе (I Кор. XV. 47) и др.? Не лежитъ ли въ основѣ всѣхъ этихъ предикатовъ мысль объ Его сверхъестественномъ происхожденіи, хотя онъ прямо и не говоритъ объ этомъ ¹⁾. Исторія рожденія засвидѣтельствована двумя синоптиками—Маттеемъ и Лукой, писавшимъ „по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“ (1—3). Ученый, желающій исходить въ своемъ изслѣдованіи евангельской исторіи изъ общепризнанныхъ фактовъ, можетъ, конечно, до времени оставлять въ сторонѣ повѣствованіе о рождествѣ Христовомъ, но онъ не имѣетъ историческихъ основаній отрицать его достовѣрность. Отложимъ въ сторону его и мы,—тѣмъ болѣе, что проф. Гарнакъ пишетъ не біографію Спасителя, а даетъ характеристику Его Личности.

Проф. Гарнакъ съ большимъ мастерствомъ въ немногихъ, но яркихъ и смѣлыхъ, штрихахъ сумѣлъ выразить значительную долю евангельской правды о характерѣ Божественнаго Учителя. Съ удовольствіемъ вспомнимъ здѣсь убѣжденіе нашего ученаго въ совершенной независимости религіознаго сознанія ²⁾ Іисуса Христа отъ вліяній раввинизма или эллинизма. Охотно укажемъ на то, что, по мысли Гарнака, жизнь Спасителя была чужда какихъ либо слѣдовъ внутренняго переворота, волненій, душевной борьбы, что Его Личность была безусловно цѣльной. И въ то же время она не была односторонней: очи и уши Іисуса были всегда открыты для

¹⁾ Проф. М. И. Богословскій. Назван. соч. Стр. 189.

²⁾ Строго говоря, едва ли можно употребить это выраженіе по отношенію къ Богочеловѣку.

каждаго впечатлѣнія дѣйствительной жизни. Характеръ Иисуса Христа даже въ обрисовкѣ его Гарнакомъ представляется явно сверхчеловѣческимъ а потому—загадочнымъ ¹⁾. Въ самой же характеристикѣ его чувствуется что то замолчанное недосказанное. Какъ будто Гарнакъ не уловилъ въ образѣ Христа самаго важнаго, интимнаго, собственно Иисусова, объясняющаго загадку Его сознанія и силы. Осью душевной жизни и всей дѣятельности Спасителя проф. Гарнакъ считаетъ Его религиозное сознаніе, Его отношенія къ Богу. И однако, характеризуя Иисуса Христа, онъ сказалъ объ этомъ сознаніи всего одну общую фразу, тогда какъ здѣсь должна заключаться разгадка личности Иисуса. Проф. Гарнакъ не счелъ нужнымъ упомянуть въ характеристикѣ Спасителя объ Его Богосыновствѣ, хотя бы въ томъ смыслѣ, какъ онъ самъ это понимаетъ. Такъ нашъ ученый старательно избѣгаетъ того, что исключаетъ Христа изъ ряда обыкновенныхъ религиозныхъ людей, что наводитъ на мысль объ Его Божествѣ. Такъ сильно хочется ему оставить въ душѣ читателя чистый образъ Христа—человѣка, только обыкновеннаго человѣка. Но Гарнакъ не могъ совсѣмъ не касаться богосознанія Иисуса Христа въ силу чрезвычайной важности этого предмета. Тенденціозно умолчавъ о немъ въ характеристикѣ Спасителя, отчего послѣдній оказался лишеннымъ, если можно такъ выразиться, „души Своей души“, проф. Гарнакъ говоритъ о Богосыновствѣ Иисуса Христа въ другомъ мѣстѣ. Этотъ дефектъ въ планѣ *Das Wesen des Christentums* былъ уже нами отмѣченъ по извѣстнымъ основаніямъ. Теперь же мы видимъ, что обсужденіе христологическаго вопроса должно быть дано здѣсь также и въ интересахъ основательной и полной характеристикѣ Спасителя.

Приступая къ рѣшенію вопроса о томъ, какъ Самъ Христосъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, проф. Гарнакъ спѣшитъ очертить самосвидѣтельство Спасителя магическимъ кругомъ, который исключаетъ возможность нежелательнаго ему рѣшенія христологическаго вопроса. Основной его тенденціей при этомъ является желаніе, какъ можно болѣе ослабить значеніе въ

¹⁾ Самъ Гарнакъ видитъ здѣсь неразрѣшимуя загадку (S. 81—82).

евангельскомъ благовѣстіи Лица Спасителя и вѣры въ Него, чтобы затѣмъ помѣстить центръ этого благовѣстія въ ученіи о Богѣ и жизни. Личность Іисуса Христа есть временно историческое явленіе, и Гарнакъ, намѣревающийся указать въ Евангеліи вѣчное и неизмѣнное, самымъ замысломъ своей работы обязывается игнорировать значеніе Лица Спасителя. Здѣсь даетъ о себѣ знать основная методологическая ошибка Гарнака.

Первое соображеніе о самосвидѣтельствѣ Іисуса Христа, которое обуславливается тенденціей Гарнака, очень тонкое, но вмѣстѣ и очень слабое по своимъ основаніямъ. Іисусъ, говорить нашъ ученый, не желалъ никакой иной вѣры въ свою личность и никакой другой привязанности къ ней, кромѣ той вѣры, которая заключается въ соблюденіи Его заповѣдей. Это утвержденіе подкрѣпляется ссылкой на Мѡ. VII, 21 и даже на Іоан. XIV, 15 ¹⁾, откуда будто бы ясно видно, что Іисусъ вовсе не желалъ давать какое либо „ученіе“ о своемъ Лицѣ и Своемъ достоинствѣ, независимо отъ своего Евангелія.

Совершенно вѣрно, что Іисусъ Христосъ желалъ отъ людей не „мертвой“, „бѣсовской“ ²⁾, а живой практической вѣры въ Себя, которая создаетъ святость жизни христіанина. Однако, Спаситель требовалъ, какъ проговаривается самъ Гарнакъ, вѣры „*an Seine Person*“, въ Свою Личность, т. е. вѣры съ опредѣленными мыслями о Христѣ. Но то, что у Гарнака является обмолвкой, выражаетъ собою несомнѣнный фактъ, необходимо мыслимый уже *a priori*. Если Іисусъ Христосъ выступилъ богопомазаннымъ вѣстникомъ новой вѣры, то Онъ долженъ былъ желать отъ людей признанія Себя носителемъ Откровенія Божія. Коль скоро Спаситель объявлялъ Себя Мессіей и Сыномъ Божиимъ, то Онъ, разумѣется, хотѣлъ, чтобы и люди считали Его тѣмъ же. Иначе, ему не было бы, и нужды говорить что-либо о Себѣ. Если Богосмысленство Іисуса было, какъ думаетъ и Гарнакъ, своеобразнымъ, исключительнымъ, то невозможно допустить, чтобы онъ былъ равнодушенъ къ тому, увѣруютъ или не увѣруютъ люди въ глубо-

¹⁾ Это доказательство не заслуживаетъ разбора.

²⁾ Іак. 11, 17, 19.

чайшую сущность и непримѣрное своеобразие Его Личности. Равнодушiемъ къ этому не могутъ проникнуться европейскiе ученые XX в., представителямъ которыхъ является Гарнакъ, желающiй, чтобы всѣ люди думали о Христѣ такъ, какъ онъ думаетъ о Немъ. Могъ ли быть равнодушнымъ къ этому самъ Христосъ! Всѣмъ этимъ соображенiямъ въ Евангелiи дается неоспоримое подтвержденiе. Въ странахъ Кессарiи Филипповой Спаситель спрашивалъ своихъ учениковъ, за кого люди почитаютъ Его, кѣмъ сами они считаютъ Его. И ап. Петру, исповѣдавшему Его Сыномъ Бога живаго, Онъ сказалъ „блаженъ ты Симонъ“ и проч. ¹⁾. Очевидно, что Господь Иисусъ былъ озабоченъ мнѣнiемъ о Немъ людей и учениковъ, Ему хотѣлось, чтобы они вѣрили въ Него, какъ Сына Божiя. Въ искреннемъ и дѣйственномъ исповѣданiи Его Сыномъ Бога живаго Онъ видѣлъ завершенiе христiанскаго сознанiя, достойное „ублаженiя“. Съ божественной мудростью Спаситель приводилъ Своихъ учениковъ къ этому вѣнцу истинной вѣры черезъ проповѣдь объ Отцѣ и Его царствѣ. „Цѣлю Его проповѣди, справедливо замѣчаетъ кн. С. Н. Трубецкой, было возбудить вѣру въ Отца и въ Его царство, чтобы люди чрезъ эту проповѣдь узнали Его и признали въ Немъ истиннаго Сына Божiя. Только такое внутреннее признанiе Онъ считалъ истиннымъ и цѣннымъ“ ²⁾. Вопреки Гарнаку, оказывается, что приведенiе людей къ вѣрѣ въ Христа Сына Божiя было даже конечной цѣлью благовѣстiя Спасителя. Въ концѣ Евангелiя Марка, которое особенно уважается проф. Гарнакомъ, находятся слѣдующiя слова Воскресшаго: „идите по всему міру и проповѣдуйте Евангелiе всей твари. Кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ“. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что подъ благовѣстiемъ здѣсь разумѣлась и проповѣдь о Воскресшемъ Сынѣ Божiемъ, и даже прежде всего о Немъ. Это и видно изъ дальнѣйшихъ словъ: „увѣровавшихъ же будутъ сопровождать сiи знаменiя: *именемъ Моимъ* будутъ прогонять бѣсовъ“ ³⁾.

¹⁾ Мѡ. XVI. 13—19.

²⁾ Назван. соч. Стр. 368.

³⁾ XVI, 14—17.

Въ параллель синоптикамъ, ап. Іоаннѣ даетъ подавляющее число изреченій Спасителя о первостепенномъ значеніи вѣры въ Него, какъ Сына Бога живаго. Какъ тамъ, такъ и здѣсь эта вѣра считается залогомъ вѣчной жизни, а невѣріе обрекается на вѣчное осужденіе. „Вотъ дѣло Божіе, говоритъ Іисусъ, чтобы Вы вѣровали въ Того, Кого Онъ послалъ“ (VI, 29). Вѣрующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную; а не вѣрующій въ Сына не увидитъ жизни (III, 36). Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня имѣетъ жизнь вѣчную (VI, 47). Вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте (XIV, 1) ¹⁾. Въ согласіи съ собственной мыслью и намѣреніемъ Спасителя четвертый евангелистъ заключаетъ свое повѣствованіе такими словами: „сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (XX, 31). Вся вѣра очевидцевъ Спасителя и учениковъ Его, свв. апостоловъ, сводилась къ исповѣданію Его Господомъ и опиралась на это исповѣданіе, какъ то признаетъ и самъ Гарнакъ ²⁾. Вѣру же апостоловъ нельзя рѣзко отдѣлять отъ вѣры Самого Христа, такъ какъ отъ Іисуса Христа мы не имѣемъ писаній, и все, что передается намъ въ видѣ Его собственныхъ словъ, передается устами апостоловъ. По мысли Самого Господа Іисуса и Его вѣрныхъ истолкователей, свв. апостоловъ, вѣра въ Христа Сына Божія является послѣдней цѣлью евангельскаго благовѣстія. И это потому, что исповѣданіе Іисуса Сыномъ Божіимъ заключаетъ въ себѣ, какъ въ зернѣ, все содержаніе Христовой вѣры. Вѣдь вѣровать въ Христа Сына Божія значитъ не только теоретически признавать Его Господомъ, а Его ученіе—истиннымъ, но и всецѣло жить этимъ признаніемъ. Вѣровать во Христа Сына Божія значитъ воспринимать Его въ себя—*реально*, какъ Бога, *идеально* и *жизненно*, какъ Всесовершенную Святость ³⁾. Истинно вѣрующій въ Господа Іисуса вмѣстѣ съ ап. Павломъ можетъ ска-

¹⁾ См. также: VII, 38, VIII, 24—25, IX, 35, X, 37—38 и проч.

²⁾ Напр. Дѣян. II, 14—38. III, 12—26. IV, 24—30. Іак. II, 1. I Петр. 2, 3, 13—19. II, 5—7.

³⁾ Надобно отчетливо помнить, что христіане имѣютъ не историческую, а религиозную вѣру въ Господа Іисуса.

зять о себѣ: „не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ“ (Гал. 11, 20). Иисусъ и Его благовѣстіе неотдѣлимы, ибо второе есть откровеніе, слово и жизнь перваго; живая вѣра въ Сына Божія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйственная вѣра въ Его заповѣди, какъ онѣ изложены въ Евангеліи. Поэтому, когда ап. Петръ исповѣдалъ Спасителемъ Сына Бога живаго, онъ выразилъ тѣмъ глубочайшую сущность вѣры Христовой. Поэтому, Господь на такомъ исповѣданіи обѣщаль создать церковь Свою, какъ союзъ людей, живущихъ Христомъ Сыномъ Божиимъ. Былъ ли Иисусъ Сыномъ Божиимъ или не былъ этого мы не касаемся, но историкъ обязанъ констатировать тотъ фактъ, что Самъ Спаситель считалъ основой вѣры христіанской исповѣданіе Его Сыномъ Божиимъ. Такъ же учили и апостолы.

Когда проф. Гарнакъ утверждаетъ, что Иисусъ не имѣлъ намѣренія давать какого нибудь „ученія“ о Своемъ Лицѣ независимо отъ Своей проповѣди объ Отцѣ и Его царствѣ, то прежде всего онъ хочетъ сказать этимъ, будто Спаситель не далъ „догматическаго ученія“ о Себѣ, не требовалъ отъ людей общеобязательнаго исповѣданія Себя кѣмъ бы то ни было. Противъ этого проявленія моднаго теперь въ Германіи отрицанія дагмы и „ученія“ здѣсь достаточно указать на кратко уже раскрытую истину, что живое исповѣданіе Христа Сыномъ Божиимъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ исповѣданіе и осуществленіе истиннаго Евангелія Христова. Вѣровать во Христа значитъ вселять въ себя Христа, и въ какого Христа вѣруешь, такого и воспринимаешь въ свою душу. Слѣдовательно не желать отъ христіанина истинной вѣры во Христа значитъ не требовать отъ него и истинно христіанской жизни. Разъ обязательна вторая, обязательна и необходима первая. Въ своемъ исповѣданіи ап. Петръ высказалъ основной догматъ христіанства, теоретико-практическую сущность его. Все это совершенно ясно даетъ понять, что христология не есть что то чуждое евангельскому благовѣстію, но составляетъ съ нимъ едино, болѣе того—образуетъ собой завершеніе и сущность Евангелія.

Если по даннымъ Евангелія живое исповѣданіе Иисуса Сыномъ Божиимъ представляетъ собою, психологически, за-

вершеніе христіанскаго сознанія, практически является полно-
жизненнымъ осуществленіе его, то нужно думать, что оно
образуетъ собой и логическій центръ, къ которому сводится
и изъ котораго объясняется все евангельское благовѣстіе. Здѣсь
должно полагать всеобъясняющую сущность Христовой вѣры.
Кажется, и самъ Гарнакъ сюда долженъ бы направить свой
взглядъ, разъ онъ признаетъ самобытность и глубочайшую
сущность Личности Іисуса въ Его своеобразномъ богосынов-
ствѣ. Да, но вѣдь лицо Іисуса Христа представляетъ собой
временно историческое явленіе, а нашему ученому надобно
отыскать въ христіанствѣ вѣчную сущность...

Попытка Гарнака похоронить Спасителя въ Его собствен-
номъ Евангеліи также безуспѣшна, какъ и историческая по-
пытка богоубійцъ скрыть Жизнодавца во гробѣ. Онъ безсмер-
тенъ; и теперь, какъ прежде, Сынъ Божій стоитъ впереди и
въ срединѣ Своего благовѣстія.

Вторую половину того круга, въ который Гарнакъ хочетъ
заключить христологическій вопросъ, образуетъ его утвержде-
ніе, что Іисуса Христа по даннымъ самого Евангелія слѣ-
дуетъ считать простымъ человѣкомъ. Утвержденіе очень не
новое по своему смыслу, по своимъ основаніямъ, и совсѣмъ
не убѣдительное.

Само собой понятно, что проф. Гарнакъ тогда лишь оправ-
далъ бы свой взглядъ на Христа, какъ на человѣка, когда
на основаніи Евангелій доказалъ бы, что Іисусъ изображается
тамъ, *только* какъ человѣкъ. Вѣдь никто изъ христіанъ не
считаетъ Спасителя только Богомъ, а всѣ они исповѣдуютъ
Его и человѣкомъ. Доказать же, что Евангелія изображаютъ
Іисуса исключительно человѣкомъ, совершенно невозможно,
такъ такъ они многократно и съ разныхъ сторонъ указываютъ
на Его Божескую природу. Это нужно сказать даже и о
первыхъ трехъ Евангеліяхъ, а четвертое каждой страницей
своей говоритъ о Воплотившемся Словѣ.

Исторія рожденія Іисуса Христа, записанная Матѳеемъ и
Лукой, представляетъ собой, такъ сказать, исторію воплоще-
нія Бога, и даетъ неоспоримое свидѣтельство о Божествѣ Сына
пресв. Дѣвы. О Предтечѣ Господь говорилъ, что „изъ рожден-

ныхъ женами не возставаѣ большій Іоанна Крестителя“ ¹⁾, и, однако, этотъ величайшій изъ пророковъ признавался, что за нимъ идетъ „Сильнѣйшій, у Котораго онъ не достоинъ наклонившись развязать ремень обуви“ ²⁾. Іоаннъ предрекалъ во Іисусѣ явленіе Верховнаго Судіи Израиля, Который „очиститъ гумно Свое и соберетъ пшеницу Свою въ житницу, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ“ ³⁾. Эти слова Предтечи явно указываютъ на Божескую власть, вѣчную справедливость, на всемогущество Судіи—Іисуса.

На что указывали обстоятельства рожденія и проповѣдь Іоанна Крестителя, то дѣйствительно осуществилось на Іисусѣ, по свидѣтельству Его Самого. „Кроткій и Смиренный сердцемъ“, Спаситель говоритъ о Себѣ, что Онъ „больше Іоны, больше Соломона“, что Онъ „Тотъ, кто больше храма“, что Онъ—„Господинъ субботы“ ⁴⁾, т. е., Существо, стоящее выше закона, даннаго Іеговой. Іисусъ находитъ въ Себѣ Божескую силу дать покой и миръ всѣмъ людямъ. „Прійдите ко Мнѣ, говоритъ Онъ, всѣ труждающіеся и обремененные и Я упокою васъ“ ⁵⁾. „Кто можетъ прощать грѣхи, кромѣ одного Бога“? справедливо думали книжники и фарисеи. А Іисусъ не разъ отпускалъ грѣхи людямъ, и говорилъ, „что Сынъ Человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи“ ⁶⁾. Только объ Отцѣ небесномъ сказано; „не изнеможетъ у Бога всякъ глаголь“; ⁷⁾ Господь же Іисусъ о Себѣ говоритъ: „небо и земля прейдутъ, но слова Мои не прейдутъ“ ⁸⁾. Безусловной и вѣчной истиной владѣетъ лишь Всевѣдущій Богъ. О Своемъ всемогуществѣ Спаситель возвѣстилъ въ совершенно ясныхъ словахъ: „дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ“ ⁹⁾. Лишь владѣя Божескими свойствами, зная Себя, какъ Бога, могъ Іисусъ Христосъ торжественно отвѣчать первосвященнику: „сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына Человѣческаго, сидящаго одесную силы, грядущаго на облакахъ небесныхъ“ ¹⁰⁾.

¹⁾ Мѡ. XI, II.

²⁾ Марк. I, 7. Мѡ. III, II. Лук. III, 16. Ср. Іоан. I, 27.

³⁾ Мѡ. III, 12. Лук. III, 17.

⁴⁾ Мѡ. XII, 41—42, 6, 8.

⁵⁾ Мѡ. XI, 28.

⁶⁾ Лук. V, 21. Марк. II, 7. Мѡ. IX, 6.

⁷⁾ Лук. I, 37.

⁸⁾ Мѡ. XXVIII, 18.

⁹⁾ Мѡ. XXIV, 35.

¹⁰⁾ Мѡ. XXVI, 63—64.

Только подъ этимъ условіемъ Спасителя могъ сознать Себя всемірнымъ Судіей, обладающимъ божественнымъ величіемъ и славой, всевѣдніемъ и вѣчной правдой, всемогуществомъ Бога. „Прійдетъ Сынъ Человѣческій, говоритъ Онъ, во славѣ Отца Своего съ ангелами своими. И тогда восплачутся всѣ племена земныя, и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою. И пошлетъ ангеловъ своихъ съ трубою громогласною. И соберутся предъ Нимъ всѣ народы; и отдѣлитъ однихъ отъ другихъ, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козловъ. Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: прійдите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Тогда скажетъ и тѣмъ, которые по лѣвую сторону: идите отъ Меня, проклятые, въ огнь вѣчный. И пойдутъ сіи въ муку вѣчную, а праведники въ жизнь вѣчную“ ¹⁾. При свѣтѣ всѣхъ этихъ изреченій Господа понятенъ истинный смыслъ Его словъ: „все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ“ ²⁾. Всѣмъ, что имѣетъ Отецъ, владѣетъ и Сынъ Его, т. е. Оба они едино суть. И Господь Іисусъ Самъ явно свидѣлствуетъ объ этомъ единствѣ, когда говоритъ Своимъ ученикамъ: „принимаящій Меня принимаетъ пославшаго Меня, а отвергающій Меня отвергаетъ пославшаго Меня“ ³⁾. За это то свидѣтельство о себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, единомъ со Отцемъ, Іисусъ Христосъ и былъ осужденъ на смерть. Выслушавъ Его исповѣданіе Себя Сыномъ Божіимъ, „первосвященникъ раздралъ одежды свои и сказалъ: Онъ богохульствуетъ; на что намъ еще свидѣтели? Какъ вамъ кажется? Они же сказали въ отвѣтъ: повиненъ смерти“ ⁴⁾. Къ поясненію того, какъ Каіафа понялъ самосвидѣтельство Іисуса можно указать на слова четвертаго Евангелія, говорящаго о томъ, какъ это понимали тогда Іудеи: „скажи убитъ Его іудеи за то, что Онъ... *Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу*“ ⁵⁾. О томъ, какъ Божество Іисуса явилось міру въ фактъ Его воскресенія изъ мертвыхъ, записанномъ всѣми синоптиками, можно не говорить.

¹⁾ Мѡ. XVI, 27, XXIV, 30, 31, XXV, 22, 33, 34, 41, 46.

²⁾ Мѡ. XI, 27, Лук. X, 22.

³⁾ Мѡ. X, 40, Лук. X, 16.

⁴⁾ Мѡ. XXVI, 65, 66. Ср. Іоанн. XIX, 7.

⁵⁾ Іоан. V, 18.

При сведеніи въ одно мѣсто свидѣтельствъ о сверхъ-человѣческой природѣ Иисуса, разсѣянныхъ въ первыхъ трехъ Евангеліяхъ, непредубѣжденный умъ отчетливо видитъ предъ собой образъ Существа, равнаго Богу, одинаго съ Нимъ. Убѣдительность этихъ свидѣтельствъ тѣмъ сильнѣе, что они даются по преимуществу собственными изреченіями Христа, являясь Его самосвидѣтельствомъ. Нечего и говорить о томъ, что этому образу сообщается совершенная ясность и полнота самосвидѣтельствомъ Иисуса, какъ оно записано ап. Іоанномъ. Относящіяся сюда мѣста четвертаго Евангелія можно видѣть въ каждомъ руководствѣ по догматическому богословію ¹⁾. Здѣсь не излишне упомянуть только о двухъ свидѣтельствахъ Иисуса Христа, краткихъ, но сильныхъ и полныхъ. Іудеи „сказали Ему: кто же Ты? Иисусъ сказалъ имъ: отъ начала Сущій (τῶ ἀρχῇ), какъ и говорю вамъ“ ²⁾. Въ другой разъ, отвѣчая на подобный же вопросъ, Спаситель объявилъ: „Я и Отецъ едино“ ³⁾. Іудеи, безспорно, были правы, когда говорили, что Иисусъ дѣлаетъ Себя равнымъ Богу.

Въ виду всѣхъ этихъ данныхъ всякая попытка доказать, что Иисусъ Христосъ, по изображенію Его самими Евангелистами, есть только человѣкъ, заранѣе обрекается на полную безуспѣшность. Правда, они говорятъ о Немъ, какъ о человѣкѣ ⁴⁾, но въ то же время показываютъ въ Немъ Бога. Никто не утверждаетъ, что Иисусъ есть только Богъ; но на основаніи Евангелій надо признать Его истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ, или, что то же,—Богочеловѣкомъ. При свѣтѣ этой основной евангельской правды и надо смотрѣть на различныя возраженія, дѣлаемыя противъ ученія о Божествѣ Иисуса.

Обратимся теперь къ той аргументаціи, какою Гарнакъ поддерживаетъ свой взглядъ на Спасителя, какъ на человѣка. Въ доказательство своей мысли нашъ ученый не стѣсняется

¹⁾ См. также: Проф. А. Θ. Гусевъ. О сущности религіозно-нравственнаго ученія Л. Н. Толстого. Казань. 1902. гл. I. А. Орфано. Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра cadaго человѣка. Москва. 1890. V.

²⁾ VIII, 25.

³⁾ X. 24, 30.

⁴⁾ См. Опытъ православнаго догматическаго богословія. Еп. Сильвестръ. Кіевъ. 1889, IV, § 85.

прежде всего сослаться на слова отвергнутаго имъ Евангелія Іоанна: „иду къ Отцу, ибо Отецъ болѣе Меня: (XIV, 28). Такая неразборчивость въ доказательствахъ предвзятой мысли вовсе не къ лицу знаменитому ученому. Да и по своему смыслу эти слова Іисуса Христа говорятъ скорѣе противъ Гарнака, чѣмъ за него. Уже одно то, что Іисусъ позволилъ Себѣ сравнить Себя съ Богомъ свидѣлствуетъ о томъ, что Онъ болѣе, чѣмъ человѣкъ. По справедливому замѣчанію проф. Вальтера, тѣ слова въ устахъ всякаго человѣка, хотя бы безспорно великаго, напр., ап. Павла, бл. Августина, явились бы безуміемъ и богохульствомъ ¹⁾. По прямому же своему смыслу, взятыхъ въ контекстѣ, эти слова указываютъ лишь на то, что Сынъ Божій во время Своего земного существованія не имѣлъ свойственнаго Его Божеству величія и славы, которыя присущи Отцу и которыя Онъ получить, когда придетъ къ Отцу.

Безспорно, что Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ богатымъ юношей называлъ Бога единымъ благимъ ²⁾. Но этимъ Онъ вовсе не ставитъ Себя въ рядъ обыкновенныхъ „не благихъ“ людей. Въдѣ нельзя сомнѣваться въ томъ, что Спаситель былъ безконечно благъ и Самъ училъ о Себѣ, какъ о Всеблагомъ ³⁾. Значитъ, Его отказъ отъ принятія наименованія „благій“, какъ стоящій въ противорѣчій съ Его же ученіемъ о Себѣ, долженъ имѣть особый смыслъ, обусловленный обстоятельствами бесѣды съ юношей. Называя Іисуса „благимъ“, богатый юноша хотѣлъ этимъ объяснить и оправдать свое обращеніе къ Нему за совѣтомъ. Но, не замѣтно для себя, онъ навелъ нѣкую тѣнь на Того Бога, въ законѣ котораго былъ воспитанъ, какъ бы признавъ Его не благимъ. Исправляя неточность рѣчи юноши, Господь говоритъ ему, что Богъ, въ заповѣдяхъ котораго онъ воспитанъ, благъ. Говоря это, Спаситель вовсе не имѣлъ въ виду Своихъ отношеній къ Отцу и не исключалъ Себя изъ соединенія съ Нимъ. Напротивъ, тотъ фактъ, что Онъ и о Себѣ училъ, какъ о благомъ, ставитъ Его въ единство съ Богомъ.

¹⁾ Назван. соч., 98.

²⁾ Мѡ. XI, 17; Лук. XVIII, 19.

³⁾ Мѡ. XI, 27—30.

Желая во что бы то ни стало доказать то, что ему нужно, проф. Гарнакъ заноситъ руку даже на себя самого. Въ своей характеристикѣ Иисуса онъ рѣшительно утверждалъ цѣльность Личности Спасителя, далекую отъ какого либо раздвоенія, внутренней борьбы. Теперь столь же рѣшительно говоритъ о горячихъ усиляхъ, съ какими Иисусъ выполняетъ волю Отца, объ этой волѣ, какъ какомъ то суровомъ и внѣшнемъ долгѣ, лежащемъ на Христѣ. Ничего подобнаго въ Евангеліяхъ нѣтъ. Напротивъ, записанная синоптиками геосиманская молитва Иисуса даетъ разительное доказательство единства Его воли съ волей Отца даже въ критическую минуту страданій ¹⁾. По свидѣтельству же ап. Іоанна, Спаситель Самъ говорилъ, что воля Отца—пища, которой Онъ живетъ ²⁾.

„Это чувствующее, молящееся, дѣйствующее, борящееся и страдающее „Я“ есть человѣкъ, который предъ Богомъ ставитъ Себя въ рядъ остальныхъ людей“—такъ заключаетъ Гарнакъ свою аттестацію Спасителя, какъ обыкновеннаго человѣка. Всѣ первые пять эпитетовъ вполне приложимы къ Богочеловѣку, если не прибавлять къ эпитету „борящееся“ слово „съ самимъ собою“. По своей человѣческой природѣ, Онъ дѣйствительно былъ такимъ и инымъ быть не могъ. Все возраженіе Гарнака имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы христіане утверждали, что Иисусъ былъ только Богомъ. Что же касается той мысли, которая выражена въ придаточномъ предложеніи Гарнака, то она представляетъ собою, очевидно, выводъ изъ первыхъ двухъ его доказательствъ, участь которыхъ она и должна раздѣлить. Кстати прибавимъ, что эта мысль рѣшительно опровергается еще тѣмъ убѣжденіемъ самого Гарнака, что Иисусъ называлъ Себя Сыномъ Бога въ особенномъ, исключительномъ смыслѣ. Значитъ, по отношенію къ Отцу онъ *исключалъ* себя изъ ряда остальныхъ людей.

Скудость и слабость аргументаціи знаменитаго ученаго только отбѣиваетъ значеніе и убѣдительность евангельскихъ свидѣтельствъ о Божеской природѣ Господа Иисуса. Какъ мыслитель, проф. Гарнакъ можетъ отрицать Бога во Христѣ и вычеркивать изъ символа своей вѣры догматъ о богочеловѣчествѣ, но, какъ историкъ, онъ самими Евангеліями призывается

¹⁾ Мѡ. XXVI, 39, 42. Марк. XIV, 36. Лук. XXII, 42.

²⁾ IV, 34.

признать, что по ихъ свидѣтельству, Иисусъ Христосъ есть Богъ во плоти. Ближайшимъ образомъ,—по признанію Самого Спасителя, Онъ есть едино со Отцемъ, или, говоря словами кн. С. Н. Трубецкаго, личное самосознаніе Иисуса нераздѣльно соединено съ Богосознаніемъ ¹⁾. Такова антитеза, которую слѣдуетъ противопоставить второму положенію Гарнака, посылаемому имъ обсужденію сущности христіанскаго вопроса.

Выше было установлено, что, по мысли Самого Господа Иисуса, сущность вѣры Его послѣдователей должна заключаться въ искреннемъ исповѣданіи Его Сыномъ Бога живаго. Теперь мы узнали точное содержаніе этого исповѣданія, заключающееся въ жизнедѣйственномъ признаніи Иисуса единосущнымъ Сыномъ Небеснаго Отца. Въ этомъ признаніи выражается глубочайшая и безпримѣрная сущность Личности Богочеловѣка и содержаніе собственнаго Его Богосознанія, или—если можно такъ сказать—Его собственной непреложной и истинной вѣры. Теперь вполне понятно, почему сущность вѣры Христовой надо полагать въ исповѣданіи Спасителя Богочеловѣкомъ. Теперь ясно и то, что именно такого рода сущность благовѣстія способна объяснить собою и свести на себя все содержаніе Евангелія. Въдѣ содержаніе Евангельскаго благовѣстія не можетъ опредѣляться ни чѣмъ инымъ, кромѣ самосознанія Спасителя. Но самосознаніе Его есть Богосознаніе, а это послѣднее имѣетъ за собой реальную основу въ Богочеловѣчествѣ. При всякомъ другомъ объясненіи евангельскаго благовѣстія всегда долженъ остаться необъяснимый остатокъ его, объясняемый лишь изъ Богочеловѣческой Личности Иисуса ²⁾.

Какъ тотъ магическій кругъ, въ который Гарнакъ хотѣлъ бы ввести обсужденіе христологическаго вопроса, предопредѣляетъ общій характеръ его христологіи, такъ замѣна этого круга констатированными нами фактами даетъ уже всю сущность истинно евангельскаго ученія о Христѣ. Однако, далѣе послѣдуемъ за нашимъ ученымъ, дающимъ толкованія самонаименованій Иисуса Христа: Сынъ Божій и Мессія.

¹⁾ Назван. сочин. Стр. 437 и др.

²⁾ Обстоятельное раскрытіе этой истины см. въ назв. сочиненіяхъ проф. А. Ѳ. Гусева и проф. С. Н. Трубецкаго.

По мнѣнію нашего ученаго, Иисусъ Христосъ во всей полнотѣ и ясности выразилъ истинный смыслъ перваго самонаименованія въ слѣдующихъ словахъ: „никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“¹⁾. Иисусъ, разсуждаетъ Гарнакъ, знаетъ Бога, какъ Своего Отца, а потому и называетъ Себя Сыномъ Божиимъ. „Правильно понятое богознание заключаетъ въ себѣ все содержаніе имени Сына“²⁾. Странно, что Гарнакъ, такъ низко цѣнящій религиозное „знаніе“, счелъ богознание достаточнымъ для того, чтобы Иисусъ призналъ Себя Сыномъ Божиимъ. Было бы послѣдовательнѣе, если бы онъ вмѣстѣ, напр., съ проф. Н. Wendt'омъ, увидѣлъ здѣсь знаніе, основанное на взаимной любви Отца и Сына³⁾. Впрочемъ, не наше дѣло помогать знаменитому историку въ его тенденціозныхъ толкованіяхъ евангельскаго текста. Намъ приходится указать на главную ошибку его объясненія приведенныхъ словъ Спасителя. Вѣдь ясно, что въ этихъ словахъ Господь говоритъ о *Своемъ исключительномъ знаніи Отца (никто...), подобномъ тому, какое имѣетъ Отецъ о Сынѣ,—т. е. о безусловномъ и совершенномъ знаніи Бога*. Такое же знаніе свойственно лишь Божеству; значитъ, Иисусъ говоритъ здѣсь о *Своемъ совершенномъ знаніи Бога, основанномъ на Его равенствѣ, единосущіи со Отцемъ*. Такое пониманіе изреченія Господа тѣмъ вѣрнѣе, что и предъ нимъ и послѣ него находятся извѣстныя уже намъ указанія на равенство Иисуса съ Богомъ: „все предано Мнѣ Отцемъ моимъ... приидите ко мнѣ, вы труждающіеся и обремененные, и Я упокою васъ“⁴⁾. Значитъ, если дѣйствительно въ приведенныхъ Гарнакомъ словахъ Господа во всей полнотѣ выражается смыслъ Его Богосыновства, то послѣднее можетъ заключаться только во взаимномъ всеисчерпывающемъ сознаніи Отца и Сына, зависящимъ отъ равенства, единосущія ихъ. Наиболѣе ясно такой смыслъ Богосыновства Своего Иисусъ высказалъ въ записанныхъ четвертымъ евангелистомъ Его словахъ къ Богу: „все Мое Твое и Твое Мое“, равно какъ въ словахъ къ ученикамъ:

¹⁾ Мѡ. XI, 27.

²⁾ Справн. Dogmengeschichte. B. 1. S. 58.

³⁾ Die Lehre Jesu. Göttingen. 1890. 2 Th. S. 429—430.

⁴⁾ Мѡ. XI, 27—28.

вѣрите мнѣ, что Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. Слова, которыя говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя: Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творить дѣла¹⁾. Не заключающія въ себѣ ничего новаго по существу, эти мѣста изъ Евангелія Іоанна представляютъ собой точное толкованіе и параллель къ приведеннымъ словамъ изъ Евангелія Маттея. Оказывается, что истинное значеніе наименованія Іисуса Сыномъ Божиимъ безконечно содержательнѣе и своеобразнѣе, чѣмъ то, какое даетъ ему проф. Гарнакъ.

Впрочемъ, Гарнакъ и при своемъ пониманіи Богосыновства Іисуса Христа находитъ его исключительнымъ, только Іисусу свойственнымъ, объясняя это исключительностью и совершенствомъ того богопознанія, какимъ владѣлъ Спаситель. Въ томъ, какъ Господь пришелъ къ сознанию непримѣрности Своего богопознанія и Богосыновства,—Гарнакъ видитъ неразрѣшимую загадку. На это нашему ученому можно только замѣтить, что въ лицѣ Богочеловѣка еще больше таинственнаго и непонятнаго, чѣмъ онъ думаетъ. Но эти тайны заключаются въ образѣ въпостаснаго единенія двухъ естествъ во Христѣ; что же касается (не исключительности), а безусловности Его богопознанія и Богосыновства, то она объясняется именно единосущіемъ Сына со Отцемъ.

Съ величайшей охотой присоединяемся къ проф. Гарнаку, какъ къ противнику тѣхъ ученыхъ, которые утверждаютъ, будто Іисусъ не хотѣлъ быть и не былъ Мессіей. Но, какъ и можно было ожидать, этотъ ученый не въ состояніи понять, путемъ какого „внутренняго развитія“ Іисусъ отъ увѣренности въ Своемъ Богосыновствѣ пришелъ къ вѣрѣ въ Себя, какъ обѣтованнаго Мессію. Пытаясь пролить свѣтъ на эту загадку, нашъ ученый указываетъ на духовно-религіозную идею Мессіи,—пророка Божія, существовавшую во времена Іисуса наряду съ религіозно-политической идеей Мессіи—царя. Но для того, чтобы эта идея „извнѣ“ могла войти въ сознание Спасителя, необходимо, чтобы она нашла въ этомъ сознаніи соответственное реальное содержаніе. Гарнакъ можетъ сослаться на сознаніе Іисусомъ Его исключительнаго Богосыновства, къ которому и привилась мессіанская идея. Но отъ

¹⁾ Іоанн. XVII, 10, XIV, 11, 10.

знанія „простымъ человѣкомъ“ Бога, какъ Отца, и Себя, какъ Его сына, весьма далеко до признанія себя Мессіей, начало-положникомъ Царства Бога, безгрѣшнымъ, праведнымъ, всемогущимъ судіей міра. Вѣдь Христосъ сознавалъ Себя именно такимъ Мессіей ¹⁾. Очевидно, у Гарнака остается здѣсь тотъ необъяснимый остатокъ, о которомъ мы предсказывали. Но стоитъ только стать на точку зрѣнія богосознанія Спасителя въ истинномъ его смыслѣ, чтобы проблема Его мессіанизма освѣтилась во всѣхъ своихъ частяхъ. Сознавая Себя единымъ со Отцемъ, Иисусъ Христосъ въ Себѣ Самомъ находилъ реальное и всесовершенное царство Бога. Отсюда для него ясно было, что Онъ первовиновникъ дѣйствительнаго откровенія Бога въ человѣчествѣ, началоположникъ Царства Божія. Его же Богосознаніе утверждало, что царство это „не отъ міра сего“, что для его осуществленія „міръ“ долженъ быть Имъ побѣжденъ. Только сознаніе Себя Богомъ могло увѣрить Его въ возможности побѣды и установленія царства Божія, такъ какъ для этого нужно Божіе всемогущество. Отсюда, необходимость страданій и смерти для *побѣды* надъ смертію и „искупленія многихъ“. Отсюда второе славное пришествіе Христа для окончательнаго установленія царства славы Всесвятаго Бога. Съ этимъ связана необходимость всемірнаго суда и мздовоздаянія. Только въ личности Богочеловѣка находитъ себѣ объясненіе евангельская эсхатологія ²⁾. При воззрѣніяхъ Гарнака на Лицо Спасителя, она совершенно непонятна и странна, почему онъ, какъ увидимъ, старается держать ее въ тѣни, какъ „несущественное“ въ Евангеліи.

Только изъ Богосознанія Иисуса объясняется Его ученіе о Своемъ *реальномъ* сопребываніи съ своими послѣдователями, гдѣ бы и когда бы они ни жили. Онъ говорилъ своимъ ученикамъ: „принимающій васъ Меня принимаетъ, слушающій васъ Меня слушаетъ, и отвергающій васъ Меня отвергаетъ“. „Я въ нихъ, молился Онъ Отцу, и Ты во Мя; да будутъ совершены во едино“. „Гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ“ ³⁾. Ученіе евангельской сотеріологіи о

¹⁾ См. выше, стр. 77—80. Сравни. Dogmengeschichte. В. I, S. 55. 60.

²⁾ Ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣчества.

³⁾ Мѡ. X, 40. Лук. X, 11. Іоанн. XVII, 23. Мѡ. XVIII, 20.

реальномъ единеніи людей со Христомъ, какъ условіи спасенія, понятны лишь въ устахъ Бога, всемогущаго и вездѣсущаго.

Уже изъ этихъ замѣтокъ ясно, „какой конкретный смыслъ и содержаніе имѣло богосознаніе Христа, въ какія конкретныя формы оно отливало и какъ все въ Его ученіи имъ связывалось и изъ него вытекало“¹⁾. Изъ него вытекало, между прочимъ, все содержаніе идеи Мессіи, чѣмъ и объясняется провозглашеніе Господомъ Иисусомъ Своего мессіаническаго достоинства. Онъ былъ Мессіей, а потому и объявилъ Себя Имъ. Существовавшая же у современниковъ Иисуса идея Мессіи—пророка имѣла значеніе не для Его мессіанскаго достоинства, а для признанія за Нимъ этого достоинства со стороны окружающихъ Его людей.

Заявившись вопросомъ о Личности Иисуса Христа, объ Его значеніи въ евангельскомъ благовѣстіи и объ Его существенной особенностяхъ, мы невольно и разными путями пришли къ убѣжденію, что, по свидѣтельству Самого Основателя христіанства, сущность вѣры Его послѣдователей должна заключаться въ жизнедѣйственномъ исповѣданіи Иисуса истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ. И это потому, что, по Его же самосвидѣтельству, Онъ есть дѣйствительно Единородный и Единосущный Сынъ Божій. Въ силу этихъ фактовъ все евангельское благовѣстіе объясняется изъ основной истины Богосыновства, къ ней можетъ быть сведено. Такова исповѣданная, субъективная сущность Христовой вѣры. Внѣшнее—объективная же основа ея заключается въ Самомъ Богочеловѣкѣ и Его спасительномъ дѣлѣ, продолжающемся въ своихъ послѣдствіяхъ до настоящаго времени и имѣющемъ продолжиться во вѣки²⁾. Вопреки мнѣнію Гарнака, Иисусъ Христосъ есть не только Основатель христіанства, но и главный предметъ христіанско-религіозныхъ отношеній. Если бы кто спросилъ, въ какомъ отношеніи эта индивидуальная сущность христіанства

¹⁾ Кв. С. Н. Трубецкой. Назван. соч. стр. 442; ср. 392. Въ этой диссертации проф. Трубецкой даетъ совершенно нѣрную по замыслу, но не совсѣмъ удовлетворительную по выполненію, попытку объяснить евангеліе изъ Богосознанія Иисуса. Его работа оказала намъ добрую услугу.

²⁾ Въ нашихъ замѣткахъ нѣтъ возможности разъяснить это подробнѣе. Желаніе могутъ найти нужное въ гл. сочиненія проф. А. Θ. Гусева: „О сущности религіозно-нравственнаго ученія Л. Н. Толстого“. Казань. 1902.

стоитъ ко „всеобщей“, „вѣчной“ сущности религій, то ему слѣдовало бы отвѣтить: въ отношеніи наисовершеннѣйшаго (временно-историческаго) выраженія этой сущности. „То тѣснѣйшее единеніе между человѣкомъ и божествомъ, говоритъ проф. А. Ѳ. Гусевъ, которое составляетъ конечную цѣль всякой религій и коего еще въ языческомъ мірѣ жаждало и искало человечество, представляется въ христіанской религій осуществившимся фактомъ ¹⁾).

3. Послѣ всего дознаннаго нами слѣдуетъ признать ошибочной мысль Гарнака, Велльгаузена и др., утверждающихъ, что Іисусъ не далъ въ своемъ ученіи ничего новаго, что Онъ только очистилъ древнюю сущность монотеизма. Безусловно новымъ въ христіанствѣ является Самъ Христосъ и благовѣстіе о Немъ, какъ Богочеловѣкѣ. Поскольку эта Личность и эта истина отражаются въ евангельской исторіи и проповѣди, постольку здѣсь все дышетъ новизной и непримѣрнымъ своеобразиемъ. Конечно, къ весьма многимъ религіознымъ мыслямъ и нравственнымъ наставленіямъ Евангелій можно подобрать аналогичное въ религіозно-нравственномъ опытѣ до христіанскаго человечества ²⁾), но если взять евангельское благовѣстіе въ его цѣльной концепціи, то ничего подобнаго ему нигдѣ нельзя найти. Это потому, что въ центрѣ этой концепціи стоитъ безусловно новое Богосознаніе Іисуса, все собою связывающее и все освѣщающее своимъ необычнымъ свѣтомъ. На 65 страницъ I т. Dogmengeschichte проф. Гарнакъ самъ высказываетъ подобную мысль, но дѣло въ томъ, что онъ не признаетъ оригинальности самой Личности Спасителя во всей ея истинной полнотѣ. Что же касается того, что Іисусъ явилъ собой идеальное осуществленіе евангельской проповѣди и сообщилъ ей силу живого примѣра, то это, конечно, вѣрно; но также вѣрно и то, что далеко не въ этомъ заключается новизна христіанства.

К. ГРИГОРЬЕВЪ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Назван. сочин. стр. 178. Также: Геттингеръ. Апологія христіанства ч. II. СПб. 1872. Стр. 330.

²⁾ Худой образчикъ такого подбора можно найти у Э. Гартмана въ его *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*. Berlin. 1882. S. 520—524, 515 ff.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

IV.

Теорія Вольфа.

Изъ Франціи потокъ религіознаго скептицизма быстро разлился по Германіи. Несомнѣнно, что главнымъ виновникомъ этого былъ Вольтеръ. Изъ путешествія въ Англію Вольтеръ возвратился не только очарованнымъ новымъ свѣтомъ ученія деистовъ, но и пропитаннымъ набожностью его апостола. Въ Германіи въ то время смотрѣли на Францію, какъ на страну высшаго просвѣщенія, какъ на образецъ хорошаго тона и вкуса. Тотъ, кто не преклонялъ свои колѣна въ храмъ французскаго вольнодумства и невѣрія, не считался человекомъ воспитаннымъ и членомъ высшаго общества. Въ должное время, конечно, произошла въ Германіи реакція, но то была реакція собственно не противъ невѣрія, а только противъ французскаго вліянія вообще. Наскучивъ французскимъ первенствомъ, Германія краснѣла за презрѣніе къ отечественнымъ писателямъ и отечественному языку, но тѣмъ не менѣе всецѣло была погружена во французское невѣріе. Въ Германіи теперь стали обращаться къ тѣмъ же самымъ источникамъ, откуда почерпали свои идеи ея прежніе французскіе учителя. Всѣ англійскіе деисты были почтены въ Германіи переводами ихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1908 г. № 3.

трудоу, а нѣкоторые даже нѣсколькими переводами. Толандъ съ почетомъ былъ принятъ въ Берлинѣ Фридрихомъ Вильгельмомъ I. Но истиннымъ героемъ распространенія скептицизма по Германіи справедливо сдѣлался Вольтеръ. Своими легкомысленными произведеніями, изложенными въ одно и то же время изящнымъ и вульгарнымъ стилемъ, французскіе поэты, а Вольтеръ особенно, причинили больше вреда религіи и Библіи, чѣмъ англійскіе деисты, взятые вмѣстѣ. Между тѣмъ какъ англійскіе деисты пытались убѣдить своихъ читателей философскими доказательствами, французскіе поэты шли другою дорогою. Вольтеръ, напр., пренебрежительно разбрасывалъ поверхностныя остроты надъ отдѣльными выраженіями и мѣстами Библіи, а потомъ вдругъ начиналъ богохульствовать надъ всею христіанскою религіею, какъ будто бы совершенно доказано было то, о чемъ онъ рассуждалъ! Вольтеръ часто дѣлалъ видъ, будто не имѣетъ намѣренія вліять на убѣжденія, но многочисленные его читатели тѣмъ не менѣе почитали себя убѣжденными доводами его. Такимъ-то путемъ Вольтеръ весьма многихъ сдѣлалъ приверженцами невѣрія. Вольтеръ не писалъ для людей ученыхъ: онъ прекрасно сознавалъ, что люди науки очень легко найдутъ средства исправить его ошибки. Вольтеръ писалъ для людей неученыхъ: для легковѣрныхъ дамъ высшаго круга, для полубразованныхъ принцевъ крови, для богатыхъ коммерсантовъ. Этотъ путь вѣрно и быстро велъ къ цѣли: сочиненія Вольтера были у всѣхъ на рукахъ и были переведены на всѣ европейскіе языки. Можно вообразить, какое дѣйствіе на общественную мысль Германіи оказывалъ подслащенный ядъ невѣрія Вольтера! Его вліяніе было распространено повсюду и продолжалось долгое время. Для многихъ людей чтеніе вульгарныхъ остротъ Вольтера служило пріятнымъ развлеченіемъ. Въ Геттингенѣ образовалось даже общество людей, насмѣхавшихся надъ истинами христіанской религіи вообще какъ теоретическими, такъ и практическими.

Центральною фигурою въ распространеніи невѣрія сдѣлался коронованный вольнодумецъ *Фридрихъ II Великій* (1740—1786), поклонникъ литературнаго таланта Вольтера. Въ то

время необыкновенные военные успѣхи Пруссіи и ея возроставшее могущество приковали къ Фридриху вниманіе почти всей Европы. Берлинъ, нѣкогда центръ германскаго піетизма, теперь сдѣлался Іерусалимомъ невѣрія. Окруживъ себя невѣрующими литераторами Франціи, Фридрихъ привилъ Берлину бранчивый и насмѣшливый скептицизмъ Парижа. Одинъ ученый такъ характеризуетъ невѣрующаго короля Пруссіи: „Этотъ человекъ, съ тонкими чертами лица, въ сапогахъ съ отворотами, въ треугольной шляпѣ, окруженный въ Санъ-Суси невѣрами и весельчаками, диктовалъ вѣру Берлину и Европѣ“¹⁾. Фридрихъ однако дожилъ до такихъ дней, когда и въ обществѣ, и въ арміи стали проявляться признаки недовольства его управленіемъ. Это были плоды отреченія отъ христіанской вѣры самого короля!

Дальнѣйшимъ успѣхомъ раціонализма и скептицизма, въ ихъ борьбѣ съ піетизмомъ и старой ортодоксіей XVII в., много способствовала философія *Вольфа*, профессора метафизики въ университетѣ Шпенера: въ Галле (1679—1754). Отцомъ „вольфіанской философіи“ по справедливости считается Лейбницъ. Хотя самъ Лейбницъ доказывалъ совершенное согласіе разума съ Божественнымъ Откровеніемъ, изложеннымъ въ св. Писаніи, но послѣдователи его скоро стали противопоставлять ученіе о монадахъ, о предуставленной гармоніи, объ атомахъ ученію Св. Писанія вообще и исторіи міротворенія въ особенности. Однако весьма вѣроятно, что философія Лейбница, изложенная главнымъ образомъ въ его „*Théodicée*“, не получила бы большого значенія въ исторіи религіозной мысли, если бы она была предоставлена только себѣ самой, потому что она предназначалась для тѣснаго круга богослововъ, философовъ и ученыхъ. Именно Вольфъ, съ необыкновеннымъ усердіемъ и тщательностью изучившій сочиненія Лейбница и сдѣлавшій изъ нихъ краткое и существенное извлеченіе, сообщалъ ученію Лейбница популярную форму.

Идеи лейбнице-вольфіанской философіи о Божественномъ

¹⁾ Hurst. History of Rationalism. London. 1867 pag. 107. Собравъ около себя такихъ людей, какъ Вольтеръ, Ла-Метри, Мопертюи, Фридрихъ вообразилъ себя такимъ же королемъ въ вопросахъ вѣры, какъ и политикъ.

Откровеніи оказали громадное вліяніе на развитіе раціоналистическихъ теорій о Библіи и ея вдохновеніи. Самыя лучшія намѣренія руководили Вольфомъ, когда онъ пытался найти для религіозныхъ истинъ такія несомнѣнные доказательства, которыя дѣлали бы бесполезными всякіе богословскіе споры. Онъ видѣлъ, что доказательства математики абсолютно достовѣрны, такъ что ни одинъ изъ ея выводовъ не можетъ быть поколебленъ. А математика начинается именно съ такихъ положеній, истинность которыхъ не можетъ быть отрицаема. На этихъ то истинахъ, какъ бы на твердыхъ скалахъ, возвышающихся надъ окружающимъ ихъ моремъ сомнѣній и вѣчныхъ перемѣнъ, математика построитъ одну истину за другою, покуда прекрасное зданіе науки не воздвигнется во всей его красотѣ и великолѣпіи, такъ что смѣло можно бросить вызовъ всевозможнымъ возраженіямъ.

Вольфъ воображалъ, что подобный математическій методъ должно примѣнить къ богословской наукѣ и къ изученію Библіи. Какое же положеніе взять за исходное? Слѣдуя Декарту и Лейбницу, Вольфъ объявилъ таковымъ самый фактъ сознанія человѣкомъ своего собственнаго бытія. Для своего объясненія онъ требуетъ признанія высшей Первопричины. Эта Первопричина въ своемъ бытіи не должна зависѣть отъ какого-либо другого существа. Итакъ, самое сознаніе нами своего бытія необходимо предполагаетъ бытіе вѣчнаго и всемогущаго Бога. Реальность и свойства Божества могутъ быть, слѣдовательно, доказаны, независимо отъ Библіи ¹⁾. Такой методъ пытался примѣнить Вольфъ и къ ученію о Божественномъ Откровеніи.

Вольфъ допускаетъ возможность Божественнаго Откровенія, изложеннаго какъ устно, такъ и письменно. Онъ доказываетъ ее тѣмъ, что Богъ имѣетъ силу произвести все, что восхочетъ. Хотя непосредственное откровеніе не можетъ быть

¹⁾ Философскія и религіозныя мнѣнія Вольфа преимущественно изложены въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: *Theologia naturalis methodo scientifica petraetata*, Leipz. 1736. 2 тома; *Philosophia moralis, math. scient. petraetata*. Halle. 1750—53; *Vernünfftige Gedanken von Gott der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt. 1719.

дано безъ чуда, но необходимо, чтобы Богъ непосредственно производилъ въ мысли и душѣ человѣка идеи о томъ, что Онъ открываетъ. Когда же идеи возникаютъ въ душѣ естественнымъ способомъ, тогда въ непосредственномъ откровеніи нѣтъ нужды, потому что естественный человѣческій разумъ способенъ къ познанію истины. Божественное Откровеніе, выраженное въ словахъ или какихъ-либо другихъ внѣшнихъ знакахъ, должно однако въ себѣ самомъ носить признаки, по которымъ можно отличить его.

1. Божественное Откровеніе должно содержать въ себѣ то, что необходимо знать человѣку, но что онъ не можетъ узнать какимъ-либо другимъ путемъ.

2. Богооткровенныя истины не могутъ противорѣчить ни божественнымъ совершенствамъ, ни самимъ себѣ.

3. Божественное Откровеніе не можетъ содержать въ себѣ ни того, что противорѣчитъ разуму и опыту, ни того, что можно узнать изъ нихъ, потому что Богъ знаетъ общее такъ же хорошо, какъ и частное, и не можетъ погрѣшать. Необходимыми можно назвать такія истины, которымъ противорѣчіе невозможно вообще; случайными же тѣ, противорѣчіе которымъ не возможно только при извѣстныхъ условіяхъ. Божественное Откровеніе не можетъ противорѣчить истинамъ необходимымъ, а только истинамъ случайнымъ. Такъ какъ геометрическія истины суть истины необходимыя, то Божественное Откровеніе имъ противорѣчить не можетъ. Когда же извѣстныя истины касаются случайныхъ перемѣнъ естественнаго свойства, тогда Божественное Откровеніе можетъ казаться противорѣчащимъ имъ, хотя, при болѣе тщательномъ изслѣдованіи, мнимое противорѣчіе исчезаетъ.

4. Откровеніе не можетъ находиться въ противорѣчій съ законами бытія и природы мысли. То, что противорѣчитъ законамъ природы, противорѣчитъ и законамъ разума.

5. Если мы можемъ доказать, что тотъ, кто присвоиваетъ себѣ полученіе Божественнаго Откровенія, на самомъ дѣлѣ приобрѣлъ свои познанія чрезъ естественное употребленіе умственныхъ способностей, то въ увѣреніи такого человѣка нѣтъ истины.

6. Наконецъ, въ Откровеніи все должно быть выражено въ такихъ словахъ или такихъ внѣшнихъ знакахъ; чтобы тотъ, кто служитъ его объектомъ, ясно сознавалъ въ себѣ Божественное дѣйствіе: Богъ знаетъ всѣ возможныя символическія средства познанія и не дѣлаетъ ничего безъ цѣли.

Вышеизложенная теорія Божественнаго Откровенія Вольфа оказала громадное *вліяніе* на образованіе и распространеніе раціоналистическихъ понятій о происхожденіи и вдохновеніи Библии. Вольфъ началъ тѣмъ, что призывалъ разумъ быть союзникомъ Откровенія и Библии, а кончилъ тѣмъ, что сдѣлалъ его судьбою ихъ. Но, дѣйствительно ли разумъ можетъ судить о томъ, почему, когда и какъ Богъ благоизволилъ содѣлать Свою волю извѣстною людямъ? Ужели ограниченный человѣческій умъ можетъ знать то же, что и безконечный Божественный Разумъ? Есть ли нужда въ самомъ Откровеніи, когда ограниченный разумъ знаетъ столь многое? Теорія Вольфа скрываетъ въ себѣ неразрѣшимыя самопротиворѣчія. Разумъ, въ самомъ дѣлѣ, оказался плохою замѣною св. Писанія: научное безплодіе и неразумный педантизмъ были послѣдствіями этого. Молодое поколѣніе, воспитанное на философіи Вольфа, вмѣсто довѣрія къ Библии, какъ боговдохновенному слову Божію, увлекалось сухими математическими выраженіями, опредѣленіями, доказательствами, развитыми по точнымъ правиламъ логики. Съ другой стороны, господство вольфіанской философіи привело къ совершенному упадку піетизма. Подъ ея ударами піетизмъ скоро былъ погребенъ среди развалинъ и обломковъ старой ортодоксальной вѣры.

Взгляды Вольфа, которые онъ проводилъ на лекціяхъ, съ университетской кафедры въ Галле, быстро распространились по всей Германіи чрезъ книги и изданія, подъ всевозможными заглавіями. Онъ приобрѣлъ множество послѣдователей не только среди вліятельныхъ лицъ общества, молодыхъ богослововъ, но и среди необразованныхъ массъ простого народа. Даже римско-католики пользовались вольфіанскими формулами: съ чувствомъ удовлетворенія Вольфъ могъ говорить, что его руководства употребляются въ Ингольштадтѣ, Вѣнѣ и Римѣ. Воспитанное на идеяхъ философіи Вольфа, германское обще-

ство болѣе, чѣмъ столѣтіе не могло избавиться отъ ея ошибокъ. Только философія Канта могла вытѣснить ея изъ ученыхъ круговъ. Но Кантъ не имѣлъ такого популярнаго истолкователя, какимъ былъ Вольфъ для Лейбница. Вольфъ не былъ рационалистомъ въ общепринятомъ употребленіи этого термина, но его ученіе несомнѣнно принадлежитъ къ произведеніямъ неологической мысли: онъ первый примѣнилъ свои принципы къ Божественному Откровенію и Библии.

Благодаря своему обширному распространенію, философія Вольфа составила эпоху въ развитіи богословской мысли вообще и ученій о Библии въ частности. Ея методъ производилъ обаяніе, благодаря своему соотвѣтствію энциклопедическому духу времени, науки и тону вѣка. Въ дѣйствительности противоположная, какъ картезіанство во Франціи, схоластика, которая господствовала до сихъ поръ, ея догматическая форма однако имѣла столь большое внѣшнее сходство съ нею, что согласовалась съ старыми научными вкусами. Вредное вліяніе философіи Вольфа сказалось только впоследствии въ томъ, что она, подобно философіи Джона Локка, превратила ученіе о Божественномъ Откровеніи и Библии въ своего рода интеллектуальную спекуляцію, такъ какъ пыталась вывести а priori необходимый характеръ религіозныхъ истинъ ¹⁾.

V.

Теоріи богослововъ вольфіанской школы.

Послѣ того, какъ философія Вольфа приобрѣла господствующее вліяніе на богословскую мысль въ западной Европѣ, поле было расчищено. Открылась полная возможность для развитія отрицательныхъ ученій о происхожденіи и вдохновеніи библейскихъ книгъ. Прежде изложенія самой исторіи этихъ ученій, необходимо однако предупредить отъ одной ошибки, которую легко допустить, при поверхностномъ сужденіи о такомъ въ высшей степени сложномъ явленіи, какъ *раціонализмъ въ его сущности и происхожденіи*. Раціонализмъ нельзя

¹⁾ Cp. Farrar. A. 5. A. Critical History of Free Thought in Reference to the Christian Religion. London. 1863. pp. 215, 216.

безусловно отождествлять съ невѣріемъ. Конечно, раціонализмъ приводитъ къ деизму, натурализму, даже атеизму, но по началу своему онъ отличается отъ нихъ. Деисты, натуралисты и атеисты были открытыми врагами христіанства и св. Писанія, раціоналисты же воображали себя друзьями ихъ; тѣ стремились разрушать, эти—спаси. Въ этомъ отношеніи имѣютъ значеніе сужденія раціоналиста Рёра: „Раціоналистъ утверждалъ идею сверхъестественнаго Откровенія и только присвоивалъ разуму первенство надъ его изреченіями (*windicirt nur der Vernunft den Primat über ihre Aussprüche*). Натуралистъ, напротивъ, отбрасывалъ идею Откровенія, какъ мечту и призракъ“¹⁾. Но по своимъ послѣдствіямъ деизмъ, натурализмъ и раціонализмъ были очень сходны: способъ, какъ раціоналисты думали спасти боговдохновенный авторитетъ Библии, былъ смертоносной ошибкой. „Конечно, въ дѣйствительности“, говоритъ Кёллингъ, „не было какого-либо глубокаго различія между натурализмомъ и раціонализмомъ... Въ дѣйствительности то же самое, отниму ли я всякій фундаментъ у строенія „in thesi“ или же настолько подкопаюсь подъ него in praxi, чтобы потомъ разрушить: первымъ путемъ шелъ натурализмъ, вторымъ—раціонализмъ. Въ обоихъ случаяхъ зданіе должно было разрушиться и, дѣйствительно, разрушилось. Это была, слѣдовательно, иллюзія раціонализма—думать, будто есть существенное различіе между нимъ и натурализмомъ, но такую иллюзію имѣлъ раціонализмъ“²⁾.

Раціоналисты вообразили, что обыкновенные защитники боговдохновенности Библии находятся въ глубокомъ заблужденіи. Они истощаютъ свои силы въ защитѣ негодной позиціи и всегда подвергаются опасности пораженій, вслѣдствіе своего упрямаго отказа признать неоспоримые выводы науки. Съ своей стороны раціоналисты предлагали другой выходъ. Когда наука смѣло стала поднимать свою голову, они тотчасъ же сдались ей, заявивъ, что Библия учитъ только вѣрѣ, а не знанію. Но тѣмъ самымъ они подготовили для себя и для дру-

¹⁾ Röhr. Briefe über den Rationalismus. Aachen. 1813. Seit 13.

²⁾ D. Wilgelm Koelling. Die Lehre von der Theopneustie. Breslau. 1891. Seit. 338.

гнѣ паденіе цѣлой лавины противорѣчій и ошибокъ. Такъ, когда геологія открыто объявила свое противорѣчіе съ разсказомъ книги Бытія, раціоналисты поспѣшили отвергнуть достовѣрность библейской исторіи міротворенія и потопа. Это были, по ихъ словамъ, скорѣе просто поѣтическія картины, цѣль которыхъ состояла болѣе въ томъ, чтобы произвести благочестивое впечатлѣніе на толпы евреевъ—рабовъ, только что забавившихся отъ египетскаго ига, чѣмъ сообщить дѣйствительное знаніе. И даже Церковь христіанская находилась въ заблужденіи въ своемъ отношеніи къ этимъ разсказамъ, какъ сообщеніямъ о дѣйствительныхъ событіяхъ. При этомъ раціоналисты какъ будто забывали, что самъ Господь (напр. Матѣ. XXIV, 37—38), св. апостолъ Петръ (напр. 2. Петр. II, 7 и III, 6) и другіе апостолы относились къ библейскимъ разсказамъ о твореніи и потопѣ какъ дѣйствительно историческимъ. Съ другой стороны, и сама наука, въ лицѣ весьма многихъ замѣчательныхъ своихъ представителей, признала полную достовѣрность боговдохновенныхъ разсказовъ Моисея.

Къ своимъ отрицательнымъ взглядамъ на происхожденіе Библіи раціоналисты пришли не сразу, а *послѣдовательно и постепенно*. Сначала они пытались спасти Библію чрезъ различіе между откровеніемъ и вдохновеніемъ, между сверхъестественными сообщеніями и записями этихъ сообщеній, между словомъ Божіимъ и книгою, содержащею въ себѣ слово Божіе. Потомъ они объявили достаточнымъ, если въ Библии останется неприкосновеннымъ то, что касается вѣры и нравственности; исторія же и другія части могутъ быть отвергнуты. Наконецъ, раціоналисты пришли къ печальнымъ выводамъ, что въ Библии ничего уже спасти нельзя, что боговдохновенность есть мифъ или, по крайней мѣрѣ, нѣчто такое, о чемъ нельзя составить какого-либо опредѣленнаго понятія, что св. книги—это только памятники еврейской литературы, которые во многихъ частяхъ даже не особенно высокаго качества и притомъ заключаютъ въ себѣ множество благочестивыхъ подлоговъ, издательскихъ вставокъ и исправленій.

Легко видѣть, что даже открытое невѣріе не могло бы произвести большаго опустошенія въ отношеніи къ Слову Божію,

чѣмъ самозванные защитники его сдѣлали своими собственными руками. Раціоналисты утѣряли, будто они цѣнятъ Библію, но только хотятъ спасти ее отъ тѣхъ, которые неумѣло и слишкомъ любятъ ее. Наука гремѣла у воротъ: ея опредѣленія и рѣшенія должны быть приняты, Библія же, вдохновенная Духомъ Святымъ и данная Богомъ людямъ, какъ источникъ священнаго упованія и утѣшенія, должна быть оставлена!! Послѣ этого нужно удивляться, почему раціоналисты не только продолжали оставаться внутри христіанской церкви, но даже присвоивали себѣ право быть здѣсь! Вѣдь они были мятежниками, которые клялись защищать вѣру христіанскую и Библію, но измѣнили своему первоначальному обѣщанію, а теперь даже были готовы сдать крѣпость ея врагамъ!

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній о раціонализмѣ, перейдемъ къ отдѣльнымъ представителямъ его.

Однимъ изъ первыхъ представителей вольфіанской школы былъ *Карповій*, профессоръ въ Веймарѣ, примѣнившій принципы Вольфа къ различнымъ областямъ богословія. Божественное происхожденіе Библии, по ученію Карповія, доказывается тѣмъ, что она вполне достойна Божественнаго авторства и совершенно согласна съ свойствами Бога: премудростью, благостью и всемогуществомъ ¹⁾. При всемъ томъ въ такихъ разсказахъ св. Писанія, которые касаются вопросовъ научнаго знанія, нельзя найти точныхъ истинъ. *Цѣлю Св. Духа было сообщить людямъ то, что необходимо для спасенія, а вовсе не то, чтобы учить астрономіи или физикѣ*. Впрочемъ, Карповій готовъ признать, что во многихъ точкахъ между библейскими разсказами и научными фактами есть полное совпаденіе и согласіе ²⁾.

Іоаннъ Францъ Буддей (1667—1729) занимаетъ довольно видное мѣсто въ исторіи лютеранства. Но роль его была довольно неопредѣленная, даже двойственная. Самъ по себѣ Буддей былъ склоненъ къ старо-протестанской ортодоксіи, но, видя, какъ распространяется бурное теченіе раціоналисти-

¹⁾ Carпов. Theolog. praelim. cap. I; § 37—38.

²⁾ Dogmat. p. 166—168. См. также сочиненіе Карповія Theologia revelata methodo Scientifica Leipz. 1737.

ческаго духа времени, онъ почиталъ невозможнымъ препятствовать тому, чтобы пѣнистыя волны этого теченія вливались въ его богословскую систему. Это внутреннее раздвоеніе, эта коловинчатость отразились на ученіи Буддея о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи. Буддей колеблется между разумомъ (*ratio*) и Откровеніемъ (*revelatio*) и принимаетъ двойкаго рода догматы вѣры: одни онъ выводитъ изъ естественныхъ источниковъ разума и совѣсти (*duce ratione et dictamine conscientiae*), другіе—исключительно изъ Божественнаго Откровенія (*ex sola revelatione=ratio plane ignorat*¹⁾). Основныя понятія естественной религіи Буддей почиталъ основаніями всѣхъ религій вообще²⁾, Божественное же Откровеніе ставилъ для нихъ судьей³⁾, Признаками Божественнаго Откровенія служатъ: во-первыхъ, то, что оно не противорѣчитъ естественной религіи; во-вторыхъ, что оно восполняетъ ея недостатки⁴⁾. Хронологически Буддей различаетъ три степени Откровенія: 1) первобытное Откровеніе въ патріархахъ (*primordia in patriarchis*); 2) откровеніе, восстановленное и распространенное (*restituta simulque amplificata religio*) чрезъ Моисея; 3) но самый большой свѣтъ богооткровенная религія получила чрезъ самого Спасителя міра (*maximam denique lucem revelata divinitus religio acceperit per ipsum mundi Servatorem*)⁵⁾. Всѣ эти опредѣленія Буддея были собственно только сосудами, въ которые вливалъ свое содержаніе рационализмъ.

Двойственное отношеніе Буддея къ Божественному Откровенію оказало непосредственное вліяніе и на ученіе его о вдохновеніи. Сама по себѣ теорія Буддея о вдохновеніи Св. Писанія довольно ортодоксальная. Можно подумать, что предъ-

¹⁾ См. Ioh. Fr. Buddei. *Institutiones theologiae dogmaticae*. Francof. 1741. Lib. I. § XVIII и XVIII. p. 14. 15.

²⁾ Cap. I, § XIX: *Theoreticae notiones naturalis religionis sunt bases et fundamenta omnis religionis.*

³⁾ Cap. I, § XX.

⁴⁾ Cap. I, § XXI. 1) *Necesse est, nihil continent, quod evidentissimis religionis naturalis notionibus repugnet; 2) sed plene etiam et accurate suppleat, quae in ea desunt.*

⁵⁾ Buddeus. Cap. I, § XXIII, p. 19; § XXV, p. 24; § XXVII, p. 31.

нами—защитникъ вербальнаго вдохновенія. Предметомъ вдохновенія Буддей почиталъ какъ мысли, такъ и слова, какъ содержаніе, такъ и форму (*sive res ipsas, sive verba*). Онъ учитъ, что Духъ Святый говоритъ чрезъ св. Писаніе (*Spiritus Sanctus est, qui per Scripturam Sacram loquitur*) ¹⁾, но въ то же время весьма сильно оттъняеть то существенное участіе, которое принимали при вдохновеніи божественные пророки (*divini vates*) ²⁾, поскольку имъ присуще было сознаніе (*sibi conspcii*). Поэтому безошибочность св. Писанія, по мнѣнію Буддеа, болѣе доказывается изъ свойствъ боговдохновенныхъ органовъ, чѣмъ вдохновляющаго Духа. Буддей придаетъ также большое значеніе библейской критикѣ, которая должна доказать, что извѣстная книга написана именно тѣмъ авторомъ, которому она присвоивается (*librum ab eo auctore scriptum esse, a quo scriptus esse dicitur*) ³⁾. Весьма важное значеніе имѣетъ также то, чтобы въ самыхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ и словахъ не было никакой порчи или поддѣлки (*verbo nec corrupta nec interpolata esse*) ⁴⁾. При истолкованіи св. книгъ, нужно принимать во вниманіе какъ внутреннія, такъ и внѣшнія условія, при которыхъ жилъ и трудился тотъ или другой св. писатель (*conditio, status, indoles et adfectus loquentis vel scribentis*) ⁵⁾. Итакъ, свое довольно ортодоксальное понятіе о вдохновеніи Св. Писанія Буддей пытается примирить съ рационалистическими требованіями духа времени, но при этомъ онъ испыталъ трагическую участь человѣка, который, вмѣсто защиты древней ортодоксіи, способствовалъ ея паденію.

Между тѣмъ какъ Буддей пытался соединить старо-протестанскую ортодоксію съ рационализмомъ, *Синизмундъ Іаковъ Баумартенъ* (1706—1757) тщетно воздвигалъ мостъ между рационализмомъ и пѣтизмомъ. Воспитанникъ университета въ Галле, потомъ помощникъ Франке по богословскому факуль-

¹⁾ Buddeus. *Institutiones theologiae dogmaticae*. Francof. 1741. Lib. I, Cap. II, § XXXII; pag. 152.

²⁾ Buddeus. Cap. II, § V. p. 82.

³⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVI, pag. 122.

⁴⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVII, pag. 122.

⁵⁾ Buddeus. Cap. II, § XXVIII, pag. 128.

тету, Баумгартенъ думалъ объединить свое искреннее, неподдѣльное благочестіе съ современною наукою, при помощи своихъ разностороннихъ, обширныхъ познаній въ области философіи и богословія, священной критики и толкованія, исторіи церкви и литературы. Въ то же время Баумгартенъ стремится примирить главныя начала философіи Лейбница и Вольфа и образовать изъ нихъ одно цѣлое. Изъ сліянія такихъ разнородныхъ элементовъ образовалась однако такая богословская система, которая имѣетъ несомнѣнно рacionalesтистическій отпечатокъ. Главная причина этого заключается въ томъ, что пiетизмъ, при своемъ равнодушіи къ догмѣ и при своемъ относителномъ научномъ безсиліи, представлялъ для рacionalesтистовъ болѣе уязвимыя мѣста, чѣмъ старая протестанская ортодоксія ¹⁾.

Землеръ въ своемъ предисловіи къ изданію сочиненій Баумгартена говоритъ слѣдующее: „Я нисколько не сомнѣваюсь выразить мое мнѣніе, что чрезъ преувеличеніе значенія вдохновенія столько же, сколько вообще Божественнаго Промышленія надъ Св. Писаніемъ, дѣйствительно, усилена большая часть противорѣчій“ ²⁾. Наоборотъ, Баумгартена нужно упрекать не за преувеличеніе вдохновенія, но скорѣе за рacionalesтистическое ослабленіе понятія о немъ. Онъ опредѣляетъ боговдохновенность такъ: „Люди Божіи чувствовали, воспринимали и сознавали нѣкоторое происходящее въ нихъ отъ Бога *развитіе* (Auswicklung) своихъ мыслей. Это метанонимически называется Св. Духомъ“ ³⁾.

Слѣдовательно, то, что предлагали боговдохновенные писатели, по ученію Баумгартена, не были мысли Божіи, а ихъ собственные личныя мнѣнія. Если даже развитію и образова-

¹⁾ Герцогъ приписываетъ Баумгартену, кажется, слишкомъ много чести, когда утверждаетъ, будто онъ нигдѣ не отказывается отъ признанія положительнаго достоинства христіанской вѣры. Если бы это было такъ, то Землеръ не былъ бы столь легкомысленъ, чтобы къ подлинному тексту сочиненій Баумгартена приложить свои примѣчанія совершенно рacionalesтистическаго характера. (См. Herzog. Realencyklop. II, pag. Artikel Baumgarten).

²⁾ „Wirklich ein sehr grosser Theil von sehr scheinbaren Widersprüchen sind, recht gestärkt werden“. Semler. Vorrede zu Baumgarten, pag. 6.

³⁾ Das wird metonymice der heilige Geist genannt. См. Baumgarten. Band III, pag. 9.

нію этихъ мнѣній содѣйствовали впечатлѣнія св. писателей, то самыя эти впечатлѣнія не были произведены Св. Духомъ. Это были только внутреннія чувствованія св. писателей, на которыя оказывалъ нѣкоторое вліяніе Богъ, но какое именно и въ чемъ оно состояло—Баумгартенъ не опредѣляетъ. Это неопредѣленное вліяніе Баумгартенъ и называетъ Св. Духомъ, но не буквально, а какъ метонимію. Что въ этомъ опредѣленіи понятія о боговдохновенности мало родства съ ученіемъ о вдохновеніи старой протестанской ортодоксіи и, напротивъ, весьма большая близость къ раціонализму, въ этомъ, кажется, не можетъ быть сомнѣнія. Если Баумгартенъ и признавалъ нѣкоторое присутствіе Св. Духа въ св. писателяхъ, то самое вдохновеніе не отличалъ отъ обыкновеннаго вліянія, которое производитъ Богъ на естественныя способности человѣческаго духа. Св. Духъ, по взгляду Баумгартена, допускалъ каждому писателю сочинять, согласно особннымъ свойствамъ его ума и располагать факты, согласно собственному представленію о нихъ ¹⁾.

Баумгартенъ утверждалъ, что только необходимость и привычка почитать Бога дѣйствующимъ Принципомъ всѣхъ особо выдающихся явленій жизни народовъ, преимущественно религіозныхъ, легли въ основу библейскаго ученія объ Откровеніи ²⁾. Самое библейское выраженіе: человѣкъ „боговдохновенный“ (θεόπνευστος) будто бы не заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ слово „священный“ (ἱερός), въ каковомъ смыслѣ оно употреблялось въ классическомъ древнемъ мірѣ ³⁾. Баумгартенъ предполагалъ даже, что понятіе о боговдохновенности св. писателей у александрійцевъ произошло изъ платоновой философіи ⁴⁾. Первохристіанство, напротивъ, присоединилось къ рѣчамъ пророковъ, описывавшихъ всеобщее сообщеніе Св. Духа во времена месіанскія. Понятіе Ветхаго Завѣта объ Откровеніи лежитъ въ основаніи и Новаго Завѣта, но только здѣсь оно болѣе возвышенно и одухотворено, такъ что допускаетъ моральное пони-

¹⁾ Baumgarten. Dogmat. Vol. III, p. 35—37.

²⁾ Baumgarten. Bibl. Theol. § 32.

³⁾ Ibidem. Seit. 233, 234.

⁴⁾ Baumgarten. Bibl. Theol. Seit 236.

ваніе предмета. Дарованіе Св. Духа будто бы признается въ Новомъ Завѣтѣ явленіемъ безусловно—всеобщимъ, и о какомъ-либо особомъ дарѣ вдохновенія для проповѣдниковъ евангелія не можетъ быть рѣчи. Всѣ, относящіеся сюда, выраженія говорятъ только о томъ, что апостолы и ученики во всякое время и, слѣдовательно, когда писали, чувствовали себя, какъ люди Божіи. Вообще Новый Завѣтъ не благопріятствуетъ вѣрѣ въ букву св. писаній, а проводитъ только ту мысль, что всѣ трудившіеся для царства Божія словомъ, дѣломъ и писаніемъ, суть люди Божественнаго Духа ¹⁾).

Вопросъ о томъ, простиралось ли вдохновеніе на всѣ отдѣльныя слова и выраженія св. Писанія или нѣтъ, Баумгартенъ почитаетъ маловажнымъ ²⁾. Онъ утверждаетъ, что для достоинства св. Писанія не будетъ ущерба, если допустить возможность ошибокъ „въ хронологическихъ, географическихъ и историческихъ мелочахъ“ ³⁾, такъ какъ вдохновеніе не есть внушеніе отдѣльныхъ словъ и выраженій ⁴⁾. Вообще никакого подсказыванія совнѣ (*kein Vorsagen von Aussen*), въ смыслѣ вербальнаго вдохновенія, въ смыслѣ диктовки словъ подъ перо св. писателей, не было ⁵⁾. Особенно строгое различіе дѣлаетъ Баумгартенъ между Божественнымъ Откровеніемъ и вдохновеніемъ ⁶⁾. Онъ опредѣляетъ вдохновеніе; какъ „*medium, quo revelatio immediata mediata facta inque litteras relata est*“, а Откровеніе такъ: „*revelatio est manifestatio rerum ignotarum*“ ⁷⁾.

¹⁾ Grundriss der evang. Dogm. p. 16.

²⁾ Baumgarten. In polem. Vol. 3 p. 133. 154.

³⁾ „Fehler in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten“. См. Baumgarten. Glaubenslehre III, 148, Dogmat. Vol. III, pag. 23, 63, 64.

⁴⁾ Dogmat. Vol. III, pag. 63, 64.

⁵⁾ „*Kein Vorsagen von Aussen, dass ihnen durch eine göttliche Erscheinung dictirt und in die Feder gesagt worden*“. Baumgarten. Band. III, pag. 35.

⁶⁾ De discrimine Revelationis et Inspirationis Hal. 1745. Справн. Dogmat. Vol. 3. art. 10; § 4; thes. 3. (edition Semler).

⁷⁾ Loc. cit. § 33 p. 16. Въ своемъ: „Glaubenslehre“ III. 35 Баумгартенъ придаетъ большое значеніе человѣческому фактору въ составленіи св. книгъ. Самое слово „*θεόπνευστος*“ онъ понимаетъ въ смыслѣ активности: *θεόπνευστος* = *spirans Deum, plenus Deo*. „Die active giebt noch den angemessenen Zusammenhang: was den göttlichen Geist in sich hat, wirkt auch durch diesen auf das Leben ein“. См. Grundzüge der biblisch. Theol. 235. Напротивъ, по Винеру, слово „*θεόπνευστος*“, какъ и аналогичное ему „*ἐμπνευστος*“ предполагаетъ пассивность. Справ. его „Grammat. Aufl. 6-e. 1855. § 16. Seit 88.

Иоаннъ Готтлибъ Тёлльнеръ (1724—1774), профессоръ теологии во Франкфуртѣ, открылъ для рационализма двери въ догматическую область. Онъ написалъ особое сочиненіе о вдохновеніи Библіи подъ заглавіемъ: „Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift“. Meitau. 1772. Сочиненіе это не отличается большими достоинствами. Тёлльнеръ, какъ богословъ, не обладаетъ послѣдовательностью сужденій и выводовъ. Рудельбахъ справедливо говоритъ о его сочиненіи слѣдующее: „Здѣсь много прекрасныхъ апологетическихъ воспоминаній, но, наряду съ этимъ, бесплодныя усилія освободиться до известной степени отъ всякой увѣренности, чтобы потомъ принять въ свои построенія гораздо больше, чѣмъ ему казалось возможнымъ. Какъ вторая Пенелопа, онъ распускалъ въ теченіе ночи дневную ткань¹⁾. Будучи послѣдователемъ Баумгартена, Тёлльнеръ не пытался создать какую-либо новую теорію, а только старался примирить старую богословскую систему съ новою философіею Вольфа. Соглашаясь во многомъ съ Вольфомъ, Тёлльнеръ однако всецѣло отличается отъ него тѣмъ, что не признаетъ возможнымъ примѣненіе математическаго метода къ Библіи и богословію, такъ какъ чистота и достоинство ихъ зависятъ отъ историческихъ доказательствъ. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Тёлльнеръ говоритъ слѣдующее: „Для людей, которые оспариваютъ не только вдохновеніе, но даже истинность и достовѣрность Св. Писанія, я не пишу“²⁾. Однако принимая понятія Откровенія, вдохновенія и пророчества, Тёлльнеръ, при опредѣленіи ихъ, весьма приближается къ англійскимъ деистамъ. Въ св. Писаніи, по нему, нужно различать два смысла: натуральный и откровенный. Первый долженъ быть предметомъ критики, второй—болѣе возвышенный и не нуждается въ подробномъ научномъ изслѣдованіи. Богъ уже чрезъ Откровеніе въ природѣ ведетъ людей ко спасенію, Библія же, какъ письменное Откровеніе, есть только болѣе совершенное средство. „Откро-

¹⁾ См. Rudelbach. „Lehre von Inspiration der heiligen Schrift“. Zeitschrift für gesamte luth. Theologie 1840. Zweites Quartalheft. 61—62.

²⁾ Töllner Die göttliche Eingebung. der helig. Schrift. Изд. Lind. und Leipzig. 1771. S. 148—149.

веніе въ Писаніи“, говорить онъ, „есть болѣе важное и совершенное средство ко спасенію. Но какъ натуральный свѣтъ, такъ и Откровеніе одинаково ведутъ ко спасенію людей, слѣдующихъ имъ. Писаніе—только гораздо скорѣе“¹⁾. Тёлльнеръ дѣлаетъ даже попытку опредѣлить различныя степени вдохновенія св. писателей, которыхъ онъ насчитываетъ только четыре²⁾, но, конечно, попытка эта не была удачною. Хотя онъ соглашается, что самое рѣшеніе писать, содержаніе и форма св. книгъ могли быть предметами вдохновенія, что не только мысли и слова, но даже порядокъ ихъ могли быть внушаемы Богомъ, однако онъ допускаетъ и то, что нѣкоторыя книги были написаны безъ вдохновенія и только были подтверждены Богомъ. Такъ пророкъ Моисей, по мнѣнію Тёлльнера, только былъ руководимъ свыше, при выборѣ матеріала для своихъ книгъ, и память его была укрѣпляема, чтобы не сдѣлать ошибокъ, при изложеніи фактовъ. То же было и при составленіи псалмовъ и пророческихъ книгъ. Но касательно историческихъ книгъ Тёлльнеръ не допускаетъ никакого вдохновенія. Не можетъ онъ опредѣлить и того, какая степень вдохновенія свойственна книгамъ Новаго Завѣта. У автора книги Дѣяній не могло быть другого вдохновенія, кромѣ натурального. Недостатокъ гармоніи между различными частями евангелій Марка и Луки даетъ ему основаніе догадываться, что составители ихъ не были вдохновлены: однако мы не можемъ отказывать этимъ евангеліямъ въ своемъ уваженіи, такъ какъ они были одобрены самими апостолами³⁾. Вообще Тёлльнеръ склоненъ къ той мысли, что вдохновеніе было только Божественнымъ руководствомъ и предохраненіемъ библейскихъ писателей отъ ошибокъ, при естественномъ происхожденіи ихъ мыслей и словъ. Само собою разумѣется, Тёлльверъ допускаетъ въ библейскихъ книгахъ много особенностей, происшедшихъ въ связи съ тѣмъ мѣстомъ и временемъ, гдѣ и когда онѣ были написаны⁴⁾.

¹⁾ Ibidem. Справ. другое сочиненіе Тёлльнера. „Wahren Gründen, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichern Beweisen versehen hat. 1764.

²⁾ Eingebung der heilig. Schrift Seit, 103. Linden. 1771.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibidem.

Конечно, такому свободному отношенію Телльнера къ Библии, особенно Ветхому Завету, противорѣчило известное изреченіе апостола Павла во второмъ посланіи къ Тимофею (3, 16) о ветхозавѣтномъ канонѣ: „Все Писаніе богодухновенно и полезно для наученія“. Въ данномъ случаѣ апостолъ говоритъ не о какой-либо отдѣльной книгѣ, не о какой либо определенной части св. книгъ, но о всемъ составѣ ихъ, находившемся въ употребленіи среди іудеевъ. Замѣчательно, что самъ Телльнеръ признаетъ, что слова ап. Павла нельзя понимать въ какомъ-либо другомъ смыслѣ, такъ какъ онъ писалъ свое посланіе къ іудею, хорошо знакомому съ ветхозавѣтными книгами ¹⁾).

Христофъ Матеусъ Пфаффъ (1686—1760), профессоръ и канцлеръ университета въ Тюбингенѣ и Гиссенѣ, различалъ три степени вдохновенія: откровеніе истинъ, ранѣе неизвѣстныхъ св. писателямъ (*revelatio in ignotis*); направленіе и руководство въ изложеніи истинъ извѣстныхъ (*directio et gubernatio in cognitis*) и допущеніе ихъ собственныхъ человѣческихъ представленій (*permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis*)²⁾. Пфаффъ утверждалъ, что св. писателямъ не всегда подавалось непосредственное вдохновеніе, а потому они не были свободны отъ ошибокъ ³⁾).

VI.

Отраженіе французскаго вольнодумства въ Германіи.

Уже ранніе вѣстники раціонализма, вышедшіе изъ школы Лейбница и Вольфа, какъ Будей, Карповій, Баумгартенъ, Телльнеръ, Пфаффъ, пытались провести линію раздѣла между тѣми частями Библии, которыя непосредственно относятся къ вѣрѣ, и тѣми, которыя входятъ въ область знанія. Но какія были послѣдствія этого? Раціоналисты теперь уже не могли говорить: „Библия есть Божественное Откровеніе“, но только: „Божественное Откровеніе содержится въ Библии“. А чрезъ

¹⁾ Die gött. Eingebung. Seit 228.

²⁾ Pfaff. Dissertatio de praejudicatis opinionibus in religione dejudicanda fugiendis. Hagae. Com. 1716. 4.

³⁾ In not. exeg. in evang. Matth. p. 14, 16. Справ. Institut. dogmat. et moral. 1719.

это Библія теряла свое прежнее значеніе высшаго руководства въ жизни для людей. Въдѣ Библіи—это стройное гармоническое цѣлое, состоящее изъ различныхъ частей. Исторія священная соединена въ ней съ гражданской, обыкновенныя событія передаются въ связи съ фактами, происшедшими чрезъ сверхъестественныя причины; сцены изъ гражданской жизни изображены въ такихъ же краскахъ, какъ и картины жизни религіозной. Возможно ли для ограниченнаго человѣческаго разума точно разграничить, что именно здѣсь относится къ вѣрѣ и что къ знанію? Сами раціоналисты какъ будто сознавали свою непослѣдовательность: они старались опредѣлить, какія именно библейскія книги содержатъ въ себѣ Божественное Откровеніе и какія не содержатъ? Въ то же время у нихъ возникалъ вопросъ: одинаковъ или нѣтъ писательскій авторитетъ непосредственныхъ учениковъ Христа, находившихся въ самомъ близкомъ взаимоотношеніи съ Нимъ, какъ напр. ап. Іоанна, ап. Петра, и тѣхъ, которые были только апостолами Его, какъ ев. Маркъ, ев. Лука, ап. Павелъ? Очевидно, не возможно было быть послѣдовательнымъ раціоналистомъ, пока еще признавался сверхъестественный элементъ въ св. книгахъ, пока не была отвергнута самая идея божественнаго вдохновенія.

Въ дальнѣйшемъ развитіи раціонализма, дѣйствительно, было совершенно оставлено первоначальное ортодоксальное ученіе о значеніи Библіи. Библія не только перестала быть для раціоналистовъ „словомъ Божиимъ“, но и непогрѣшимымъ кодексомъ вѣры. А такъ какъ для различенія между вдохновенными и невдохновенными частями Библіи, точно такъ же, какъ и для признанія вдохновенія вообще, не было и не могло быть указано одного общаго основанія, то авторитетъ библейскихъ книгъ былъ поставленъ въ совершенную зависимость отъ субъективнаго произвола. Тогда раціоналисты быстро пошли далѣе къ своимъ послѣднимъ выводамъ. Быстрое распространеніе по Германіи идей англійскаго деизма и французскаго скептицизма въ XVIII в. какъ нельзя болѣе способствовало успѣхамъ раціонализма. Но, подъ вліяніемъ болѣе серьезнаго и глубоко вдумчиваго характера германскаго народа, борьба противъ положительнаго понятія о боговдохно-

венности приняла здѣсь форму *натурализма*, т. е. такого ученія, которое исключало сверхъестественное откровеніе и не допускало никакихъ другихъ религіозныхъ знаній, кромѣ натуральныхъ, образованныхъ собственными усиліями человѣческаго разума. Съ самаго же начала борьба эта приняла два направленія, соответственно индивидуальнымъ особенностямъ руководителей ихъ. Съ одной стороны, стоятъ *Эдельманъ*, *Бардтъ* и *Базедовъ*, образъ мыслей которыхъ сходенъ съ легкомысліемъ французскихъ вольнодумцевъ; съ другой стороны, — *Николаи*, *Мендельсонъ*, *Реймарсъ*, *Лессингъ*, весьма склонные къ флегматической враждебности противъ христіанства англійскихъ деистовъ.

Эдельманъ (1698—1767) былъ однимъ изъ рѣшительныхъ, смертельныхъ враговъ христіанской вѣры и положительнаго ученія о происхожденіи св. книгъ. Всякое понятіе о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи онъ почиталъ за суевѣріе. Эдельманъ отвергалъ и сверхъестественный элементъ св. книгъ Новаго Завѣта. Христосъ былъ для него простымъ человекомъ, главная заслуга котораго состояла въ борьбѣ противъ суевѣрій. Въ чемъ состояло Его ученіе, опредѣлить, на основаніи книгъ Новаго Завѣта, будто бы не возможно, такъ какъ онѣ частью были составлены, частью ложно истолкованы въ позднѣйшія времена Константина. Все, что учить христіанская Церковь о сверхъестественномъ вліяніи св. Духа, не можетъ быть принято, такъ какъ нѣтъ другого правила вѣры, кромѣ разума. Богъ—это простая реальность всего, что существуетъ. Атеистовъ въ собственномъ смыслѣ нѣтъ, потому что тотъ, кто признаетъ реальность міра, тѣмъ самымъ признаетъ и реальность Божества. Богъ не есть Лицо, а только субстанція міровыхъ явленій. Слѣдовательно, Богъ не можетъ быть мыслимъ внѣ и безъ міра, а міръ—это тѣнь Божества, тѣло Божества.

Можно ли было послѣ такого пантеистическаго бреда говорить еще о боговдохновенности св. писателей? Св. Писаніе для Эдельмана не имѣетъ никакого преимущества предъ другими книгами. Каковъ Духъ былъ въ св. писателяхъ, таковъ и въ каждомъ человѣкѣ, такъ какъ всѣ въ Немъ живутъ.

Если Духъ Божій находится во всемъ, что существуетъ, то несправедливо приписывать вдохновеніе только особымъ лицамъ каждый человѣкъ можетъ быть вдохновеннымъ и про-рокомъ. Будучи дыханіемъ Бога въ человѣкѣ, этотъ духъ не погибаетъ послѣ смерти человѣка. Онъ только отдѣляется отъ его тѣла для соединенія съ другими тѣлами, въ смыслѣ метемпсихоза. Обожествляя человѣческій разумъ, признавая, что Духъ Святой пребываетъ всюду, гдѣ находится хотя частица разума ¹⁾, Эдельманъ позволяетъ себѣ говорить такіа дерзкія сужденія о вдохновеніи св. книгъ: „Пугало, что Библія продиктована св. Духомъ, страшитъ только тѣхъ, которые не знаютъ Бога и Его Духа. А кто знаетъ, насколько это согласно со всѣми почитаемыми за боговдохновенныя писаніями, тотъ не можетъ допустить себѣ обманываться пустыми словами“ ²⁾.

То, чему училъ Эдельманъ, въ сущности было только воспроизведеніемъ поверхностныхъ остротъ французскихъ и англійскихъ вольнодумцевъ. Онъ придалъ имъ только грубую и дерзкую форму богохульствъ, какія еще были неслыханны въ Германіи! ³⁾.

Отъ Эдельмана былъ легокъ переходъ къ легкомысленному и порочному *Бардту* (1741—1792). Жизнь и дѣятельность этого невѣра—печальная страница въ исторіи протестантизма. Все, до чего ни касался Бардтъ, осквернялось низостью его сердца и сатанинскою дерзостью его ума. Взгляды Бардта—это кристаллизація всѣхъ худшихъ элементовъ французскаго скептицизма. Замѣчательно, что прежде, чѣмъ дойти до своего дерзкаго и безумнаго невѣрія Бардтъ прошелъ длинный рядъ промежуточныхъ ступеней. Въ оставленной имъ автобіографіи разсказывается, что еще до переселенія въ Гессенъ онъ вѣрилъ

¹⁾ Одно изъ сочиненій Эдельмана озаглавляется: „Божественность разума“.

²⁾ „Der Popanz, dass ihre Bibel vom Heiligen Geist dictirt sei, schrecket nur die, so Gott und Geist noch nicht kennen“. См. Abgenöthigtes Glaubensbekenntniß. Seit 45. Cpan. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popul. 1810. 148.

³⁾ Тотчасъ почти за появленіемъ „Das Leben Jesu“ Штраусса, изданы были „Erinnerungen“ Эдельмана, издатель которыхъ пытался провести сравненіе между заветностическими понятіями Бардта и взглядами Штраусса. Штрауссъ въ своей „Dogmatik“ отвѣчалъ, что онъ, дѣйствительно, былъ очарованъ, когда познакомился съ столь интереснымъ писателемъ!!!

въ божественное происхожденіе Библии. Онъ утверждалъ только, что боговдохновенность не исключаетъ самодѣтельности библейскихъ писателей. Но, со времени вынужденнаго отказа отъ профессорства въ Лейпцигѣ, вѣра его быстро стала разрушаться. Смѣлыя и дерзкія насмѣшки Бардта надъ Божественнымъ Откровеніемъ все болѣе и болѣе умножались, покуда все зданіе прежней ортодоксіи не упало съ грохотомъ, а самъ онъ не превратился въ своего рода германскаго Вольтера.

Почти всю жизнь свою, полную нравственной грязи, Бардтъ не переставалъ громко кричать противъ преимуществъ Божественнаго Откровенія, противъ канона св. книгъ, противъ всякаго ученія, препятствовавшаго распространенію его извращенныхъ мнѣній. Бардтъ трудился на различныхъ поприщахъ, какъ воспитатель, проповѣдникъ, профессоръ и авторъ, а его многочисленныя сочиненія читались одинаково какъ во дворцахъ, такъ и въ хижинахъ ¹⁾. Въ большинствѣ своихъ сочиненій онъ старается привить народнымъ массамъ дерзкое пренебреженіе къ Слову Божію. Бардтъ пользуется Библіей, но только для святотатственныхъ цѣлей. Онъ дѣлаетъ ее игрушкою своего испорченнаго сердца. Онъ написалъ пародію на Новый Завѣтъ, наполненную жалкими насмѣшками надъ чудесами и словами Христа ²⁾. Евангеліями онъ пользуется такъ, какъ ему нравится. Многіе діалоги онъ превращаетъ въ притчи. Евангельскіе рассказы употребляетъ для несвященныхъ цѣлей. Такія выраженія, какъ „царство Божіе, освященіе, Спаситель, Искупитель, путь спасенія, Святой Духъ, имя Іисусъ“ и вообще все, касающееся божественнаго вдохновенія и присутствія, онъ совершенно изгоняетъ. Само собою понятно, что такъ могъ поступать только тотъ, для кого въ Библии не было ничего священнаго, а въ жизни ничего святого.

Базедовъ (1723—1770) былъ такой же легкомысленный апологетъ натурализма, какъ и Бардтъ. Уроженецъ Гамбурга, онъ былъ преподавателемъ гимназіи въ Альтонѣ, гдѣ и обна-

¹⁾ Важнѣйшими сочиненіями Бардта были слѣдующія: „Kleine Bibel“. Berlin. Два тома. 1780; System der Moral—Religion; „Brefe über die Bibel im Volkston“; Glaubensbekenntniss“ Halle. 1779.

²⁾ См. „Ausführung des Plans und des Zwecks Iesus Christ's“.

родовалъ большую часть своихъ сочиненій ¹⁾). Хотя въ молодыхъ годахъ онъ посвятилъ себя изученію богословія, но собственно извѣстность онъ приобрѣлъ, какъ одинъ изъ первыхъ въ Германіи преобразователей школы, произведшій коренныя перемѣны въ этой области. Къ сожалѣнію, его призывы къ преобразованію педагогическому весьма часто сопровождались критическими нападками на св. Писаніе и отрицательными сужденіями о его высшемъ происхожденіи. Подобно другимъ ученымъ, Базедовъ пытался рѣшить вопросъ, всѣ ли книги, главы и выраженія въ св. Писаніи боговдохновенны? Въ отношеніи къ историческимъ частямъ Библіи, особенно же Ветхаго Завета онъ давалъ отвѣтъ совершенно отрицательный ²⁾).

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. его Theoret. System der gesund. Vernunft; Altona. 1765. „Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion“, а также Dogmatik“.

²⁾ Basedov. Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion. pag. 27—30.

БОРЬБА БУРОВЪ СЪ АНГЛІЕЙ.

Воспоминанія бурскаго генерала Христіана Девета. Переводъ съ голландскаго оригинала Е. Н. Половцовой, съ введеніемъ, примѣчаніями и дополненіями пастора Гиллота. Съ 128 иллюстраціями и 2 картами. Изданіе А. Ф. Маркса. С.-Петербургъ. 1903 года. Цѣна 3 руб.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Не думаемъ, чтобы читатели журнала „В. и Р.“ укорили насъ въ томъ, что мы останавливаемъ ихъ вниманіе на книгѣ бурскаго генерала Христіана Девета, хотя книга его по основному характеру своему всецѣло принадлежитъ къ области военной литературы. Еще слишкомъ живы и жгучи тѣ впечатлѣнія, съ которыми не только у насъ въ Россіи, но и по всему свѣту всѣ честные люди слѣдили за этою эпическою войною трехъсотътысячнаго народа съ трехъсотъмилліоннымъ государствомъ. По истинѣ это была поразительная война не многихъ героевъ съ всесвѣтною Имперіею!... Но газетныя извѣстія о дѣйствіяхъ Буровъ нерѣдко доходили до насъ въ искаженномъ видѣ и проливали на эту борьбу далеко не надлежащій свѣтъ. Тѣмъ цѣннѣе, поэтому, изданіе, авторъ котораго имѣлъ бы въ виду „только одну цѣль: рассказать всему свѣту исторію, которая, если и не обнимаетъ всей правды этой увидительной войны, то, во всякомъ случаѣ, есть ничто иное, какъ только чистая правда“. Мемуары генерала Девета и являются именно такой книгой (стр. V).

Генералъ начинаетъ свой рассказъ не съ самаго начала этой войны и всѣхъ предшествовавшихъ ей обстоятельствъ, а съ

того момента, когда онъ въ качествѣ простаго бюргера поступилъ на военную службу для защиты горячо любимаго имъ отечества и заканчиваетъ свои мемуары принятіемъ Бурами англійскихъ условій мира и сложеніемъ оружія. Его разсказъ объ этой войнѣ—это эпическая или героическая поэма, продиктованная жизненною правдою!...

Мы не можемъ лучше охарактеризовать книгу генерала Девета съ этой стороны, какъ приведши прекрасныя сужденія, принадлежащія перу извѣстнаго поборника независимости Буровъ, неоднократно призывавшаго и русскихъ на помощь угнетеннымъ, голландскаго пастора Гиллота. Вотъ что говорить, почтенный пасторъ во введеніи къ этой книгѣ: „Мемуары Девета, къ которымъ я намѣревался написать введеніе, лежали—въ оригиналѣ—на моемъ письменномъ столѣ. Люди компетентные говорили мнѣ, что въ нихъ заключается только чистѣйшая правда про эту ужасную войну, порожденную ложью, насыщенную жестокостію и чреватую грядущими бѣдствіями“! Когда пасторъ, поздно вечеромъ, взялся за чтеніе ихъ, то первое впечатлѣніе было нѣкоторое недоумѣніе и удивленіе. Они не заключали въ себѣ рѣшительно ничего такого, что даютъ подобныя книги. Тутъ не было ни глубоко-мысленныхъ политическихъ размышленій, на психологическихъ хитросплетеній, ни трубныхъ призывовъ къ битвѣ, ни всей мишуры обычныхъ описаній битвъ. Тутъ все просто, какъ лѣтописное сказаніе. Одни только факты, хотя, правда, факты напоминающіе „Иліаду“. Пасторъ задумался и отложилъ на минуту рукопись. Вдругъ, среди ночной тишины, онъ услышалъ шаги. Кто-то вошелъ въ его комнату. „Я обернулся, говоритъ Гиллоръ. Передо мной стоялъ высокій человѣкъ. Я его сразу узналъ. Это былъ самъ Деветъ... Молча приблизился онъ и подаль мнѣ руку... Я пришелъ, сказалъ онъ просто и спокойно, попросить тебя передать Русскому народу привѣтъ и благодарность. Мы такъ охотно сдѣлали бы это сами. А потомъ я поразкажу тебѣ кое-что. Ты поймешь тогда, что я хотѣлъ сказать, говоря, что я не писатель. Я жилъ счастливымъ человѣкомъ на своей фермѣ въ Гонигспрейтѣ. Шестнадцать сыновей и дочерей составляли мою радость и гордость.

Я не былъ честолюбивъ и держался въ сторонѣ отъ политической сутолоки... Я жилъ въ тѣсной связи со своимъ народомъ. Теперь я бѣднякъ. Домъ мой сожженъ, страна разорена, стада уничтожены. Жена моя съ дѣтьми скиталась долго—долго, пока ее, наконецъ, взяли въ плѣнъ, и не выпускали, потому что она была моя жена. Смерть скосила многихъ изъ милыхъ мнѣ. А моя страна, моя отчизна!.. Я все похоронилъ, мою любовь, мою гордость, мою будущность. Вотъ какъ это произошло. И онъ началъ свой рассказъ просто, безъ прикрасъ, какъ онъ говоритъ и въ книгѣ. Но теперь я все понялъ. Подъ впечатлѣнiемъ его личности мнѣ все стало ясно. Онъ продолжалъ рассказъ. По временамъ онъ останавливался, устремлялъ взоръ въ темноту и проводилъ рукой по глазамъ... И крѣпкое тѣло дрожало и трепетало, какъ въ лихорадкѣ. Онъ покрылъ лицо руками и умолкъ. Все было тихо. Молча всталъ онъ. Я былъ одинъ. И снова я взялъ рукопись. Другими глазами, однако, читалъ я ее теперь. Я понялъ, что это не книга въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Чтобы оцѣнить ее, надо проникнуться личностью самаго Девета, уяснить себѣ его нравственный обликъ. Надо понять это снисхождение и моральную высоту, съ которой онъ во врагѣ видитъ всегда человѣка, эту карающую простоту, когда онъ двумя-тремя словами говорить о фактѣ, который могъ бы прославить цѣлую армію.. Для того, кто прочтетъ книгу такимъ образомъ вмѣстѣ съ Деветомъ, она станетъ палимпсестомъ, въ которомъ изъ-подъ видимыхъ писемъ выступятъ невидимыя. И ихъ-то мы и должны читать. Деветъ повѣдаетъ намъ о глубокой, жгучей боли, вызываемой измѣной братьевъ и малодушіемъ бюргеровъ, но, съ другой стороны, и объ этой непоколебимой вѣрѣ въ Бога: „наша борьба—эта борьба вѣры, и именно поэтому мы не можемъ прекратить ее; развѣ не все равно—роемъ ли мы могилу самимъ себѣ или свободѣ?“ Это книга слезъ, но и книга грознаго обвиненія противъ цивилизаціи, противъ извращеннаго христіанства“... (Стр. IX—XII).

Совершенно справедливо! Это книга слезъ, книга грознаго обвиненія противъ извращенной цивилизаціи и извращеннаго христіанства. И кто прочтетъ ее съ разумнымъ пониманiемъ

ея смысла, съ возможнымъ прозрѣніемъ въ будущее, тотъ изъ подъ видимыхъ писемъ ея увидить письма невидимыя— грозныя; обличительныя и предостерегающія. Достаточно спросить, кто далъ этому маленькому бурскому народу, совершенно мирному и невоинственному,—кто далъ ему удивительную силу и крѣпость бороться, такъ долго и часто, такъ успѣшно, съ всемірнымъ гигантомъ? Какою силою духа буры явили міру это чудо?—Силою высокаго и, не усумнимся сказать, святаго чувства патріотизма. И это въ наше время, когда люди легкомысленные или неразумные говорятъ намъ о какомъ то экономическомъ или антропологическомъ космополитизмѣ, когда чувство національности и соединенное съ нимъ чувство патріотизма хотятъ признать явленіемъ реакціоннымъ, враждебнымъ прогрессу и гуманности. Не должны ли мы скорѣе согласиться съ тѣмъ, что въ высокомъ чувствѣ національнаго патріотизма намъ дарована могучая защита противъ извращеннаго космополитизма и алчнаго эгоизма, особенно въ нашъ вѣкъ расоваго самовозвеличенія?

Конечно и высокое чувство патріотизма, какъ и всякое благородное человѣческое чувство, можетъ подпадать извращенію и искаженію, какъ это чаще всего случается тогда, когда къ нему примѣшивается эгоистическое самомнѣніе или самопрельщеніе и гордая самоувѣренность, соединенная съ неразумной отвагой. Не это ли въ концѣ концовъ погубило и благородное дѣло буровъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, достаточно спросить, съ какого собственно момента началось паденіе бурскихъ республикъ?—Оно началось съ тѣхъ поръ, когда ихъ главный генералъ, Питъ Кронье, увлеченный своими военными успѣхами, впалъ въ непонятное самомнѣніе и самопрельщеніе. Въ свое время Кронье однимъ считался чуть-ли не извѣстнѣйшимъ, тогда какъ другіе возводили его въ герои. Судя же по словамъ Девета, сдача его была дѣломъ крайняго упрямства, его крайняго самомнѣнія и дерзкой отваги. Деветъ чрезъ посланнаго Схеперса предупреждалъ Кронье о грозящей ему опасности и совѣтовалъ заблаговременно удалиться, но Кронье не согласился и расположился на правомъ берегу рѣки Модеръ. Тогда Деветъ возвелъ укрѣпленіе установилъ орудія и

началь обстрѣливать непріятеля, давая Кронье возможность покинуть засаду. Но, не смотря на эти и другія благопріятныя обстоятельства, Кронье все-таки не оставилъ лагерь. „Упрямый генераль, говоритъ Деветъ, не желалъ послушаться добраго совѣта... Онъ думалъ о томъ, что онъ, какъ храбрый воинъ, долженъ или стоять или пасть вмѣстѣ съ лагеремъ; но онъ не думалъ о томъ, какія ужасныя послѣдствія будетъ имѣть его погибель. Онъ не думалъ о томъ, что произойдетъ въ умахъ бюргеровъ при ужасной вѣсти о его гибели: если генераль Кронье, человѣкъ всѣми прославляемый за храбрость, взятъ въ плѣнъ, то чего же можетъ ожидать простой бюргеръ?“...

Намъ говорятъ, что чувство національности и соединенное съ нимъ чувство патріотизма есть чувство устарѣвшее, изжившееся, и что на смѣну его должно возникнуть и развиваться чувство экономического и антропологическаго космополитизма. Наши непротивленцы злу вторятъ этому безчеловѣчному учению. Но что же такое этотъ экономическій или антропологическій космополитизмъ?—Всего лучше его можно понять изъ разказовъ генерала Девета объ отношеніи англичанъ, этихъ представителей современнаго экономического или антропологическаго космополитизма, къ бурамъ. Къ англичанамъ Деветъ относится въ своихъ мемуарахъ вообще сдержанно. Онъ часто съ добродушнымъ юморомъ разсказываетъ о разныхъ приключеніяхъ съ ними (наприм., стр. 48, 181, 146—148), но въ потребныхъ случаяхъ не скрываетъ и тѣ жестокости, звѣрства, которыя они позволяли себѣ въ отношеніи къ Бурамъ. Вотъ какъ, напримѣръ, онъ говоритъ объ отношеніи Англичанъ къ имуществу Буровъ, ихъ женамъ, дѣтямъ и т. д. „Дома сожигались до основанія или взрывались динамитомъ... Лошади цѣлыми кучами застрѣливались, и овцы тысячами убивались кафрами... А женщины? Началась ловля женщинъ, или, вѣрнѣе сказать, походъ противъ нихъ“... Дѣти „наравнѣ со взрослыми подвергались опасности быть взятыми въ плѣнъ. Я лично, говоритъ Деветъ, знаю случаи, когда отнимали дѣтей, остававшихся при матеряхъ... Многія изъ этихъ дѣтей пали жертвами непріятельскихъ пуль и ядеръ, и такимъ образомъ, благодаря Англіи,

южно-африканская земля напоена также и дѣтской кровью“ (стр. 259—307). Экономическій космополитизмъ англичанъ одержалъ наконецъ кровавую безчеловѣческую побѣду надъ самообольщеннымъ патріотизмомъ и буры въ концѣ концовъ должны были принять англійскія условія мира. „Что это была за всеобщая пытка, говоритъ Деветъ, въ томъ печальномъ собраніи, когда рѣшено было принять предложеніе британскаго правительства! Какая смертельная борьба происходила въ сердцахъ бюргеровъ!“ (стр. 384). „Мнѣ случалось, говоритъ онъ еще, нѣсколько разъ стоять у одра умирающаго и хоронить близкихъ мнѣ и дорогихъ моему сердцу людей: отца, мать, брата, друга, подругу, но что я теперь испыталъ, то превосходило все остальное—теперь я хоронилъ свой народъ“... (стр. 387; см. тамъ же 84, 114, 149, 202 и др. стр.).

Такъ въ наше время разрѣшилась политическая антиномія національной или патріотической любви и экономического или антропологическаго космополитизма. Гдѣ же надобно искать правильнаго, нормальнаго рѣшенія этой антиноміи? Оно указано намъ въ слѣдующихъ словахъ великаго Апостола: „Отъ одной крови Онъ (т. е. Богъ) произвелъ весь родъ человѣческій, для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена и предѣлы ихъ обитанію“. Для чего же Господу угодно было создать это различіе народныхъ предѣловъ обитанія? Апостолъ отвѣчаетъ: „Дабы они (т. е. народы) искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли, хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. XVII, 27—28). Итакъ прекрасенъ и благороденъ патріотизмъ, но только тогда, когда онъ не впадаетъ въ самомиѣніе и самопрельщеніе. Прекрасенъ и благороденъ космополитизмъ, но только тогда, когда одушевленъ вѣрою въ Бога и повиновеніемъ Его святымъ велѣніямъ. Безъ этого же условія, и то и другое благородное человѣческое чувство, т. е. и патріотизмъ и космополитизмъ, когда при нихъ нарушаются законы мудрости, правды и благородія, могутъ поражать людей величайшими бѣдствіями. Въ этому заключенію пришелъ и генералъ Деветъ, вразум-

лаемый событіями бурской войны. Онъ говоритъ: „Богъ хочетъ вести насъ чрезъ бѣдствія этой войны, сдѣлать изъ насъ закаленный народъ. Мы должны исходить во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ изъ вѣры въ Бога. Все дѣло войны—есть дѣло вѣры въ Него. Безъ вѣры вся эта война была бы ребяческой выходкой, не мыслимо было бы ни ея начало, ни продолженіе въ теченіе такого длиннаго промежутка времени“... (стр. 426, 281, 291 и др.). И вотъ при этихъ соображеніяхъ получаютъ величайшій смыслъ, не только религіозно-нравственный, но и политическій или международный, слѣдующія слова Тайнозрителя: „Держи, что имѣешь, дабы кто не восхитилъ вѣнца твоего“ (Откр. III, 11)!

Переводъ книги Девета сдѣланъ хорошимъ языкомъ; за его точность ручается участіе въ немъ пастора Гиллота. Примѣчанія и добавленія, сдѣланныя почтеннымъ пасторомъ, а равно и приложеніе къ книгѣ документовъ, прекрасныхъ иллюстрацій и картъ еще болѣе увеличиваютъ достоинство изданія. Издана книга роскошно. Къ этому надобно прибавить, что половина чистаго дохода отъ продажи этого изданія назначена въ помощь пострадавшимъ бурамъ и будетъ передана генералу Девету.

Л. Багрецовъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Пісте: вооб'яв.

Впрою разумъваем.

Евр. XI.

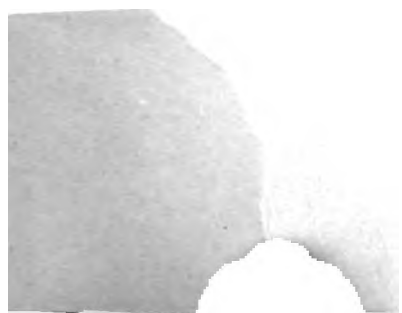
Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1903 года,
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.



Священникъ иеромонахъ Архиппъ Архипповъ въ Херсонской
 епархіи.

(См. въ фот. архивѣ № 1000)

—





**Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архієпископъ Харьковскій и
Ахтырскій.**

(Съ 8-го февраля 1903 года).

Р Ѣ Ч Ъ

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьновскаго и Ахтырскаго,

при первомъ вступленіи въ Харьковскій Каѳедральный Соборъ,
15-го Марта 1903 года.

Господь посылалъ учениковъ Своихъ на проповѣдь, заповѣдывая имъ привѣтствовать народъ словомъ мира.

Архіереи въ Церкви Христовой—преемники Апостоловъ; и они должны привѣтствовать новыя паствы свои словомъ мира. Миръ вамъ, возлюбленные братіе и сестры—сыны и дщери Богодарованной мнѣ Харьковской паствы. Благодать Господа Нашего Іисуса Христа и любви Бога и Отца и причастіе Св. Духа да будутъ со всѣми вами!...

Миръ вамъ и благословеніе отъ Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Ея чудотворныя иконы Казанскія. Заступница и Покровительница не Казанскаго только края, но и всего обширнаго нашего отечества и всего рода христіанскаго, Которую я научился чтить изъ лѣтъ дѣтства своего и при Которой въ Богоспасаемомъ градѣ Казани служилъ въ святительскомъ санѣ и молился пять лѣтъ и пять мѣсяцевъ, да ниспошлетъ Свое благословеніе и покровъ на мою новую паству.

Миръ и благословеніе Харьковской паствѣ отъ святителей казанскихъ и чудотворцевъ—Гурія, Варсонофія и Германа, нетлѣнно почивающихъ въ соборныхъ храмахъ Казанскихъ обителей, сихъ первыхъ учителей и просвѣтителей прежде темнаго, а нынѣ свѣтлаго и Богопросвѣщеннаго края Казанскаго, образцовъ вѣры и благочестія для всякаго христіанина и учителей—для архіереевъ и пастырей Церкви—како подобаеъ править Домомъ Божиимъ и проповѣдывать слово истины.

Миръ и благословеніе Божіе Богодарованной мнѣ паствѣ Харьковской отъ моего смиренія. Крѣпко вѣрую, не безъ Промысла Божія, по волѣ Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА и избранію Св. Правит. Всерос. Синода я прибылъ къ вамъ, возлюбленные братіе, съ дарованною мнѣ властью низводить на васъ благословеніе Божіе, совершать богослуженіе, учить васъ и управлять паствою.

Но, братіе, съ испрошеніемъ отъ Господа и преподаніемъ вамъ благословенія естественно соединяются мои благожеланія.

Да подастъ Господь благоденственное и мирное житіе, здравіе и во всемъ благое поспѣшеніе жителямъ богоспасаемаго града Харькова и всѣмъ жителямъ Харьковской паствы и да направляетъ оныхъ къ спасенію ихъ. А для сего да утверждается здѣсь св. православная вѣра и уничтожатся ереси, секты и расколы, и вмѣстѣ съ симъ развивается и крѣпнетъ во всѣхъ св. благочестіе, усердіе къ храмамъ Божиимъ, любовь къ богослуженію, строгость въ соблюденіи уставовъ церковныхъ и сохраненіи св. обрядовъ и св. обычаевъ.

А вмѣстѣ съ св. благочестіемъ да процвѣтаетъ добрая жизнь и добрая нравственность, трудолюбіе, трез-

венность, строгая семейная жизнь, цѣломудріе и супружеская вѣрность.

И да вознаградить Господь новыхъ духовныхъ чадъ моихъ обиліемъ благъ земныхъ, не только не препятствующихъ, но способствующихъ имъ на путь ко спасенію.

Испрашивая вамъ благословеніе Божіе и желая благъ земныхъ и небесныхъ, временныхъ и вѣчныхъ, я не могу не выразить и свои моленія ко Господу, и свое прошеніе къ вамъ, братіе, и свои желанія на благо себѣ, для пользы своей новой паствы.

Да благословить Господь мое вхожденіе къ вамъ содѣйствующею благодатью Своею, да подастъ силы, и крѣпость къ благоуспѣшному прохожденію великаго архипастырскаго служенія. Покровъ и благословеніе Пресвятой Богородицы, покрывающей и объемлющей Харьковскую паству чрезъ Ея чудотворныя иконы, да покрываетъ и объемлетъ и мое слабое существо и содѣлаетъ оное годнымъ и способнымъ къ дѣланію на благо Благодарованной моей паствы и для собственного спасенія.

Это моленіе мое пусть будетъ воплемъ, выходящимъ изъ глубины души моей, ибо я сознаю немощи свои и слабость силъ моихъ. Я вступаю на Харьковскую кафедру не въ молодости или мужествѣ лѣтъ, а въ періодъ старости, когда настало время *оскудѣвать крѣпости моей*; восхожу на кафедру Харьковской паствы послѣ 35 лѣтняго служенія на нивѣ Христовой и послѣ болѣе 20 лѣтняго служенія въ святительскомъ санѣ тремъ паствамъ. Служеніе мое было не въ скромныхъ, потаенныхъ, или уединенныхъ уголкахъ Россіи, а въ видныхъ, шумныхъ и многолюдныхъ мѣстахъ. Кіевъ и Крымъ, Петербургъ, Рига и Казань видѣли мои труды и подвиги. Вездѣ постоянно приходилось быть въ напряженномъ состояніи, имѣть и мудрость змѣиную, и

кротость голубиную, проводить время въ неослабныхъ трудахъ и подвигахъ, болѣе въ бдѣніи, чѣмъ въ отдыхѣ. Вотъ почему я пришелъ къ вамъ, братіе, уже съ ослабѣвшими силами; а въ послѣдніе годы суровый и коварный Казанскій климатъ разстроилъ мое здоровье.

Но я вѣрую, что сила Божія въ немощахъ совершается и что она поддержитъ и укрѣпитъ меня, и я обѣщаю трудиться на благо паствы своей по мѣрѣ силъ своихъ. Надѣюсь и на вашу помощь, отцы и братіе: надѣюсь, что я буду имѣть въ пастыряхъ своей паствы усердныхъ себѣ помощниковъ, ревностныхъ служителей Церкви Божіей, строгихъ блюстителей церковныхъ уставовъ, благоговѣйныхъ служителей богослуженія и усердныхъ тружениковъ въ великомъ дѣлѣ просвѣщенія и образованія нашего народа въ духѣ православной вѣры и святости нашего благочестія. А въ паствѣ своей болѣе всего желаю, какъ я уже сказалъ, развитія чувства религіозности и благочестія, строгаго сохраненія православія, усердія къ храмамъ Божіимъ и богослуженію, святости провозведенія праздничныхъ дней, неопустительнаго ежегоднаго говѣнія—принятія святыхъ таинъ, покаянія и причащенія Пречистыхъ и Животворящихъ Тѣла и Крови Господа нашего Иисуса Христа.

При такихъ явленіяхъ церковно-религіозной жизни пасомыхъ, архіерею будетъ легко служить, благонадежно и утѣшительно трудиться среди своей паствы.

Да благословитъ же Господь съ нашимъ пришествіемъ начало новой епархіальной жизни въ Харьковской паствѣ, благоуспѣшнаго прохожденія служенія нашего и да благословитъ Онъ отнынѣ наше совмѣстное житіе и служеніе во славу Божію на вѣрность Царскому Престолу и пользу нашего дорогого отечества и мѣстнаго общества. Аминь.

С Л О В О

при первомъ служеніи Божественной Литургіи въ Каѳедраль-
номъ Соборѣ

Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

16-го марта.

Среди святой Четырдесятницы Господь судилъ мнѣ вступить на Харьковскую Каѳедру и совершить Божественную Литургію во время святаго поста и покаянія. О чемъ же, какъ не о постѣ и покаяніи благоприлично мнѣ побесѣдовать съ вами, братіе, при первомъ моемъ служеніи въ семъ Каѳедральномъ храмѣ?

Постъ и молитва, необходимые для покаянія, имѣютъ великое значеніе въ жизни христіанина, въ дѣлѣ его спасенія. Сей родъ, т. е. родъ исконнаго врага рода человѣческаго—діавола, ничѣмъ же можетъ быть побѣжденъ, какъ только молитвою и постомъ. Молитва и постъ, говоритъ одинъ св. Отецъ Церкви, два крыла, которыя возносятъ человѣка на небо.

Постъ всеобщъ въ родѣ человѣческомъ; не было и нѣтъ на землѣ вѣры и нравственности, въ которыхъ не было бы поста. И вездѣ—одна и та же цѣль поста—угожденіе Богу и спасеніе человѣка.

Постъ современенъ человѣчеству. Онъ учрежденъ Богомъ въ раю. Заповѣдь Божія о невкушеніи запрещеннаго плода есть первая заповѣдь о постѣ. Далѣе презъ всю ветхозавѣтную исторію проходитъ постановленіе божественное о постѣ, какъ необходимомъ условіи угожденія Богу, покаянія и спасенія падшаго че-

ловѣка. Вѣтхозавѣтные патріархи, цари и пророки важныя событія—торжественныя, радостныя и скорбныя, общественныя, частныя и личныя—предваряли и сопровождали постомъ въ соединеніи съ молитвою и жертвоприношеніемъ. Многіе изъ нихъ были величайшіе подвижники и праведники. Послѣдній изъ вѣтхозавѣтныхъ постниковъ былъ великій подвижникъ, стоявшій на рубежѣ между вѣтхозавѣтною Церковію и новозавѣтною Іоаннъ Предтеча—Креститель Господень.

Представленныхъ примѣровъ достаточно для того, чтобы указать на несостоятельность возраженія тѣхъ лицъ, которыя стараются отвергать великую важность поста и значеніе его въ дѣлѣ спасенія. Но мы перейдемъ къ христіанской Церкви.

Въ Новомъ Завѣтѣ и въ христіанской Церкви начало поста положилъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Вступая на великое дѣло спасенія рода человеческого, Онъ сорокъ дней провелъ въ постѣ и молитвѣ. Св. Апостолы послѣдовали примѣру Своего Учителя—Господа нашего Іисуса Христа; они приготовлялись къ проповѣди Евангелія и распространенія христіанства постомъ и молитвою. Далѣе, въ продолженіе многихъ вѣковъ въ Церкви Христовой жили и спасались цѣлыя сонмы великихъ постниковъ, подвижниковъ и труженниковъ. Какіе еще нужны примѣры въ дѣлѣ поста и молитвы, покаянія и спасенія?..

Въ библіи—въ Священномъ Писаніи Вѣтхаго и Новаго Завѣта во многихъ мѣстахъ говорится о постѣ и молитвѣ въ дѣлѣ покаянія и спасенія.

На основаніи всего этого св. Отцы и Учители Церкви Христовой оформили святой постъ, ввели въ церковный Уставъ, раздѣлили по временамъ года и разъяснили,—что такое постъ и каковъ онъ долженъ быть?

И вотъ въ христіанской Церкви установились свв. посты: въ честь Божіей Матери—Успенскій, въ честь св. Апостоловъ—Апостольскій, въ уваженіе великаго

событія рожденія Христа—Рождественскій и въ память поста Спасителя въ пустынь и въ благодарность Ему за великое дѣло Его совершенія спасенія рода человѣческаго Своимъ ученіемъ, страданіями, смертію и воскресеніемъ настоящей великій постъ, или святая Четырдесятница, постъ продолжительный, самый строгій, преимущественно предназначенный Матерію на-шею св. Церковію для нашего спасенія.

Но что такое постъ? Въ угожденіе Господу, въ выраженіе сокрушенія о грѣхахъ и желанія принести Богу хотя малую жертву умиловленія, постъ есть воздержаніе отъ пищи и употребленія оной по указанію Устава церковнаго, воздержаніе для той же цѣли отъ разнаго рода удовольствій, а паче всего отъ грѣховъ, въ обузданіи языка, въ молитвѣ и богомысліи. Истинный постъ, говоритъ св. Церковь, есть злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, похоти отложеніе... Такой постъ душеспасителенъ, онъ потребенъ во время говѣнія, и особенно благоприличенъ настоящему посту—святой Четырдесятницы. Этотъ постъ мы должны проводить съ особеннымъ вниманіемъ и совершать въ этотъ постъ подвигъ говѣнія.

Св. Церковь заповѣдуетъ намъ совершать говѣніе нѣсколько разъ въ году, а особенно въ св. Четырдесятницу. Съ какимъ усердіемъ совершали говѣніе христіане первыхъ вѣковъ! Они избирали одну, или двѣ седмицы св. Четырдесятницы для говѣнія и проводили онія въ храмахъ Божіихъ за Богослуженіемъ, а дома въ постѣ и молитвѣ. Затѣмъ въ пятницу исповѣдывали свои грѣхи своему духовнику, а въ субботу приобщались св. Таинъ—Пречистаго Тѣла и Крови Господа нашего Иисуса Христа. День приобщенія—считали для себя великимъ праздникомъ. Такъ слѣдуетъ поступать всѣмъ намъ; и такъ дѣйствительно поступаютъ и нынѣ многіе благочестивые христіане.

Но, къ сожалѣнію, многіе не исполняютъ этой свя-

той и необходимой обязанности. Многіе по легковѣрію и нерадѣнію, многіе подѣ предложомъ недосуга, а многіе по невѣрію и кощунству. Къ великому при- скорбію и опасности отъ сего и въ Харьковской об- ласти распространилось много такихъ лицъ, которыя оторвались отъ Православной Церкви, вооружаются противъ ея Уставовъ, св. обрядовъ и даже св. Таинствъ, безъ которыхъ невозможно спастись и разсѣвають свои заблужденія между простыми, неучеными и слабо- вѣрными людьми. Эти вредные и душепагубные сѣятели извѣстны здѣсь подѣ именемъ штундистовъ, духоборовъ, толстовцевъ, молоканъ и хлыстовъ. Берегитесь ихъ— православные! Они вожди слѣпые: сами впадаютъ въ бездну погибели и другихъ слабыхъ и нетвердыхъ въ православной вѣрѣ вовлекаютъ въ оную. Крѣпко дер- житесь православной вѣры и св. Церкви Христовой: слушайте служителей оной—православныхъ священ- никовъ и слушайте ихъ ученіе: оно согласно съ Еван- геліемъ, ученіемъ Апостоловъ и свв. Отцевъ и Учите- лей Церкви. Неуклонно содержите св. Уставы Церкви, нравы и обычаи православные. Съ любовію и всякимъ усердіемъ посѣщайте храмы Божіи и присутствуйте въ оныхъ за Богослуженіемъ, особенно въ воскресные и праздничные дни. Соблюдайте св. посты и почитайте св. Иконы. А паче всего со всею вѣрою принимайте св. Таинства и неопустительно—ежегодно не остав- ляйте обязанности говѣнія съ принятіемъ Таинства Покаянія, при исповѣди своихъ грѣховъ и принятіи Святыхъ Пречистыхъ Тѣла и Крови Господа нашего Іисуса Христа. При таковыхъ—принятіи и соблюденіи Уставовъ Церкви и доброй нравственности—вы будете истинными христіанами, заслуживающими благослове- нія Божія въ настоящей жизни и содѣлаетесь наслѣд- никами Царства небеснаго и блаженной жизни въ бу- дущемъ нескончаемомъ вѣкѣ. Аминь.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШІЙ АРСЕНІЙ,

Архієпископъ Харьковскій и Ахтырскій.

(Биографическія свѣдѣнія о немъ и его вступленіе на кафедру Харьковской епархіи).

Съ глубокимъ нравственнымъ удовлетвореніемъ Харьковская православная епархія узнала о томъ, что ВЫСОЧАЙШИМЪ Указомъ Святѣйшему Правительствующему Синоду, отъ 8 февраля текущаго года, повелѣно быть Высокопреосвященному Архієпископу Казанскому и Свѣяжскому Арсенію—Архієпископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ. При этомъ новымъ ВЫСОЧАЙШЕМЪ назначеніи невольное чувство скорбной разлуки съ Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ, нынѣ Митрополитомъ Кіевскимъ и Галицкимъ, котораго Харьковская паства такъ искренно полюбила, смѣнилось свѣтлыми надеждами и радостными ожиданіями.

Харьковская епархія искони была и есть православная епархія. Ее населяютъ преимущественно потомки тѣхъ людей, которые призваны были нѣкогда стоять на стражѣ православія в русской народности въ этой мѣстности, или спасались здѣсь отъ жестокихъ преслѣдованій иновѣрныхъ и инородческихъ. Тѣмъ не менѣе духъ иновѣрія и инородности сталъ проникать въ послѣднее время и въ ихъ среду, и еще недавно можно было видѣть (въ 1901 г.), какъ этотъ духъ открыто заявилъ себя въ одной мѣстности дикимъ погромомъ православной святыни. Но, благодареніе милосердому Господу, Онъ даруетъ намъ Архипастыря *потребнаго* для нашего времени и для нашей

мѣстности, славнаго своими дѣяніями для охраны, защиты и насажденія православія въ отдаленнѣйшихъ мѣстахъ нашего православнаго отечества. Стоя на высотѣ современнаго духовнаго просвѣщенія, будучи глубоко знакомъ съ православнымъ ученіемъ, какъ послѣдовательный руководитель или начальникъ двухъ православныхъ академій, С.-Петербургской и Казанской, этимъ же духомъ православія онъ запечатлѣвалъ и всѣ свои пастырскія и архипастрскія дѣянія въ разныхъ мѣстахъ своего служенія. Такимъ образомъ онъ является для духовенства Харьковской епархіи достойнѣйшимъ преемникомъ прежнихъ высокихъ руководителей его.—Съ свѣтлыми надеждами встрѣчаютъ своего Архипастрья и духовно-учебныя заведенія Харьковской епархіи, такъ какъ имъ хорошо извѣстны постоянныя заботы его о поднятїи, улучшенїи и благоустроенїи этихъ разсадниковъ духовнаго просвѣщенія.—Отнынѣ и редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ поступаетъ подъ его многоопытное и просвѣщенное руководство и смотритъ на свое будущее съ бодрымъ упованіемъ и свѣтлыми надеждами. Владыка любитъ духовную литературу и самъ принадлежитъ къ писателямъ въ этой литературѣ¹⁾. Въ духовно-литературныхъ кругахъ

¹⁾ Изъ многочисленныхъ (болѣе сорока) печатныхъ трудовъ Владыки укажемъ на слѣдующіе, навболѣе извѣстные: 1) Магистерская диссертация его подъ заглавіемъ: „Патріархъ Кирилъ Лукарскій и его заслуги для православной церкви“; 2) Слова и рѣчи архимандрита Арсенія, сказанныя въ Крыму въ должности ректора Таврической семинаріи въ 1872—1881 г.; 3) Путеводитель по святѣнямъ Кіево-Печерской Лавры для богомольцевъ; 4) Слова и рѣчи Арсенія, епископа Рижскаго и Митавскаго, говоренныя въ разныхъ мѣстахъ его служенія, Рига 1889 г.; 5) Слова и рѣчи Архіепископа Арсенія къ Рижской цастѣ, Рига 1894 г.; 6) О святой православной вѣрѣ; 7) Домашняя бесѣда о нуждахъ епархіи съ о.о. благочинными депутатами XXI епархіальнаго съѣзда въ 1888 г.; 8) Благожеланія духовенству Рижской епархіи по случаю исполнявшагося пятилѣтія управленія оной; 9) Торжество въ Похтницѣ на св. горѣ 13, 14, 15 и 16 августа 1892 г.; 10) Путевая замѣтка во время путешествія на богомолье Преосвященнаго Арсенія въ 1890 г.; 11) Нѣсколько брошюръ обзорѣнія Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ Рижской епархіи въ 1888—1895 г., съ описаніемъ посѣщенныхъ имъ приходо въ историческомъ, этнографическомъ и церковномъ отношеніяхъ и съ помѣщеніемъ въ нихъ тѣхъ поученій, которыя сказаны бывшимъ во время путешествій по епархіи; 12) Двѣ брошюры о посѣщеніяхъ въ 1890 и 1892 г.г. Иллукстскаго женскаго монастыря и находящагося при немъ духовнаго женскаго училища; 13) Рѣчи Преосвященнаго Арсенія при открытіи судебныхъ учрежденій въ г. Ригѣ;

нашего отечества хорошо извѣстны его просвѣщенныя заботы о развитіи и усовершенствованіи этой литературы съ готовностію жертвовать даже собственными средствами для этой цѣли. Это служить несомнѣннымъ залогомъ того, что журналъ „В. и Р.“, созданный и призванный къ жизни трудами и усиліями приснопамятнаго Архіепископа Амвросія, въ которомъ онъ до конца своей жизни печаталъ превосходныя произведенія своего пера, будетъ и впредь стоять твердо и въ лицѣ Высокопреосвященнаго Арсенія найдетъ энергичнаго продолжателя, покровителя, учителя, руководителя и, смѣемъ думать, желаннаго сотрудника. Милостивое вниманіе Архипастыря къ епархіальнымъ духовнымъ органамъ вообще, просвѣтительныя заботы его о ихъ качественномъ и количественномъ улучшеніи въ частности и широкая извѣстность его въ духовной литературѣ—служать залогомъ для упомянутаго журнала, что новый Харьковскій Владыка проявитъ и къ нему свою любвеобильную попечительность.

Было бы, конечно, преждевременнымъ и тщетнымъ усиліемъ дать въ настоящее время хотя бы сколько нибудь приблизительно полную характеристику многосторонней и многоплодной пастырской и архипастырской дѣятельности Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Многіе документы этой дѣятельности еще не обнародованы и могутъ быть извѣстны очень немногимъ. Тѣмъ не менѣе, чтобы не быть голословными въ только что высказанныхъ нами сужденіяхъ о Высокопреосвященнѣйшемъ Арсеніи, мы рѣшаемся познакомить читателей журнала „В. и Р.“ съ характеристическими и выдающимися чертами его святительской жизни, на сколько онѣ извѣстны уже въ нашей духовной литературѣ.

Высокопреосвященный Арсеній, въ мірѣ Александръ Димитріевичъ Брянцевъ, сынъ псаломщика при церкви с. Волста-

14) Слово въ печальныя дни послѣ кончины Императора Александра III; 15) Ослаженіе новопостроенныхъ церквей на островахъ Даго и Ворсиѣ Преосвященнымъ Арсеніемъ въ 1893 г.; 16) Посѣщеніе Кокенгузена и слово, сказанное въ Кокенгузенской церкви; 17) Некрологъ протоіерея Якова Дмитріевича Брянцева и проч. Въ это перечисленіе книгъ не вошли Казанскія сочиненія Владыки, а также сочиненія другихъ авторовъ, изданныя на его собственный счетъ.

Пятница, Смоленской губерніи, Юхновскаго уѣзда. Родители А. Д. были люди простые, набожные и бѣдные. Въ родительскомъ домѣ маленькому А. Д. пришлось переносить разныя лишенія вслѣдствіе скудости средствъ у его отца, принужденнаго выдѣлять ежегодно извѣстную сумму за содержаніе двухъ старшихъ братьевъ А. Д. въ духовныхъ заведеніяхъ. Бѣдность была такъ велика, что приходилось ограничить воспитаніе его первоначальнымъ домашнимъ обученіемъ и позаботиться о дальнѣйшемъ устройствѣ его судьбы внѣ научнаго образованія. Въ 1851 г., однако-же, обстоятельства измѣнились, старшій братъ А. Д. Петръ Димитріевичъ перешелъ въ Смоленскую семинарію и былъ принятъ на казенное содержаніе. Явилась такимъ образомъ возможность дѣлать скудный квартирный взносъ при обученіи маленькаго ученика въ духовномъ училищѣ. Въ это училищѣ А. Д. и былъ принятъ въ 1851 г. Господь одарилъ А. Д. выдающимися способностями, живою воспримчивостью, сильною впечатлительностью и большою любознательностью, что дало ему возможность заслужить репутацію отличнаго ученика по способностямъ и прилежанію. По окончаніи ученія въ духовномъ училищѣ, А. Д. перешелъ въ 1857 г. въ Смоленскую семинарію. Онъ живо интересовался всѣми проходимыми въ семинаріи науками, учился прилежно и побуждаемый жаждою знанія нерѣдко обращался съ разнаго рода вопросами къ кафедральному прот. Павлу Жданову ¹⁾, у дѣтей котораго онъ состоялъ домашнимъ учителемъ. Вскорѣ А. Д. поселился въ домѣ этого протоіерея и прожилъ у него 5 лѣтъ, не нуждаясь такимъ образомъ въ казенномъ семинарскомъ содержаніи. Въ 1863 г. онъ окончилъ курсъ съ званіемъ студента, но не имѣлъ средствъ для полученія высшаго богословскаго образованія въ Кіевской духовной академіи. Великодушный о. Ждановъ вмѣстѣ съ ректоромъ семинаріи архимандритомъ Павломъ и епископомъ Смоленскимъ Антоніемъ ²⁾ помогли даровитому и любознательному юношѣ въ этомъ случаѣ, снабдивъ его 50 р. изъ собственныхъ средствъ. На эти то деньги А. Д. и отправился въ Кіевъ искать высшаго духовнаго образованія. Послѣ обычныхъ повѣрочныхъ испытаній, онъ былъ при-

¹⁾ Вслѣдствіи Іоаннъ, Епископъ Чагиринскій, викарій Кіевской Митрополіи.

²⁾ Оба они вслѣдствіи были Архіепископы Казанскіе.

натъ въ числѣ лучшихъ студентовъ, на казенное содержаніе. Съ жаромъ принялся онъ здѣсь за изученіе наукъ, особенно же полюбилъ св. писаніе,—этотъ первоисточникъ христіанскаго вѣдѣнія и главную опору христіанской дѣятельности. Нашлись и теперь добрые люди, которые замѣтили талантливаго и любознательнаго юношу и, видя его бѣдность, предложили ему должность писмоводителя, соединенную съ секретарскими обязанностями при редакціяхъ, издававшихся при академіи духовныхъ журналовъ—„Труды Кіевской Духовной Академіи“ и „Воскресное Чтеніе“. Довольно многосложныя обязанности по этой должности, служа не малымъ подспорьемъ въ студенческой жизни, подготавливали его къ писательскому поприщу и дали ему ту опытность, которая была такъ полезна въ его будущей литературной дѣятельности. Въ 1867 г. А. Д. окончилъ полный курсъ академическаго ученія со степенью магистра богословія. Его магистерская диссертация, подъ заглавіемъ: „Патріархъ Кириллъ Лукарисъ и его заслуги для православной церкви“, признана была вполне достойной искомой степени и до сихъ поръ является цѣннымъ вкладомъ въ богословскую литературу ¹⁾.

А. Д. не готовилъ себя къ высшимъ іерархическимъ степенямъ. Его завѣтною мечтою было посвятить себя воспитанію юношества въ духѣ православной Церкви. А потому непосредственно по окончаніи академическаго курса, 6 августа того же года, А. Д., согласно выраженному имъ ректору Академіи архимандриту Филарету желанію, былъ опредѣленъ—г. попечителемъ Кіевского учебнаго округа—законоучителемъ Бѣлоцерковской гимназіи ²⁾, и здѣсь до 4 февраля 1868 г. законоучительствовалъ въ свѣтскомъ званіи, а затѣмъ послѣ брака съ дочерью прот. Кіевской Набережно-Николаевской церкви М. Г. Соловьевой, былъ рукоположенъ Преосвященнымъ Порфиріемъ, Епископомъ Чигиринскимъ, въ санъ пресвитера. Полный свѣжихъ силъ духа, полный высокихъ идеаловъ и стремленій, направленныхъ ко благу Церкви и отечества, выступилъ А. Д. на поприще обществен-

¹⁾ Сочиненіе это напечатано было въ журн. „Странникъ“ за 1868 г. и затѣмъ издано отдѣльною книгою.

²⁾ М. Бѣлая Церковь находится въ 70 в. отъ Кіева, на берегу рѣки Россъ.

наго служенія и скоро сталъ примѣрнымъ законоучителемъ. Въ декабрѣ 1872 года о. Александръ, по его собственному желанію, былъ переведенъ въ Кіевъ настоятелемъ Воскресенской Печерской церкви. Но и съ переходомъ въ Кіевъ онъ не покидалъ законоучительства и преподавалъ Законъ Божій въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ ¹⁾. Пользуясь всеобщею любовью, трудясь съ неустанною ревностію въ должности настоятеля и законоучителя, о. А. скоро обратилъ на себя благосклонное вниманіе своего духовнаго начальства и въ 1870 г. былъ награжденъ набедренникомъ, въ 1872 г.—скуфьею, кромѣ того въ 1870 же году ему преподано было благословеніе и выражена благодарность отъ Кіевского митрополита Арсенія ²⁾. Наконецъ, въ награду за усердно-полезную дѣятельность, о. А. переведенъ былъ Митрополитомъ Арсеніемъ, по желанію Государыни Императрицы Маріи Александровны и рекомендаціи начальницы Института, законоучителемъ въ Кіевскій институтъ благородныхъ дѣвицъ и настоятелемъ находящейся при этомъ институтѣ церкви. И здѣсь онъ оставилъ по себѣ самую добрую память, хотя служеніе его и было непродолжительное. Въ это время о. А. пришлось испытать тяжкое горе—лишиться жены, умершей вскорѣ послѣ рожденія дочери ³⁾.

Усмотрѣвъ въ этомъ испытаніи перстъ Божій, ведущій его къ иному рода дѣятельности, о. А. вступилъ на духовно-учебное поприще и 19 марта 1873 г. былъ назначенъ ректоромъ новооткрывавшейся Таврической духовной семинаріи, гдѣ до 26 апрѣля 1875 г. служилъ въ санѣ протоіерея, а затѣмъ принялъ отъ руки Гурія, епископа Таврическаго и Симферопольскаго, иноческое постриженіе и названъ Арсеніемъ въ честь преподобнаго Арсенія Великаго. На другой же день по принятіи постриженія онъ былъ возведенъ, по званію ректора семинаріи, въ санъ архимандрита. Трудное дѣло предстояло о.

¹⁾ Напр.,—въ Кіево-Владимірскомъ кадетскомъ корпусѣ, Кіевскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ и др. учебн. заведеніяхъ.

²⁾ Благодарность была выражена за составленный о. А. „Путеводитель по святынямъ Кіево-Печерской Лавры для богомольцевъ“. Этотъ „Путеводитель“ былъ пожертвованъ о. А. въ собственность Лавры.

³⁾ Анны Александровны—вышедшей затѣмъ замужъ за В. И. Кривоца.

ректору. При немъ Симферопольская семинарія, только что призванная къ жизни ¹⁾, какъ по внѣшнему, такъ и по внутреннему устройству, должна была сдѣлаться благоустроеннымъ духовно-учебнымъ заведеніемъ. И дѣйствительно, благодаря заботамъ о. ректора, приведены были въ надлежащее состояніе, фундаментальная и ученическая библіотеки семинаріи, физическій кабинетъ, разныя классныя приспособленія и пр. Много заботъ онъ положилъ и на учебную, воспитательную, физическую и другія стороны семинарской жизни. Семинарія вообще, можно сказать, была его любимымъ дѣтищемъ. Ему всецѣло принадлежить честь ея организаціи и благоустройства. О ея благоустроенности свидѣтельствовали и официальные лица, ревизовавшія ее. Такъ, въ 1874 г. д. с. с. Керскій, въ 1878 г. д. с. с. Зинченко нашли состояніе семинаріи въ образцовомъ порядкѣ. Такое же впечатлѣніе о состояніи семинаріи вынесъ и тогдашній Оберъ-Прокуроръ Св. Синода гр. Толстой, посѣтившій ее въ 1875 г. За отлично усердную службу архимандритъ Арсеній былъ награжденъ въ 1875 году орденомъ св. Анны 2-й степени.—Съ должностію ректора семинаріи архимандритъ Арсеній соединялъ и другія разнообразныя должности. Онъ состоялъ редакторомъ Таврическихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, при чемъ этотъ трудъ несъ *безмездно*, затѣмъ состоялъ предсѣдателемъ Епархіальнаго цензурнаго комитета, былъ почетнымъ предсѣдателемъ Симферопольскаго Александро Невскаго православнаго Братства, членомъ Совѣта общества Краснаго Креста, членомъ Строительнаго Комитета по расширенію кафедральнаго собора и, по порученію своего начальства, исполнялъ и другія разнообразныя обязанности. Какъ предсѣдатель Братства, онъ много заботился, между прочимъ, объ устроеніи братской часовни среди торговой городской площади. По словамъ о. архимандрита Арсенія, „часовня сія устроена въ память благочестиваго Императора Александра I Благословеннаго.. въ благодарность за его великія благодѣянія для Россіи вообще и въ частности для Тавриды... Кромѣ этого высокаго значенія, цѣль устройства часовни та, чтобы удовлетворить религіознымъ потребностямъ какъ жителей г. Симферополя, такъ и пріѣзжающихъ

¹⁾ Открыта 19 авг. 1873 г.

въ оный на торжище“ ¹⁾. Какъ редакторъ Епархіальныхъ Вѣдомостей онъ употреблялъ всѣ зависящія отъ него мѣры къ тому, чтобы эти вѣдомости отличались содержательностью и отзывчивостью на запросы времени. Съ честію онъ несъ исполненіе и всѣхъ другихъ обязанностей. За свои плодотворные труды архимандритъ Арсеній послѣдовательно былъ награжденъ орденами св. Владиміра 4 степени (въ 1879 г.) и 3-й степени (въ 1882 г.), почетнымъ знакомъ Краснаго Креста (въ 1879 г.) и неоднократно получалъ благословеніе Св. Синода и благодарности отъ епархіальнаго Архипастыря. Плодотворное служеніе архимандрита Арсенія по духовно-учебному вѣдомству было хорошею школою, въ которой окончательно развился и окрѣпъ его благородный духъ, пріобрѣтена житейская опытность, изучены разнообразныя характеры людей и выработанъ административный тактъ, столь необходимый на высшихъ ступеняхъ іерархическаго служенія. Подготовленный такимъ образомъ къ этому служенію, архимандритъ Арсеній, привыкшій съ дѣтства видѣть во всемъ, совершающемся въ своей жизни, руку промысла Божія, направляющую все ко благу, съ смиренною покорностію волѣ Божіей, по непосредственному предложенію митрополита Исидора, принималъ высокое назначеніе—быть епископомъ Ладожскимъ, первымъ викаріемъ С.-Петербургской митрополіи. Определеніе Св. Синода о семъ Высочайше утверждено было 17 апрѣля 1882 г., 12 мая состоялось нареченіе, а 17 мая и рукоположеніе архимандрита Арсенія во епископа.

Съ назначеніемъ во епископа Ладожскаго для Преосвященнаго Арсенія начинается новый, столько же трудный, сколько и блестящій періодъ его дѣятельности. Онъ сталъ не номинальнымъ, а самымъ дѣятельнымъ и энергичнымъ викаріемъ митрополита Исидора, правою рукою его по управленію обширною Петербургскою митрополіею. Въ этихъ видахъ онъ вскорѣ назначенъ былъ первымъ членомъ Синодальной конторы, открывшейся въ С.-Петербургѣ, по случаю пребыванія членовъ Св. Синода въ Москвѣ во время священнаго коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ Государя Императора АЛЕКСАНДРА III и Государыни Императрицы МАРИИ ѲЕО-

¹⁾ Слова в рѣчи Высокопреосвященнаго Арсенія, изд. 1889 г. Рига, стр. 261.

ДОРОВНЫ. Въ то же время онъ предсѣдательствовалъ въ Историко-Статистическомъ Комитетѣ по описанію церквей и приходовъ С.-Петербургской митрополіи, былъ главнымъ наблюдателемъ за преподаваніемъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ мужскихъ и женскихъ, столичныхъ и окрестныхъ, предсѣдателемъ въ Комитетѣ по завѣдыванію Александровскимъ домомъ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго вѣдомства, предсѣдателемъ въ совѣтѣ епархіальнаго женскаго училища, былъ цензоромъ проповѣдей столичнаго духовенства. На его же обязанности далѣе лежали: предварительное разсмотрѣніе консисторскихъ дѣлъ, подлежащихъ власти митрополита, разсмотрѣніе по епархіальному управленію дѣлъ и окончательное ихъ рѣшеніе въ замѣщеніи причетническихъ мѣстъ и церковныхъ старость, священнослуженіе въ столичныхъ церквахъ какъ по назначенію отъ митрополита, такъ и по особымъ приглашеніямъ. Пользуясь совѣтами мудраго и многоопытнаго рукоположителя своего, митрополита Исидора, Преосвященный Арсеній всѣ эти и другія обязанности и важныя порученія исполнялъ съ полнымъ успѣхомъ. Прошелъ годъ его викаріатства и митрополитъ Исидоръ пожелалъ еще возложить на него (22 окт. 1883 г.) трудную и отвѣтственную должность ректора Академіи. Преосвященный принялъ эту должность по настоятельному желанію митрополита. На первыхъ порахъ студенты Академіи встрѣтили новаго ректора съ предубѣжденіемъ, такъ какъ новымъ начальникомъ ихъ болѣе всего было обращено вниманіе на развитіе въ студентахъ духа церковности и на ихъ готовность служить Св. Церкви. При этомъ надобно было нѣкоторые укоренившіеся порядки подчинить идеальнымъ задачамъ этого высшаго духовно-учебнаго учрежденія. Вотъ какъ въ послѣдствіи самъ Высокопреосвященный характеризовалъ свои отношенія къ студентамъ: „Помню, говорилъ онъ, въ бытность мою ректоромъ Семинаріи и Академіи, мои ученики и студенты несравненно болѣе любили мои устные резолюціи, хотя и съ нескрываемою строгостію высказываемыя, чѣмъ спокойныя резолюціи въ родѣ: „Въ Правленіе на разсмотрѣніе“... „Правленіе разсмотритъ“... и пр. Бѣжитъ, бывало, послѣ моего изговора ученикъ. „Ну что? спрашиваетъ его товарищъ. „Ничего, теперь все хорошо, слава Богу!“... Не такъ себя чувство-

выли провинившіеся, заслужившіе по своему дѣлу писанную резолюцію. На вопросъ заинтересованныхъ товарищей они отвѣчали, понурая голову: „Плохо, братъ, слѣдствіе!“... Вскорѣ, однако же, Владыка овладѣлъ всеобщими симпатіями какъ студентовъ, такъ и сослуживцевъ, проявляя большую настойчивость и тактичность при приведеніи академіи, какъ высшаго разсадника богословскаго просвѣщенія, въ должный порядокъ. Заботясь о развитіи въ студентахъ духа церковности и иночества ¹⁾, онъ въ то же время внимательно наблюдалъ и за тѣмъ, чтобы они проявляли усердіе и въ научныхъ занятіяхъ. По должности профессора—Преосвященный преподавалъ нравственное богословіе. Внутренній характеръ богословствованія Владыки состоялъ въ искреннемъ стремленіи къ разумному и цѣлостному усвоенію каждой откровенной истины въ ея небесной чистотѣ, богатой силѣ и божественномъ величіи. Много заботъ положилъ Преосвященный Арсеній и на улучшеніе хозяйственной части, а равно и на другія стороны вѣренной ему академіи. Плодотворная дѣятельность его, какъ ректора Академіи и какъ викарнаго епископа вообще, по достоинству была оценена не только академической корпораціей, студентами и всѣми лицами, съ которыми ему приходилось имѣть дѣло при исполненіи своихъ многосложныхъ обязанностей, но и Высочайшею властію. 8-го апрѣля 1884 г. Преосвященному былъ Всемилостивѣйше пожалованъ орденъ *св. Анны 1-й степени* „во вниманіе, какъ говорилось въ Высочайшей грамотѣ, къ засвидѣтельствованію преосвященнаго митрополита С.-Петербургскаго объ отличіи—усердномъ служеніи“ его „и ревностномъ исполненіи возложенныхъ“ на него „важныхъ обязанностей по наблюденію за преподаваніемъ Закона Божія въ учебныхъ заведеніяхъ столицы и управленію С.-Петербургскою духовною академіею“. Кромѣ того, Преосвященный, какъ главный наблюдатель за преподаваніемъ Закона Божія и религіозно-нравственнымъ состояніемъ въ столичныхъ и окрестныхъ учебныхъ заведеніяхъ награжденъ былъ 13 іюля 1886 г. Черногорскимъ орденомъ *св. Даниила первой степени* ²⁾.

¹⁾ При ректурѣ Преосвященнаго Арсенія было 11 постриженій студентовъ; изъ нихъ 9 достигли епископскаго сана.

²⁾ Этотъ орденъ былъ пожалованъ Преосвященному Арсенію кн. Черногорскимъ Николаемъ въ память пребыванія въ Смоленскомъ институтѣ дочерей князя.

Но вотъ для преосвященнаго Арсенія открывается еще болѣе обширный кругъ дѣятельности. 28 марта ¹⁾ 1887 года Высочайше утвержденнымъ опредѣленіемъ Св. Синода Преосвященный былъ назначенъ на самостоятельную святительскую кафедру Рижскую.

Преосвященный призывался къ труднымъ православно-патріотическимъ подвигамъ, и онъ съ великою честію для себя осуществилъ это призваніе. Проводы его изъ Петербурга отличались задумчивостію и торжественностію. Всѣ учрежденія, къ которымъ Преосвященный имѣлъ тѣ или иные отношенія по служенію въ С.-Петербургѣ, чрезъ своихъ представителей выразили Владыкѣ свою признательность, глубокое уваженіе и поднесли ему прощальныя благожелательныя адреса. Академическая корпорація и столичное духовенство устроили въ честь Владыки прощальныя трапезы, при чемъ произнесено было не мало глубокопрочувствованныхъ рѣчей ²⁾. Прощаясь съ студентами, Преосвященный произнесъ задумчивую рѣчь, въ которой, между прочимъ, говорилъ: „ставши ректоромъ академіи, я все свое вниманіе обратилъ на внутреннюю и внѣшнюю жизнь студентовъ въ религіозномъ отношеніи и особенное приложилъ стараніе къ развитію въ академіи церковности... Не легка была моя задача; вы хорошо видѣли это и понимали. На вашихъ глазахъ были мои постоянныя труды и заботы въ Академіи; рѣдкій день вы не видѣли меня среди васъ, въ томъ или другомъ мѣстѣ Академіи, и рѣдкій день вы не слышали моего голоса... Приходилось мнѣ иногда на васъ покричать, но за дѣло; но не умѣлъ я гнѣваться на васъ и никогда не помнилъ зла. Не помню, чтобы я кого нибудь изъ васъ обидѣлъ; но быть можетъ и были такіе случаи: простите“ ³⁾!...

Періодъ служенія Владыки на Рижской кафедрѣ богатъ плодами его архипастырской дѣятельности и имя Преосвященнаго Арсенія съ благодарностію воспоминается всею бывшею его

¹⁾ Самое опредѣленіе Св. Синода состоялось 26 марта.

²⁾ Кромѣ того, отъ духовенства Владыкѣ поднесена была, въ выраженіе благодарныхъ чувствъ, дорогая *пананія*, а отъ академической корпораціи *Библия* въ роскошномъ переплетѣ.

³⁾ Слова и рѣчи Высокопреосвященнаго Арсенія. Рига, 1889 г., стр. 422 и сл.

православною рижскою пастрою. Укажемъ въ общихъ чертахъ главныя проявленія его дѣятельности на этой каѳедрѣ.

Вступивъ въ управленіе епархіей, Преосвященный, прежде всего, обратилъ свое особенное вниманіе на возможно лучшее ознакомленіе съ ея состояніемъ. Для этого онъ считалъ необходимымъ изучать свою епархію непосредственно, путемъ продолжительныхъ ежегодныхъ путешествій по епархіи и живымъ общеніемъ со множествомъ разныхъ лицъ.

Ознакомившись съ состояніемъ своей паствы и опредѣливъ ея истинныя нужды, Преосвященный указалъ духовенству въ „бесѣдѣ съ благочинными“ ¹⁾, а позднѣе въ „благожеланіяхъ духовенству“ ²⁾ и „миссіонерскомъ посланіи“ ³⁾ всѣ существенныя нужды православнаго населенія Прибалтійскаго края и призывалъ духовенство епархіи удовлетворять эти нужды и вообще бодро, достойно и ревностно проходить свое служеніе, соотвѣтственно высокому своему назначенію. Трудъ предстоялъ и просвѣтительный, и патріотическій. Преосвященный ясно видѣлъ противодѣйствіе возникшему среди населенія Прибалтійскаго края движенію въ православіе со стороны лютеранскихъ пасторовъ и ихъ защитниковъ, видѣлъ онъ также и то, что многіе изъ принявшихъ православіе продолжали—въ силу экономическихъ условій и семейныхъ традицій—тяготѣть къ лютеранству. Не жалѣлъ онъ ни силъ, ни труда и усердія для того, чтобы твердо поставить знамя православія и русской народности во всемъ Прибалтійскомъ краѣ. Стараясь удалить всякій поводъ къ нареканіямъ на православное духовенство его епархіи, Владыка приказалъ разослать даже особое циркулярное предписаніе духовенству епархіи, въ которомъ настоятельно требовалъ, чтобы оно во всемъ *вело себя благообразно и по чину* и служило добрымъ примѣромъ для послѣдованія ему другихъ людей. Въ видахъ подъема духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства своей епархіи онъ, далѣе, требовалъ отъ него усиленія проповѣданія слова Божія. Въ своихъ „благожела-

¹⁾ Бесѣда эта напечатана въ 22 № Рижскихъ Епарх. Вѣдомостей за 1888 г.

²⁾ Напечатаны въ № 9 Рижскихъ Епарх. Вѣдом. за 1892 г. Написана въ формѣ отеческаго посланія.

³⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1897 г. № 1.

ніяхъ духовенству“ онъ, между прочимъ, говоритъ: „должно отдать справедливость нашему духовенству—оно усердно проповѣдуетъ слово Божіе; опущенія въ этомъ отношеніи бываютъ рѣдкія и въ немногихъ приходахъ. Усердно прошу моихъ сотрудниковъ—пастырей, чтобы и немногихъ такихъ опущеній не было¹⁾. Требуя отъ пастырей усиленнаго проповѣданія, Владыка въ себѣ самомъ являлъ неутомимый и добрый образецъ этой дѣятельности. Нѣкоторыя изъ его проповѣдей (69) вошли въ сборникъ, изданный въ Ригѣ въ 1894 г.²⁾, но громадное большинство ихъ не было напечатано, такъ какъ онъ говорилъ ихъ устно—не записывая. Въ то же время Преосвященный Арсеній настоятельно требовалъ отъ подвѣдомаго ему духовенства благоговѣйнаго совершенія всѣхъ Богослуженій, заботился объ улучшеніи и поднятіи церковно-богослужебнаго пѣнія и введеніи, по возможности, общаго пѣнія въ храмахъ. Совершая самъ всегда всѣ Богослуженія торжественно и по чину, Владыка въ своихъ „благожеланіяхъ духовенству“ говоритъ, что Богослуженіе, совершаемое не по чину и не благоговѣйно „вмѣсто пользы принесетъ вредъ: невниманіе, разсѣянность, тяготу... упадокъ религіознаго чувства и благочестія, или уклоненіе въ сектанство, ересь и расколъ... Избави Богъ отъ бездушнаго и формальнаго отношенія къ Богослуженію“³⁾. Не менѣе этого Владыка заботился и о томъ, чтобы священники прилагали все стараніе къ искорененію лютеранскаго обычая—непочитанія православныхъ праздниковъ и ревновали о приученіи православныхъ инородцевъ къ посѣщенію въ эти дни храмовъ. Въ цѣляхъ подъема духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства, Преосвященный Арсеній, даже, оживилъ и расширилъ внѣбогослужебныя воскресныя религіозныя собесѣдованія. Эти собесѣдованія—по распоряженію Владыки—велись во всѣхъ городскихъ и сельскихъ приходахъ Рижской епархіи, при чемъ причты обязывались заносить въ особые журналы, какъ предметы воскресныхъ и праздничныхъ поученій, такъ и внѣбогослужебныхъ пастыр-

¹⁾ Тамъ же, стр. 342.

²⁾ „Слова и рѣчи Арсенія, Архіепископа Рижскаго и Митавскаго, говоренныя Рижской пастырѣ“. Рига. 1894 г. 420 страницъ.

³⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1888 г. № 22, стр. 691.

скихъ собесѣдованій ¹⁾. Съ тою же цѣлію Владыка старался распространять во всѣхъ приходахъ епархіи такъ называемыя *катихизаціи*. Катихизаціи эти состояли въ томъ, что подъ руководствомъ пастырей юноши и дѣвицы 16—18 лѣтъ въ извѣстныя времена года повторяли или изучали молитвы, символъ вѣры, священную исторію и проч. Короче говоря, катихизаціи—это „наставленіе юношей и дѣвицъ въ правилахъ вѣры и нравственности“ ²⁾. Въ своихъ „благожеланіяхъ“ Владыка говорилъ: „этотъ прекрасный обычай особенно полезенъ въ нашемъ краѣ и желателенъ во всей православной церкви. Моя усердная просьба къ пастырямъ своей паствы о неопустительномъ совершеніи катихизацій“ ³⁾. Важнымъ пособіемъ для духовенства въ дѣлѣ веденія катихизацій и церковно-проповѣдничества вообще служили церковно-приходскія бібліотеки. Поддерживая тѣ изъ нихъ, которыя существовали, хотя и въ слабомъ развитіи, еще при его предшественникахъ, попечительный Архипастыръ распорядился объ открытіи множества и новыхъ бібліотекъ. Но, не довольствуясь этимъ, Владыка приказалъ открыть 22 книжныхъ склада, ответственное наблюденіе за которыми возложено было на настоятелей тѣхъ церквей, гдѣ были эти склады. Выборъ книгъ для названныхъ бібліотекъ и складовъ производился главнымъ образомъ самимъ Владыкою, а затѣмъ лицами, пользовавшимися по своему образованію и опытности въ дѣлѣ церковнаго учительства особымъ довѣріемъ Архипастыря ⁴⁾. Кромѣ того, Преосвященный, какъ на свои личныя средства, такъ и на епархіальныя средства, вы-

¹⁾ Тамъ же, стр. 685.

²⁾ Рижск. Епарх. Вѣд. 1892 г., стр. 342. У лютеранъ катихизація поставлена прочно и обязательно предъ конфирмаціей для всѣхъ дѣвицъ и юношей, къ какому бы званію они ни принадлежали. Преосвященный Арсеній, будучи убѣжденъ, что хорошее заимствовать ни у кого не грѣшно, усиленно старался о распространеніи катихизацій въ цѣляхъ насажденія и утвержденія истинъ православія.

³⁾ Тамъ же, стр. 343. Ср. Рижск. Епарх. Вѣд. за 1888 г. № 22, стр. 701—702.

⁴⁾ Въ составленіи каталога книгъ для церковныхъ бібліотекъ, примѣнительно къ религиозно-нравственнымъ потребностямъ Рижской паствы, принимали участіе священники Іоаннъ Левитскій (нынѣ Іоакимъ), епископъ Гродненскій и Брестскій) и о. Алексій Аристовъ. Этотъ каталогъ затѣмъ былъ пересмотрѣнъ и дополненъ Владыкой и напечатанъ въ Рижск. Епарх. Вѣд. за 1891 г., къ свѣдѣнію всего духовенства епархіи.

писывалъ десятки тысячъ брошюръ религіозно-нравственнаго и патріотическаго содержанія, изданныхъ въ разныхъ городахъ. Памятникомъ неусыпнаго попеченія Преосвященнаго Арсенія въ дѣлѣ подъема духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства Рижской епархіи являются, наконецъ, основаніе миссіонерской бібліотеки при духовной семинаріи и открытіе спеціальныхъ миссіонерскихъ противораскольническихъ бесѣдъ въ г. Ригѣ. Миссіонерская бібліотека при семинаріи, доступная въ нѣкоторыхъ случаяхъ и всему духовенству епархіи ¹⁾, а прежде всего необходимая для приготовленія въ семинаріи будущихъ достойныхъ пастырей—миссіонеровъ, составила часть на средства духовенства, сочувственно откликнувагося на призывъ Владыки, а главнымъ образомъ изъ книгъ, присланныхъ безмездно Хозяйственнымъ Управленіемъ при Святѣйшемъ Синодѣ, Московской синодальной конторой, Московской единовѣрческой типографіей и другими учрежденіями, согласно ходатайству Преосвященнаго Арсенія предъ Г. Оберъ-Прокуроромъ Святѣйшаго Синода ²⁾. Въ бібліотекѣ этой находятся на ряду съ противораскольническими сочиненіями книги и противосектантскаго содержанія. Мѣстами противораскольническихъ бесѣдъ, по назначенію Владыки, служили разные рижскіе храмы, а съ 1893 г. гимнастическій залъ духовной семинаріи, большой по размѣрамъ (10 саж. длины) и имѣющій приспособленія для сидѣнія. Бесѣды велись извѣстными миссіонерами іеромон. Арсеніемъ и прот. К. Крючковымъ, а также преподавателемъ семинаріи по кафедрѣ исторіи и обличенія раскола и сектъ (Вл. Игн. Плисомъ) и др. лицами.

Не мало труда и заботъ положилъ Преосвященный Арсеній во время служенія на Рижской кафедрѣ и на увеличеніе количества приходовъ и церковное строительство. Первое настоятельно вызывалось, какъ умноженіемъ исповѣдующихъ православную вѣру, такъ и чрезвычайной обширностію рижской епархіи. Число принявшихъ православіе въ рижской епархіи за 1888—1897 г.г. превышало 12,000 человекъ обою пола ³⁾.

¹⁾ Рижскія Епарх. Вѣдом. за 1888 г. стр. 576.

²⁾ Тамъ-же, 1893 г. № 4, стр. 135 и сл.

³⁾ Общее же количество православныхъ въ 1897 г. простиралось до 245000 душъ обою пола.

Епархія же обнимаетъ пространство въ 1639 кв. миль и простирается на три губерніи: Курляндскую, Лифляндскую и Эстляндскую. Прихожане были отдалены отъ своего приходского храма и мѣстожительства священника на 50 и болѣе верстъ. Конечно при такихъ условіяхъ религіозно-нравственная жизнь прихода не вездѣ и не всегда могла развиваться правильно. Сознавая все это, Владыка ходатайствовала предъ высшимъ духовнымъ Правительствомъ объ открытіи 22-хъ приходовъ. вмѣстѣ съ этимъ Преосвященный заботился и о построеніи храмовъ и школьно-причтовыхъ домовъ, какъ во вновь открытыхъ приходахъ, такъ и въ старыхъ, гдѣ таковыхъ не было или гдѣ они принижи въ крайнюю ветхость. „Потребность въ храмахъ, училищныхъ и причтовыхъ домахъ была, по словамъ Владыки, великая“ ¹⁾, но Преосвященный счумѣлъ изыскать средства на ея удовлетвореніе. Прежде всего эти средства, благодаря его ходатайствамъ, поступали отъ Правительства (до 1,200,000 р.), а затѣмъ отъ многихъ частныхъ благодѣтелей (до 200,000 руб.). Трудное было это дѣло. Много непріятностей приходилось имѣть Владыкѣ при построеніи храмовъ: съ одной стороны помѣщики—лютеране далеко не охотно уступали землю подъ церкви и приходилось иногда прибѣгать къ отчужденіямъ на основаніи существующихъ узаконеній, а съ другой стороны—Комитетъ, завѣдывавшій этими постройками, не всегда дѣйствовалъ согласно желаніямъ Архипастыря. Всѣхъ храмовъ при Преосвященномъ Арсеніи было воздвигнуто до 70-ти и, кромѣ того,—много часовенъ.

Съ цѣлію объединенія Прибалтійскаго края съ православною Россіей съ одной стороны и насажденія и распространенія православія съ другой, Преосвященный Арсеній, далѣе, неуспынно заботился объ учрежденіи общинъ и монастырей, этихъ христіанскихъ учреждений, исторически призванныхъ надежнѣйшими оплотами и разсадниками русской народности. По ходатайству Владыки, Святѣйшій Синодъ опредѣлилъ учредить ²⁾, прежде всего, Пюхтинскую женскую общину, возведенную затѣмъ въ женскую обитель ³⁾. Эта обитель, располо-

¹⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1896 г. № 3, стр. 119.

²⁾ 17—31 мая 1891 года.

³⁾ 23 окт.—2 ноября 1892 года.

женная на горѣ въ прекрасной мѣстности, съ каждымъ годомъ развиваясь по своему благоустройству, служить свѣточемъ православія, разсадникомъ благолѣпнаго церковнаго служенія и благочестивыхъ древнихъ обычаевъ для Пюхтицкаго края. Но она дорога не только для этого края, но и для всей Россіи, какъ хранительница чудотворной иконы Успенія Пресвятой Богородицы ¹⁾ и какъ памятникъ борьбы за свободу православной вѣры и русской народности въ здѣшнемъ краѣ. Затѣмъ Святѣйшимъ Синодомъ разрѣшено было, благодаря ходатайству Владыки, открытіе св. Троицкой женской общины въ г. Ригѣ. Ревностное участіе въ устройствѣ этой общины принимала супруга Государственного Статсъ-Секретаря Марія Николаевна Мансурова и ея дочери, а также г. Оберъ-Прокуроръ Св. Синода д. т. с. К. П. Побѣдоносцевъ и его товарищъ В. К. Саблеръ. Торжественное открытіе общины совершено было Преосвященнымъ Арсеніемъ 16 ноября 1892 г. Въ слѣдующемъ году, 20 іюня, въ этой общинѣ былъ освященъ имъ храмъ, во имя преподобнаго Сергія, Радонежскаго Чудотворца, построенный на пожертвованія г. Оберъ-Прокурора Св. Синода, самого Владыки и др. благотворителей ²⁾ Въмѣстѣ съ этимъ, согласно представленію Преосвященнаго, Св. Синодъ опредѣлилъ учредить при этой общинѣ и особый причтъ. Названная община удостоилась въ 1893 г. милостиваго вниманія самаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА, даровавшего ей 29.000 руб. ³⁾. По ходатайству Владыки Св. Синодъ, налѣ, опредѣлилъ въ 1896 г. открыть штатный второклассный Алексѣевскій монастырь въ г. Ригѣ при архіерейскомъ домѣ.

Въ то же время Преосвященный, зная, какое великое значеніе въ жизни христіанина имѣютъ религіозно-церковныя торжества, съ охотою во всѣхъ благопотребныхъ случаяхъ разрѣшалъ эти торжества и принималъ въ нихъ участіе. Такъ, Владыкою были разрѣшены крестные ходы: изъ селенія Сырешца на Богородицкую гору въ Пюхтицкій храмъ ⁴⁾. Затѣмъ—

¹⁾ Эта чудотворная икона была обрѣтена, приблизительно, въ 15 столѣтіи.

²⁾ Торжество освященія этого храма описывается въ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1893 г., стр. 489 и сл.

³⁾ Тамъ же, стр. 207.

⁴⁾ Во время этого хода священно-служители и почетныя лица всегда несли чудотворную икону Успенія Божіей Матери (Пюхтицкія).

изъ Рижскаго кафедральнаго собора въ часовню, построенную въ память чудеснаго спасенія ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА и всего Августѣйшаго семейства 17 октября 1888 года. Владыкою, далѣе, было исходатайствовано разрѣшеніе Св. Синода на ежегодное, въ сентябрѣ мѣсяцѣ, принесеніе въ Ригу чудотворной иконы Божіей Матери „Умиленія“ изъ Псково-Печерскаго монастыря. Встрѣча, а равно и проводы этой чудотворной иконы происходили, по резолюціи Преосвященнаго, съ крестнымъ ходомъ ¹⁾. Эта же икона съ разрѣшенія Св. Синода, по ходатайству Владыки, во вторую недѣлю по Пятидесятницѣ переносится съ крестнымъ ходомъ изъ Пюхтицы въ Ревель и м. Ошельницы.

Благоплодность всѣхъ этихъ архипастырскихъ трудовъ Владыки всего громче была засвидѣтельствована съ высоты Царскаго Престола. Перваго апрѣля 1890 г. Преосвященный удостоился получить Высочайшую грамоту слѣдующаго содержанія: „Бывъ призваны къ управленію Рижскою епархіею, требующую особыхъ пастырскихъ заботъ и трудовъ по утвержденію православныхъ инородцевъ мѣстнаго края въ святой вѣрѣ, вы оправдали НАШЕ довѣріе отлично усерднымъ служеніемъ вашимъ и ревностнымъ попеченіемъ о духовномъ благѣ ввѣренной вамъ паствы. Въ изъявленіе Монаршаго благоволенія Всемиловитѣйше сопричислили МЫ васъ къ Императорскому ордену НАШЕМУ *Святаго Равноапостольнаго Князя Владимира второй степени*, коего знаки, при семъ препровождая, повелѣваемъ вамъ возложить на себя и носить по установленію“. Сверхъ этого Высочайшаго пожалованія, Преосвященный Арсеній возведенъ былъ въ 1893 г., 15 мая въ санъ Архіепископа.

Вмѣстѣ съ заботами по утвержденію православія среди инородцевъ Прибалтійскаго края и религіозно-нравственнаго просвѣщенія пасомыхъ, Высокопреосвященный Арсеній не упускалъ изъ виду и духовно-учебныхъ заведеній своей епархіи, которыя, по своему нахожденію среди инородцевъ и иновѣрцевъ, занимаютъ исключительное положеніе.

¹⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1894 г. стр. 550 и сл.

Владыка неустанно слѣдилъ за тѣмъ, чтобы въ религіозно-правственномъ отношеніи воспитанники семинаріи стояли на подобающей высотѣ и старались возгрѣвать въ себѣ духъ православной *церковности*. Онъ старался возможно чаще внушать воспитанникамъ: воспитывать и развивать въ себѣ религіозно-правственное чувство и усердіе къ молитвѣ. Эти внушенія онъ дѣлалъ и во время постѣнній семинаріи въ учебное время, и при совершеніи богослуженій въ семинарскомъ храмѣ ¹⁾. Въ то же время Владыка заботился, чтобы и образовательная сторона въ семинаріи достигла возможно большей высоты. Для поднятія умственного уровня воспитанниковъ семинаріи, онъ предпринималъ рядъ цѣлесообразныхъ мѣръ: являлся не только на экзамены, но и вообще во время учебного года; слѣдилъ за надлежащими донесеніями начальствующихъ лицъ объ успѣхахъ воспитанниковъ; принималъ во вниманіе результаты ревизій ²⁾ духовно-учебныхъ заведеній епархіи и т. п. Мы уже сказали, что фундаментальная бібліотека семинаріи, благодаря заботамъ Владыки, пополнилась значительнымъ числомъ книгъ и приведена въ возможно лучшее состояніе. Отеческому же попеченію Высокопреосвященнаго объ умственномъ развитіи учащихся и его личному денежному пожертвованію обязана своимъ хорошимъ состояніемъ и ученическая бібліотека при семинаріи. А для развитія въ воспитанникахъ эстетическаго вкуса и въ видахъ настоящей нужды въ краѣ въ иконахъ православнаго письма, Владыка организовалъ, далѣе, при семинаріи занятіе иконописью. Лучшимъ доказательствомъ того, насколько эти занятія успѣшно идутъ здѣсь, служить похвала работамъ учениковъ, неоднократно высказанная многими высокопоставленными лицами ³⁾. По мысли же и ходатайствамъ Владыки введено было въ семинаріи преподаваніе воспитанникамъ 5 и 6 кл. медицины, увеличенъ штатъ воспитанниковъ семинаріи ⁴⁾ и установленъ болѣе правильный распорядокъ распредѣленія сти-

¹⁾ См. напр., Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1889 г. стр. 628 и сл.

²⁾ Въ 1890 г. происходила ревизія духовно-учебныхъ Заведеній Рижской епархіи л. с. с. М. П. Григоревскимъ, въ 1896—прот. А. И. Парвовымъ.

³⁾ См. Рижск. Епарх. Вѣдом. 1895 г., стр. 1115.

⁴⁾ Число воспитанниковъ было увеличено на 30 человекъ.

пендіи ¹⁾. Не оставлялъ безъ своего попечительнаго вниманія Высокопреосвященный и служащихъ въ семинаріи, оказывая имъ возможныя поддержки. Съ не меньшимъ попеченіемъ онъ относился и къ Рижскому духовному училищу. Послѣ неоднократныхъ ревизій послѣдняго, Владыка обратилъ вниманіе на учебную часть училища и указалъ цѣлый рядъ мѣръ, направленныхъ къ тому, чтобы поставить это училище и въ этомъ отношеніи на подобающую ему высоту. Между прочимъ, Высокопреосвященный рекомендовалъ начальству и преподавателямъ училища обращать особое вниманіе на малоуспѣвающихъ и малоспособныхъ, возможно тщательнѣе выяснять причины малоуспѣшности и предпринимать надлежащія мѣры по отношенію къ этимъ ученикамъ. Заботясь о пополненіи ученической библіотеки, Высокопреосвященный настоятельно требовалъ, чтобы выписывались для этихъ учениковъ книги дѣйствительно полезные и преимущественно—религіозно-нравственнаго содержанія. По отношенію, наконецъ, къ преподавателямъ училища Высокопреосвященный Арсеній выразилъ свою благопопечительность ходатайствованіемъ у Святѣйшаго Синода около 1500 руб. квартирнаго имъ пособія ²⁾. Много заботъ Архипастырь положилъ и на Илукстское женское духовное училище. Благодаря исключительно его ходатайствамъ, это училище обогатилось на средства отпущенныя Св. Синодомъ новымъ двухъ-этажнымъ зданіемъ; оканчивающимъ полный курсъ воспитанницамъ предоставлены права на званіе учительницъ начальныхъ городскихъ училищъ. Владыка ходатайствовалъ также о преобразованіи этого училища въ шестиклассное епархіальное училище. Не мало онъ положилъ заботъ и на то, чтобы было открыто епархіальное женское училище и въ г. Ригѣ. Всѣ эти заботы объ открытіи епархіальныхъ женскихъ училищъ обуславливались искреннимъ желаніемъ Архипастыря видѣть въ своей епархіи будущихъ женъ и матерей духовенства, воспитанныхъ въ строгомъ православно-русскомъ духѣ.

¹⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. 1892 г. стр. 41 и сл. Благодаря же содѣйствію и ходатайству Высокопреосвященнаго Арсенія, учреждено при Семинаріи Общество вспоможенія учащимся въ дух.-учебн. заведеніяхъ Рижской епархіи. Рижск. Епар. Вѣдом. 1896 г. стр. 178 и сл.

²⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. 1896 г., стр. 178.

Съ истинно просвѣщенною и великою энергіею Высокопреосвященный Арсеній относился и къ церковно-школьному дѣлу, справедливо полагая, что хорошія церковно-приходскія школы являются однимъ изъ лучшихъ средствъ утвержденія въ краѣ православія и русской народности. Надо замѣтить, что въ Рижской епархіи эти школы находятся въ вѣдѣніи не Училищнаго Совѣта, какъ это бываетъ въ другихъ епархіяхъ, а „Совѣта по дѣламъ православныхъ народныхъ училищъ Прибалтійскихъ губерній“. Предсѣдателемъ этого Совѣта состоитъ Преосвященный Рижскій, а членами и духовныя и свѣтскія лица. Конечно, это требуетъ здѣсь большого труда, осторожности и умѣнія. Но Высокопреосвященный съ честью несъ это предсѣдательство и съ настойчивостью и свойственною ему прямотою принималъ рядъ мѣръ для развитія всѣхъ сторонъ церковной школы. Владыка требовалъ, чтобы преподаваніе въ этихъ школахъ велось непременно на русскомъ языкѣ ¹⁾ и чтобы здѣсь усердно изучалось церковное пѣніе. Открывая новыя школы ²⁾ и озабочиваясь о расширеніи тѣхъ школьныхъ помѣщеній, которыя были недостаточны по своимъ размѣрамъ, Владыка прилагалъ стараніе и къ тому, чтобы школьныя библіотеки, на ряду съ учебниками и лучшими учебными пособиями, были снабжены душеполезными и назидательными книгами и для вѣкъкласснаго чтенія. Въ своихъ „благожеланіяхъ“ духовенству“ онъ, между проч., говоритъ: „надобно стараться, чтобы наши школы имѣли доброе направленіе: объясненіе религіозно-нравственныхъ обязанностей было бы на первомъ планѣ и исполненіе оныхъ было бы внушаемо прежде всего. Усердіе къ храму Божию и любовь къ церковному пѣнію должны быть отличительною чертою нашихъ церковно-приходскихъ школъ; учителя должны являть собою примѣры въ этомъ отношеніи“ ³⁾...

¹⁾ Только въ такъ называемыхъ вспомогательныхъ (школы грамоты) школахъ Высокопреосвященный допускалъ обученіе дѣтей на мѣстномъ языкѣ въ первые два года по поступленіи дѣтей въ школу.

²⁾ За время святительства Архіепископа Арсенія на Рижской каедрѣ было открыто около 60 ц.-прих. школъ. При этомъ нужно замѣтить, что благодаря повеленіямъ Владыки, было открыто въ епархіи около 40 школъ самостоятельныхъ женскихъ.

³⁾ Благожеланія Высокопреосвященнаго Арсенія духовенству Рижской епархіи.
Стр. 44.

Для лучшаго же надзора за церковно-приходскими школами Высокопреосвященный вмѣнилъ въ обязанность обзрѣвать ихъ епархіальнымъ благочиннымъ съ тѣмъ, чтобы они ежегодно представляли ему надлежащіе отчеты. Эти и другія мѣры имѣли самыя благотворныя слѣдствія и имя Высокопреосвященнаго Арсенія займетъ видное мѣсто въ исторіи развитія церковно-школьнаго дѣла въ Прибалтійскомъ краѣ, въ русскомъ духѣ.

Замѣчательны также его научно-литературные труды для оживленія православія и русской народности въ этой окраинѣ Россіи. — Благодаря ходатайству Владыки предъ Св. Синодомъ, разрѣшено было съ 1888 г. изданіе „Рижскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ ¹⁾, которыя являются въ полномъ смыслѣ мѣстнымъ православно-литературнымъ органомъ, служатъ выразителемъ мѣстныхъ церковно-народныхъ интересовъ и проводникомъ въ этой окраинѣ православія и русской народности. Въ связи съ возникновеніемъ этихъ „Вѣдомостей“ находится открытіе „Историко-Статистическаго Комитета“, задача котораго состоитъ въ историко-статистическомъ описаніи Рижской епархіи. Работы этого Комитета удостоились благословенія Святейшаго Синода и составляютъ драгоцѣнный матеріалъ для историковъ, изучающихъ судьбы нашей Церкви и отечества въ этой мѣстности. Владыкой же былъ основанъ и Рижскій церковно-археологическій музей, ближайшей задачей котораго является охраненіе отъ истребленія памятниковъ церковной старины Прибалтійскаго края и собираніе ихъ въ одно древлехранилище, гдѣ бы ими могли пользоваться лица, занимающіяся церковною археологіею ²⁾.

Вообще на кафедрѣ Рижской епархіи Архіепископъ Арсеній явилъ себя истинно русскимъ, истинно православнымъ архіереемъ. Ему справедливо поѣтому говорили въ день его тридцатипятилѣтняго юбилея: „Время Вашего управленія Рижскою епархіею является по истинѣ выдающейся эпохою въ

¹⁾ До 1888 г. здѣсь издавался онованный преосвящ. Филаретомъ „Рижскій Епархіальный Листокъ“ съ одной только официальной частію.

²⁾ Рижск. Епарх. Вѣдом. 1889 г., стр. 585 и сл.

ея жизни. Угнетенному тамъ православію Вы возвратили подобающую славу и величіе; Вы собрали во едино разбѣянное православное стадо и приумножили его. Дотолѣ робкая и слабая православная паства окрѣпла и воспрянула духомъ. Тамъ, гдѣ богослуженіе совершалось прежде въ жалкихъ лачугахъ, Вашими трудами воздвигнуты и благоустроены, достойные имени православія, храмы. Духовенство возвышено и ограждено въ своей дѣятельности отъ всякихъ незаконныхъ посягательствъ. Во всѣ стороны епархіальной жизни внесено оживленіе“. Эта же любовь и признательность къ Высокопреосвященному со стороны православныхъ людей выразилось въ дни двадцатипятилѣтія служенія его въ священномъ санѣ въ 1893 г. и въ день десятилѣтія служенія его на кафедрѣ Рижской епархіи (въ 1897 г.). Какъ въ первый, такъ и во второй юбилейные дни Владыкѣ были поднесены многочисленные привѣтственные адреса, всесторонне характеризовавшіе его святительское служеніе на благо Церкви и государства. Вотъ, напр., какъ духовенство епархіи въ своемъ адресѣ по случаю 10-лѣтія служенія Владыки въ Рижской епархіи охарактеризовало дѣятельность Архипастыря. „Вы, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, говорится, между прочимъ, въ адресѣ духовенства, какъ неусыпный и мудрый ревнитель церковныхъ интересовъ и опытный администраторъ, твердо и бодро держали и держите кормило правленія св. Церкви въ здѣшнемъ краѣ, плодотворно, съ неустомимою энергіею, право правя слово Христовой истины: твердое—ободряя и поощряя, слабое—укрѣпляя, поддерживая—падающее, возстановляя въ нѣдра св. Церкви—отложившееся, сохраняя и защищая—расхищаемое... Ревнуя объ умноженіи и благолѣпіи св. храмовъ во вѣренной Вамъ епархіи, Вы, Милостивѣйшій Архипастырь, съ неменьшею ревностію и настойчивостію заботились о благолѣпіи самаго служенія въ этихъ храмахъ, такъ что, благодаря Вашей отеческой попечительности, во всей епархіи едва-ли найдутся храмы безъ мѣстнаго хора и умѣлыхъ въ пѣніи и чтеніи клириковъ“ и т. д. ¹⁾. За свою

¹⁾ Подробное описаніе празднованія 25-лѣтн. юбілея Высокопреосвященнаго Арсенія см. въ Рижск. Епарх. Вѣд. за 1893 г. и отдѣльн. оттискахъ. Праздно-

энергичную и плодотворную дѣятельность Высокопреосвященный Арсеній, сверхъ упомянутыхъ нами выше наградъ, былъ пожалованъ въ 1896 г. орденомъ св. Александра Невского при Высочайшей грамотѣ слѣдующаго содержания: „Архипастырское служеніе ваше во вѣренной вашему управленію епархіи ознаменовывается просвѣщенною ревностію, отличающею васъ и прежде на поприщѣ образованія духовнаго юношества. Въ Монаршемъ вниманіи къ отлично-усердной дѣятельности вашей и особливимъ трудамъ по утверженію православныхъ въ святой вѣрѣ и воспитанію юношества, Всемилостивѣйше сопричисляемъ васъ къ Императорскому Орденоу **НАШЕМУ** *святаго Благоутрнаго Великаго Князя Александра Невскаго*, коего знаки при семъ препровождаемые, Повелѣваемъ вамъ возложить на себя и носить по установленію“. Наконецъ, высшимъ воздаяніемъ за всѣ, подлинно великія, заслуги Высокопреосвященнаго на пользу Церкви и отечества въ Прибалтійскомъ краѣ, послѣдовало назначеніе его (4 окт. 1897 г.) —Именнымъ Высочайшимъ указомъ—Архіепископомъ Казанскимъ и Свіязскимъ.

Само собою разумѣется, что проводы Высокопреосвященнаго изъ Риги сопровождались со стороны православныхъ искреннею благодарностію, торжественностію и задушевностію. Какъ духовенство, такъ и всѣ высшіе представители мѣстной администраціи и массы народа съ глубокими чувствами почтенія проводили любимаго Архипастыря къ мѣсту его новаго служенія.

Прибывъ 12 ноября въ Казань, Высокопреосвященный Арсеній въ своей рѣчи при вступленіи на кафедру Казанской епархіи указалъ на многія добрыя стороны своей новой епархіи, выразилъ искреннее желаніе встрѣтить со стороны своихъ новыхъ сослужителей и ближайшихъ сотрудниковъ любовь, взаимную помощь и совмѣстный трудъ, а со стороны всей вообще паствы—усердіе ко храмамъ Божиимъ, строгое выполненіе церковныхъ уставовъ, добрые нравы и затѣмъ призвалъ на всю свою новую паству благословеніе Божіе ¹⁾).

Въ 10-лѣтія служенія Владыки на кафедрѣ Рижской епархіи приводится въ Рижск. Епарх. Вѣдом. за 1897 г. и изд. также отдѣльными брошюрами.

¹⁾ Рѣчь эта напечатана въ „Извѣстіяхъ по Казанской епархіи“ за 1897 г. и

Рѣчь эта—программа его будущей архипастырской дѣятельности на новой епархіальной кафедрѣ. Въ сущности она была иллюстраціей, развитіемъ и восполненіемъ его рижской святительской дѣятельности. За этой рѣчью его послѣдовалъ, можно сказать, непрерывный рядъ и другихъ его рѣчей и словъ. Какъ въ Рижской епархіи, Владыка и здѣсь пользовался каждымъ благопріятнымъ случаемъ, чтобы обратиться къ пасомымъ съ словомъ назиданія. Въ большинствѣ случаевъ это—экспромты, или импровизаціи; онѣ всѣ общепонятны и просты, а виѣсть съ тѣми глубоко—содержательны, обильны назидательными мыслями, задушевыми чувствами, а главное—жизненны и примѣнены къ насущнымъ потребностямъ его новыхъ пасомыхъ¹⁾.

Точно также, какъ и на кафедрѣ Рижской епархіи, Высокопреосвященный, вскорѣ же по своемъ прибытіи въ Казань, началъ знакомиться съ подвѣдомственными ему учрежденіями и жизнью пасомыхъ. Совершая съ этою цѣлью ежегодныя путешествія по Казанской епархіи²⁾, Владыка обыкновенно придерживался такого порядка. По пріѣздѣ въ монастырь или приходъ, онъ отправлялся въ церковь и, послѣ обычной встрѣчи духовенствомъ, прикладывался къ мѣстнымъ иконамъ и шель въ алтарь, гдѣ осматривалъ антиминсѣ, святые дары и метрическія книги. Затѣмъ, по совершеніи литіи и провозглашеніи обычнаго многолѣтія, выходилъ на амвонъ и обращался къ пасомымъ съ словомъ назиданія. Преподавъ послѣ этого свое святительское благословеніе всѣмъ собравшимся въ храмѣ, Высокопреосвященный, по выходѣ изъ храма, осматривалъ церковно-приходскія школы, гдѣ таковыя имѣлись, и разныя другія церковныя или монастырскія строенія. При этомъ онъ обо всемъ подробно спрашивалъ и дѣлалъ нужныя замѣчанія. Во мно-

въ отдѣлѣ. оттискаютъ: „Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Казанскій и Свияжскій. Первые дни архипастырскаго служенія въ Казани 12 ноября—7 декабря 1897 г.“ Казань 1897 г., стр. 11—15.

¹⁾ Слова и Рѣчи Высокопреосвященнаго Арсенія, произнесенная имъ на кафедрѣ Казанской епархіи, напечатаны въ большинствѣ на стран. журн. „Православный Собесѣдникъ“, „Извѣстія по Казанской епархіи“, „Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ“, издав. при Св. Синодѣ, и друг. изд. за 1897—1902 г.г.

²⁾ Всѣ эти путешествія были описаны въ „Извѣстіяхъ по Казанской епархіи“, а затѣмъ изданы отдѣльными книгами.

гихъ храмахъ онъ во время своего обозрѣнія совершалъ Богослуженія, къ великой радости и духовной пользѣ своихъ пасомыхъ. Знакомаясь такимъ путемъ, а также чрезъ консисторію, бесѣды съ духовенствомъ и благочинническіе отчеты съ состояніемъ своей паствы, Высокопреосвященный постоянно заботился о ея благоустройствѣ въ духѣ православной вѣры и церкви. Онъ внушалъ напр., пасомымъ, чтобы они дорожили своими храмами и пользовались ими для своего спасенія, поддерживали и хранили ихъ въ чистотѣ и благолѣпіи ¹⁾, воспитывали дѣтей въ страхѣ Божіемъ ²⁾, соединяли съ вѣрою и добрыя дѣла ³⁾ и т. д. Ко всѣмъ церковно-просвѣтительнымъ учрежденіямъ: попечительствамъ, часовнямъ, библіотекамъ, читальнямъ и проч. Владыка относился чрезвычайно сочувственно и призывалъ своихъ сопастырей усердно поддерживать подобныя учрежденія ⁴⁾.

Заботясь о религіозно-правственной жизни своихъ разноплеменныхъ пасомыхъ, Высокопреосвященный, по примѣру своей рижской дѣятельности, прежде всего счелъ необходимымъ исходатайствовать предъ Св. Синодомъ разрѣшеніе на открытіе новыхъ приходовъ въ епархіи и постройку новыхъ храмовъ. Всего въ теченіе пяти лѣтъ, было открыто въ Казанской епархіи около ста самостоятельныхъ приходовъ и построено болѣе ста храмовъ. Жертвуя самъ и располагая благотворителей къ пожертвованіямъ на устроеніе храмовъ, Высокопреосвященный въ то же время ходатайствовалъ о средствахъ на это необходимое дѣло и предъ Св. Синодомъ. Последнимъ была отпущена сумма въ размѣрѣ 65,000 руб. на построеніе 10 церквей въ наиболѣе отдаленныхъ мѣстахъ епархіи и кромѣ того разрѣшено къ отпуску для той же цѣли еще 120,000 руб. въ теченіе 10-ти лѣтъ, начиная съ 1903 г. Торжество закладки или освященія многихъ изъ храмовъ въ епархіи Владыка совершалъ самъ. Такъ, наприм., имъ была совершена закладка

¹⁾ Обозрѣніе Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ Казанской епархіи за 1897 и 1898 г.г., стр. 133—134.

²⁾ Тамъ же, стр. 117.

³⁾ Обозрѣніе Казанской епархіи Высокопреосвящен. Арсеніемъ за 1899 г., стр. 109.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 162.

храма въ деревнѣ Куюкахъ, Казанскаго уѣзда ¹⁾, домовою церкви при Казанскомъ Земледѣльческомъ училищѣ ²⁾, освященъ храмъ въ деревнѣ Хырѣ-Касахъ ³⁾, Козмодемьянскаго уѣзда, освященъ храмъ въ с. Усадахъ, Казанскаго уѣзда ⁴⁾ и мн. др. Много заботился Высокопреосвященный и о томъ, чтобы храмы благолѣпно обновлялись, были снабжены достаточно утварью и содержались всегда въ должномъ порядкѣ. По его же ходатайству бѣднѣйшіе приходы (до 200) были надѣлены казеннымъ жалованіемъ, а другіе—ежегодными синодальными пособіями.

Замѣчательны также его труды и заботы объ открытіи и устроеніи монастырей. Справедливо признавая за монастырями общепросвѣтительные центры нравственной жизни и христіанскихъ подвиговъ, Владыка исходатайствовалъ у Св. Синода, между проч., разрѣшеніе на устроение и открытіе Александроневскаго мужскаго монастыря, преобразование Вершино-Сумской и Александровской женскихъ общинъ въ женскіе общежительные монастыри. По его же ходатайству былъ возстановленъ и обращенъ изъ мужскаго въ самостоятельный Оедоровскій женскій монастырь, бывший ранѣе приписнымъ къ Спасо-Преображенскому монастырю. Трудясь надъ устроеніемъ и обновленіемъ обителей, Высокопреосвященный въ то же время постоянно заботился и о томъ, чтобы монашествующіе были на высотѣ своего призванія. Какъ во время своихъ посѣщеній тѣхъ или иныхъ монастырей, такъ и во всѣхъ другихъ благопотребныхъ случаяхъ Владыка внушалъ инокамъ, чтобы они свято хранили свои обѣты и всецѣло посѣщали себя на служеніе Богу и т. д. ⁵⁾.

Самою же характеристическою или выдающеюся чертою святительской дѣятельности Высокопреосвященнаго на каѳедрѣ Казанской епархіи надобно признать, безъ сомнѣнія, его мисіонерскіе труды и заботы. Эти труды вызывались одною изъ главныхъ здѣшнихъ особенностей народонаселенія—разповѣр-

¹⁾ Обзоріе Казанской епархіи Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ за 1899 г., стр. 215 и сл.

²⁾ Тамъ же, стр. 1 и сл.

³⁾ Обзоріе... за 1900 г. стр. 70 и сл.

⁴⁾ Обзоріе... за 1897 и 1898 г.г. стр. 255.

⁵⁾ Обзоріе, за 1897 и 1898 г., стр. 224—225, 15, 400 и мн. друг.

ностію и разноплеменностію жителей. Если вообще „служеніе пастырей въ Казанской епархіи есть по преимуществу служеніе миссіонерское“ ¹⁾, то тѣмъ болѣе таковымъ является служеніе Казанскихъ Архипастырей. Высокопреосвященный Арсеній, уже стяжавшій себѣ на Рижской кафедрѣ извѣстность, какъ опытный и энергичный распространитель свѣта евангельской истины среди невѣдущихъ или неправо вѣдущихъ ее, употреблялъ всѣ мѣры къ лучшей постановкѣ миссіонерско-просвѣтительнаго дѣла въ Казанской епархіи. Съ этою цѣлію, по распоряженію Владыки, прежде всего, былъ пересмотрѣнъ уставъ миссіонерскаго братства св. Гурія. Это Братство, по идеѣ о добромъ пастырѣ, оставляющемъ девяносто девять овецъ и идущемъ отыскивать одну заблудшую овцу, просвѣтительную дѣятельность свою до времени Архіепископа Арсенія проявляло главнымъ образомъ посредствомъ школъ среди инородцевъ, распространенія брошюръ общеназидательнаго и миссіонерскаго характера, обращая преимущественное вниманіе на тѣ пункты, которые являются центрами инородцевъ и инновѣрцевъ въ епархіи. Теперь же, согласно новому уставу, утвержденному Св. Синодомъ, Братство распространяетъ здравыя христіанскія понятія среди неправовѣрующихъ или невѣрующихъ не только при посредствѣ школъ, но и путемъ собесѣдованій. Для успѣшнаго выполненія этихъ миссіонерскихъ задачъ Братства, Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ были изысканы дополнительныя средства (болѣе 3000 руб.), которыя теперь ежегодно и поступаютъ въ кассу Братства. Въ цѣляхъ болѣе успѣшнаго развитія миссіонерскаго дѣла въ епархіи Владыкою было исходатайствовано, далѣе, открытіе должностей двухъ епархіальныхъ миссіонеровъ, съ назначеніемъ содержанія имъ изъ синодальныхъ суммъ. Были учреждены также особые миссіонерскіе кружки. Наконецъ, желая имѣть въ своей епархіи вполнѣ подготовленныхъ къ миссіонерскому дѣлу кандидатовъ, Владыка исходатайствовалъ ВЫСОЧАЙШЕЕ разрѣшеніе на отдѣленіе существовавшихъ при Казанской духовной академіи миссіонерскихъ курсовъ въ особое,

¹⁾ Первые дни служенія Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія въ Казани. Стр. 50 и сл.

самостоятельное миссіонерское учрежденіе. Всѣ эти и другія иѣропріятія Высокопреосвященнаго сопровождались самыми благими послѣдствіями. Ежегодно, за время управленія имъ Казанской епархіей, присоединялись къ православной Церкви многіе сотни язычниковъ, магометанъ и разныхъ сектантовъ и раскольниковъ. Поистинѣ Высокопреосвященный Арсеній былъ энергичнымъ продолжателемъ просвѣтительныхъ трудовъ св. Гурія и другихъ великихъ миссіонеровъ здѣшной окраины Россіи.

Духовно-учебныя заведенія Казанской епархіи также видѣли къ себѣ самое благопопечительное отношеніе со стороны Высокопреосвященнаго. Во исполненіе своихъ благожеланій, прежде всего, къ Казанской духовной академіи, Владыка, не смотря на сравнительно непродолжительное пребываніе свое на Казанской кафедрѣ, успѣлъ сдѣлать то, что академія обогатилась 25 новыми казенными стипендіями, академическая библіотека пополнилась новыми и цѣнными изданіями, коммиссія по переводу твореній св. отецъ съ каждымъ годомъ расширяла и умножала свои труды и учено-литературная дѣятельность. Академіи вообще находила въ Высокопреосвященномъ твердую поддержку и ободреніе. Благодаря средствамъ, изысканнымъ Владыкою, улучшены качественно и количественно и періодическія изданія Академіи. Главною же заботою его въ отношеніи къ Академіи было то, чтобы въ ней возрасталъ духъ православной церковности. „Задача Академіи, говорилъ Владыка, задача всецерковная... Пусть никто не говоритъ „можно служить и на другихъ поприщахъ, кромѣ церковнаго“. Правда, нѣкоторые авторитетныя лица не видятъ ни въ этихъ словахъ, ни въ соотвѣтственныхъ имъ поступкахъ ничего предосудительнаго. Но я смотрю совершенно иначе: если ты получилъ отъ Церкви образованіе и полномочіе къ принятію пастырскаго званія, то и самъ себя отдай въ жертву Богу; а кто не принимаетъ на себя сего подвига, того я хотя и не назову преступникомъ, но скажу, что онъ—неблагодарный сынъ. На другихъ поприщахъ свои дѣятели... Только пусть питомцы Академіи принимаютъ духовный санъ и монашество не изъ честолюбія или тщеславія,... а именно по любви ко св. Церкви и по искренней готовности служить ей“¹⁾.

¹⁾ Первые дни архипастырскаго служенія въ Казани. Стр. 36—37.

Много потрудился Владыка для улучшенія и другихъ духовно-учебныхъ заведеній. Хозяйственная и учебно-воспитательная стороны въ Казанской семинаріи были улучшены, увеличена была сумма на содержаніе казенно-коштныхъ воспитанниковъ, открыты новыя должности воспитателей, увеличено содержаніе нѣкоторымъ преподавателямъ. Наконецъ Высокопреосвященный исходатайствовалъ средства и на устройство новаго зданія для семинаріи. Это было истиннымъ благодѣяніемъ для здѣшней семинаріи. Воспитанникамъ Владыка внушалъ усердно готовиться къ будущему служенію Церкви, заботиться о развитіи въ себѣ умѣнья къ просвѣтительной дѣятельности среди инородцевъ ¹⁾ и возгрѣвать въ себѣ духъ православной церковности. Благодаря его же заботамъ, епархіальными сѣздами были увеличены суммы на содержаніе духовно-учебной части Казанской епархіи вообще и духовныхъ училищъ въ частности. Чистопольское и чебоксарское духовныя училища переведены въ новыя, построенныя для нихъ, зданія, а зданія двухъ епархіальныхъ женскихъ училищъ значительно расширены и улучшены. Благодаря же попеченіямъ Высокопреосвященнаго Арсенія, приступлено было къ переустройству зданія мужскаго духовнаго училища въ г. Казани. Владыка требовалъ, чтобы ученики и ученицы и этихъ школъ были добрыми, благонаправленными и искренно преданными церкви православной ²⁾. Вообще должно сказать, что стараніями Высокопреосвященнаго Арсенія духовное просвѣщеніе въ Казанской епархіи получило единство, законченность и полноту. Не забывалъ Владыка и свѣтскихъ учебныхъ заведеній, удостоивая послѣднія своимъ посѣщеніемъ, какъ во время экзаменовъ по Закону Божію, такъ и въ учебное время.

Прекраснымъ памятникомъ дѣятельности Высокопреосвященнаго на Казанской кафедрѣ останутся, наконецъ, болѣе ста благоустроенныхъ церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты. Открывая эти школы, Владыка прилагалъ заботы и о надлежащемъ обезпеченіи учителей этихъ школъ. Во время своихъ поѣздокъ по епархіи, Высокопреосвященный, какъ и на Рижской кафедрѣ, пользовался каждымъ благопріят-

¹⁾ Тамъ-же стр. 51 и сл.

²⁾ Тамъ-же, стр. 80 и сл. 61.

нимъ случаемъ разяснять народу пользу грамотности ¹⁾, и внушалъ отцамъ и матерямъ отдавать въ школы не только мальчиковъ, но и дѣвочекъ, указывая при этомъ на то, какое важное значеніе имѣетъ женщина, какъ мать семейства, въ дѣлѣ религіозно-правственнаго воспитанія дѣтей ²⁾. Владыка особенно слѣдилъ за тѣмъ, чтобы учащіеся въ этихъ школахъ, при добромъ поведеніи, усердѣе занимались Закономъ Божиимъ и умѣли пѣть молитвы и церковныя пѣснопѣнія. Какъ много Владыка потрудился для просвѣщенія народа въ этомъ краѣ, это всего лучше можно понять изъ слѣдующихъ его собственныхъ словъ.—„Просвѣщеніе инородцевъ и иновѣрцевъ свѣтомъ божественнаго ученія по руководству св. православной Церкви было всегда роднымъ для меня дѣломъ. Одному Господу Богу извѣстно, сколько я выстрадалъ душею, какъ болѣло мое сердце, когда я видѣлъ, что многія начинанія въ указанномъ направленіи не могутъ получить скорого осуществленія за недостаткомъ къ тому средствъ!.. Да, не легко мнѣ тогда бывало. Но я не падалъ духомъ, я надѣялся, что Богъ поможетъ мнѣ въ Его святомъ дѣлѣ. И Богъ, дѣйствительно, помогалъ мнѣ. По моимъ хлопотамъ, **ВЫСОЧАЙШЕЮ ВОЛЕЮ** ассигнована на нужды Казанскаго церковнаго и школьнаго дѣла не одна сотня тысячъ рублей. Слава Богу, хвала—нашимъ высокимъ покровителямъ св. вѣры православной“!...

Вотъ въ немногихъ словахъ та многоплодная дѣятельность Высокопреосвященнаго Арсенія, которая останется неизгладимой на страницахъ исторіи русской Церкви и которая даетъ полное право поставить досточтимое имя его въ ряду наиболѣе выдающихся и заслуженнѣйшихъ современныхъ іерарховъ

Многосторонняя и плодотворная дѣятельность Высокопреосвященнаго на кафедрѣ Казанской епархіи была надлежащимъ образомъ оцѣнена и правительствомъ, и обществомъ, и всею Казанскою паствою. Кромѣ неоднократныхъ вызововъ въ С.-Петербургъ для присутствованія, въ качествѣ члена, въ Св. Синодѣ, Владыка былъ Высочайше пожалованъ въ 1901 г. *брилліантовымъ крестомъ для ношенія на клобукъ*.—Со стороны

¹⁾ Напрям., Обзорніе... за 1897—1898 г., стр. 366.

²⁾ Тамъ-же, стр. 417.

же общества мы должны отмѣтить, что Высокопреосвященный состоитъ почетнымъ членомъ всѣхъ Православныхъ духовныхъ академій и многихъ другихъ ученыхъ и благотворительныхъ учреждений. Признательность къ нему со стороны Казанской паствы выразилась ярко во время празднованія 35-лѣтія служенія его въ священномъ санѣ ¹⁾ и съ особенною силою при прощаніи его съ Казанскою паствою.

Узнавъ о назначеніи Высокопреосвященнаго Арсенія на Харьковскую каеэдру, братія Покровскаго монастыря, во главѣ съ Преосвященнымъ Стефаномъ, Епископомъ Сумскимъ, вознесли молебное пѣніе и препроводили на его имя привѣтственную телеграмму.

Отъѣздъ Высокопреосвященнаго изъ Казани состоялся 27 февраля. До этого же времени Владыка прощался съ своею бывшею паствою. 11-го февраля онъ изволилъ прощаться съ о.о. благочинными, 12-го съ о.о. миссіонерами. Последнее служеніе въ Казанскомъ кафедральномъ соборѣ онъ совершилъ 23-го февраля. Въ этотъ же день происходило чествованіе Его Высокопреосвященства городскимъ духовенствомъ. За трапезой, предложенной Владыкѣ духовенствомъ, присутствовали: викарные епископы, командующій войсками кievскаго военнаго округа А. И. Косычъ и представители другихъ правительственныхъ учреждений и сословій. 25-го февраля Владыка посѣтилъ всѣ духовно-учебныя заведенія г. Казани и прощался съ ихъ корпораціями и учащимися. 26-го февраля онъ слушалъ напутственный молебенъ, совершенный въ кафедральномъ соборѣ преосвященными Алексіемъ, епископомъ Чистопольскимъ, и Іоанномъ, епископомъ Чебоксарскимъ, при участіи настоятелей монастырей и всего городского духовенства. На молебнѣ присутствовалъ г. начальникъ губерніи и представители общественныхъ и городскихъ учреждений. По окончаніи молебна, Владыка сказалъ глубоко-прочувствованное прощальное слово, которое окончилъ выраженіемъ радости по поводу постоянного охотнаго посѣщенія его богослуженій

¹⁾ Это празднованіе описано, между прочимъ, въ № 5 „Листка для Харьковской епархіи“ за текущ. годъ.

пасомыми и призывалъ на всѣхъ благословеніе Господне. Въ этотъ же день Владыку чествовали представители свѣтскихъ учебныхъ заведеній г. Казани во главѣ съ попечителемъ учебнаго округа А. А. Остроумовымъ. Чествованіе происходило въ покояхъ Высокопреосвященнаго и носило самый задушевный характеръ. Владыкѣ были поднесены икона свв. Гурія, Варсонофія и Германа, чудотворцевъ Казанскихъ, и адресъ. Принявъ икону и выслушавъ привѣтствіе, Высокопреосвященный благодарилъ своихъ почитателей. 27 го февраля, послѣ напутственнаго молебна въ Крестовой церкви архіерейскаго дома и посѣщенія кафедральнаго собора, Владыка отбылъ на вокзалъ, и провожаемый духовенствомъ, начальникомъ губерніи, вице-губернаторомъ, городскимъ головой, управляющимъ учебнымъ округомъ и другими представителями разныхъ вѣдомствъ и болѣе, чѣмъ десяти тысячною массою народа, отбылъ въ С.-Петербургъ.

Прибытіе Его Высокопреосвященства въ г. Харьковъ состоялось 15 марта. Для встрѣчи Высокопреосвященнаго Арсенія выѣхали въ г. Бѣлгородъ, Курской губ., согласно выработанному подъ руководствомъ Преосвященнаго Стефана, епископа Сумскаго, порядку встрѣчи, благочинный Харьковскихъ городскихъ церквей прот. II. Т. Полтавцевъ и ключарь Харьковского кафедральнаго собора свящ. Г. М. Виноградовъ. Когда скорый поѣздъ, въ которомъ изволилъ ѣхать Высокопреосвященный, остановился у станціи Бѣлгородъ, представители отъ духовенства Харьковской епархіи вошли въ вагонъ и о. благочинный сказалъ Владыкѣ нѣсколько привѣтственныхъ словъ. Выслушавъ привѣтствіе, Архипастырь преподалъ вошедшимъ свое святительское благословеніе и пригласилъ ихъ остаться въ вагонѣ. Между тѣмъ густыя толпы мѣстныхъ жителей желали видѣть Владыку и принять отъ него архипастырское благословеніе. Владыка, стоя у окна вагона, благословилъ всѣхъ находившихся на дебаркадерѣ.

На Харьковскомъ вокзалѣ къ девяти часамъ утра въ парадныхъ комнатахъ для почетной встрѣчи Владыки собрались: члены Харьковской духовной консисторіи и ея секретарь, настоятели монастырей Харьковской епархіи архимандритъ Іосифъ, экономъ архіерейскаго дома; ректоръ

Харьковской духовной семинаріи и редакторъ журнала „Вѣра и Разумъ“, прот. І. П. Знаменскій; предсѣдатель Совѣта епархіальнаго женскаго училища, проф. Харьковского Императорскаго университета, прот. Т. И. Буткевичъ; начальница Харьковского епархіальнаго женскаго училища Е. Н. Гейцгъ; исправляющій обязанности командующаго корпусомъ генералъ-лейтантъ П. С. Кублицкій; управляющій Харьковской губерніей ст. сов. С. Н. Гербель; попечитель учебнаго округа тайн. сов. М. М. Алексѣенко; ректоръ университета д. с. с. Н. О. Куплеваскій; городской голова д. с. с. А. К. Погорѣлко; старшій предсѣдатель судебной палаты Е. А. Пушкинъ; прокуроръ судебной палаты т. с. С. С. Хрулевъ; предсѣдатель губернской земской управы д. с. с. М. Е. Гордѣенко; купеческій староста, пот. поч. гражд. И. К. Велитченко; полицеймейстеръ с. с. К. Ив. Безсоновъ и мн. др. представителей разныхъ вѣдомствъ.

Въ 9 час. 34 мин. утра потѣздъ, при торжественномъ колокольномъ звонѣ всѣхъ Харьковскихъ городскихъ церквей, подошелъ къ станціи. Къ этому времени вышли на платформу управляющій губерніей С. Н. Гербель и попечитель учебнаго округа М. М. Алексѣенко. Когда Высокопреосвященный вышелъ изъ вагона, то былъ привѣтствованъ этими высокопоставленными лицами. Выслушавъ привѣтствіе, онъ благословилъ встрѣчавшихъ, поблагодарилъ ихъ и затѣмъ въ сопровожденіи ихъ прослѣдовалъ въ парадныя комнаты вокзала. Здѣсь Владыка всѣхъ благословилъ, облобызалъ и при продолжавшемся колокольномъ звонѣ отбылъ въ кафедральный соборъ. Карета Высокопреосвященнаго Арсенія была предшествуема и сопровождается длиннымъ рядомъ экипажей. По пути слѣдованія его экипажа стояли многочисленныя толпы народа, желая получить благословеніе отъ своего новаго первосвященника. Особенно много собралось народа на Привокзальной, Павловской и Соборной площадяхъ и на Екатеринославской улицѣ. Владыка всѣхъ благословлялъ.

Въ началѣ одиннадцатаго часа дня Высокопреосвященный прибылъ въ соборъ. Послѣдній былъ уже переполненъ жителями г. Харькова, желавшими взглянуть на своего новаго Архипастыря и принять его святительское благословеніе, въ томъ числѣ и лицами, встрѣчавшими Владыку на станціи. При всту-

пленіи въ соборъ онъ былъ встрѣченъ Преосвященнымъ Стефаномъ, Епископомъ Сумскимъ, Викаріемъ Харьковской Епархіи, архимандритами монастырей Харьковской епархіи, ректоромъ семинаріи, прот. І. П. Знаменскимъ, соборнымъ и городскимъ духовенствомъ. Все духовенство было въ праздничныхъ бѣлыхъ облаченіяхъ. Каедральный протоіерей С. П. Любицкій поднесъ Владыкѣ св. Крестъ и св. воду. Облачившись въ архіерейскую мантию, Высокопреосвященный поцѣловалъ св. Крестъ, окрепилъ себя и народъ св. водою и принялъ въ руки посохъ. Затѣмъ онъ былъ привѣтствованъ слѣдующею рѣчью Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго:

„Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Богодарованная Тебѣ Харьковская паства встрѣчаетъ Тебя, своего новаго Архипастыря и Отца, съ радостію и любовію. Радуется паства Твоя, что съ сего дня вступаетъ подъ кровь Твоего мудраго и любвеобильнаго попеченія о ея религіозныхъ нуждахъ и духовныхъ потребностяхъ.—Ты убѣдишься въ этой радости, потому что увидишь храмы, въ которыхъ будешь совершать богослуженіе, полными молящихся, встрѣтишь рѣдкое вниманіе къ своему архипастырскому *гласу* (Іоан. X, 3), извѣдаешь на опытъ усиленное, смиренное исканіе получить чрезъ таинства, Тобою совершаемыя, чрезъ благословеніе, Тобою преподаваемое, благодатное освященіе свыше. И изъ всего этого Ты увидишь, что религіозныя потребности Твоей новой паствы, которая ждетъ отъ Тебя ихъ удовлетворенія, глубоки, сильны и крѣпки.—Правда, въ нѣкоторыхъ изъ чадъ Твоихъ эти потребности подавлены заботами вѣка сего, обольщеніемъ богатства и наслажденіями житейскими (Мѡ. XIII, 22; Лк. VIII, 4) и находятся какъ бы въ дремлющемъ состояніи. Правда и то, что въ нѣкоторыхъ изъ чадъ Твоихъ эти потребности хотя и сильны, но получили ложное направленіе, и эти блудныя чада, оставивъ прекрасныя пажити церковныя и источники живой воды, текущей въ жизнь вѣчную, одни устремились на сорныя пажити и сокрушенныя кладенцы мудрости *по преданію*

человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу (Кол. 2, 8), забывъ, что разумъ челоуѣческій едва можетъ постигать и то, что на землѣ, съ трудомъ понимать то, что подъ руками, а то, что на небесахъ, какъ можетъ изслѣдовать (Прем. Солом. IX. 16); другіе, презрѣвъ слово апостола, что только *Церковь Бога живаго есть столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. III, 15), ушли вслѣдъ за непризванными вождями въ дѣлѣ вѣры, ворами и разбойниками духовными (Іоан. X, 8), на тощія пажити и мутныя источники ихъ виѣцерковнаго суетумудрія.—Но большинство Твоей паствы—вѣрные сыны св. Церкви, отъ нея только и отъ ея пастырей ожидающіе насыщенія хлѣбомъ истины и живою водою спасенія. Эти-то вѣрныя чада не могутъ не радоваться тому, что Великій Пастыреначальникъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, не оставляющій Церкви Своей безъ душепастырскаго попеченія и воздвигающій въ ней пастырей, потребныхъ для извѣстнаго мѣста и времени, передвинувъ отъ насъ на другой свѣщникъ возлюбленнаго бывшаго Архипастыря нашего, Твоего предмѣстника, воздвигнулъ въ Твоемъ лицѣ новаго, благопотребнаго въ настоящее время для насъ, Архипастыря и Отца. Мы радуемся Тебѣ, потому что вѣримъ и надѣемся, что Ты съ неусыпною попечительностью будешь водить насъ, вѣрныхъ чадъ и послушныхъ овецъ своихъ, по тучнымъ пажитямъ и живымъ источникамъ ограды церковной и зорко охранять насъ отъ хищныхъ волковъ, воровъ и разбойниковъ; что Ты возвысишь голосъ свой, какъ *трубу* (Іезек. XXXIII, 2—5), сильную пробудить дремлющія духовныя потребности въ чадахъ Твоихъ, подавившихъ заботами и печальми вѣка сего эти высшія потребности своего богоподобнаго духа; что отторгшимся на вражескія пажити блуднымъ чадамъ своимъ Ты покажешь единственную красоту и привлекательность пажитей, ввѣренныхъ Церкви великимъ Пастыремъ Христомъ, чистоту и спасительность источниковъ живой воды, текущей въ Церкви Христовой; и что всѣмъ возвращающимся подъ спасительный кровъ Церкви Христовой блуднымъ чадамъ своимъ, братіямъ нашимъ, Ты отверзешь объятія отеческой любви своей (Лк. XV, 20). Потому именно и встрѣчаемъ Тебя, возлюбленный богодарованный намъ Архипастырь нашъ, съ радостью великою.

Встрѣчаемъ Тебя также и съ любовью, потому что намъ известны неусыпные труды Твои на пользу духовныхъ чадъ своихъ въ прежнихъ мѣстахъ Твоего служенія; намъ вѣдомы подвиги любви Твоей, не жалѣющей себя въ служеніи спасенію чадъ своихъ, къ благоустроенію всѣхъ сторонъ церковной жизни. Вѣримъ и надѣемся, что и мы, новыя чада Твои, найдемъ у Тебя такую же заботливость, какую имѣлъ Ты къ прежнимъ чадамъ своимъ, что мы уже восприняты Тобою въ отеческую любовь Твою, и за эту любовь Твою заранѣе встрѣчаемъ Тебя любовью.

Войди же подъ тихимъ вѣяніемъ нашей радости и нашей любви въ это селеніе Вышняго, гдѣ Промысломъ Божиимъ назначено Тебѣ первостоять въ общихъ молитвахъ нашихъ къ Престолу Царя небснаго и оттуда низводить благословеніе Его на вѣрныя Тебѣ люди, и да будетъ благословенно Господомъ вхожденіе Твое сюда (Пс. СХХ, 8), да принесетъ оно благоволеніе къ намъ Божіе! Аминь.

Выслушавъ эту привѣтственную рѣчь, Архіепископъ Арсеній облобызался съ Преосвященнымъ Стефаномъ и прослѣдовалъ на солею. Здѣсь онъ приложился къ иконамъ Спасителя, Божіей Матери и св. Николая Чудотворца и затѣмъ вошелъ въ алтарь. Сдѣлавъ земной поклонъ св. престолу, Высокопреосвященный изволилъ слушать молебное пѣніе, — „чинъ“ встрѣчи преосвященныхъ архіереевъ. По возглашеніи обычнаго многолѣтія, Владыка вышелъ на амвонъ и обратился къ своей новой паствѣ съ *живою и сердечною* рѣчью. Въ этой рѣчи, исполненной архипастырскихъ благопожеланій, Высокопреосвященный призвалъ Божіе благословеніе на паству и привѣтствовалъ послѣднюю пожеланіемъ ей *мира, здравія и во всемъ благосостояніи*, выразилъ желаніе видѣть въ Харьковской епархіи уничтоженіе всѣхъ ересей, сектъ и раскола и укрѣпленіе св. вѣры православной, процвѣтаніе доброй жизни, нравственности, трудолюбія, трезвости, строгой семейной жизни, цѣломудрія и супружеской вѣрности. Призывая, далѣе, пастырей быть усердными ему помощниками, ревностными служителями Церкви Божіей, строгими блюстителями церковныхъ уставовъ, благоговѣйными совершителями богослуженій и усердными труженниками

въ великомъ дѣлѣ просвѣщенія и образованія нашего народа въ духѣ православной вѣры и святости нашего благочестія, Высокопреосвященный закончилъ свою рѣчь такими словами: „да благословить же Господь съ нашимъ пришествіемъ начало новой епархіальной жизни въ Харьковской паствѣ, благоуспѣшнаго прохожденія служенія нашего и да благословить Онь отнынѣ наше совмѣстное житіе и служеніе во славу Божию, на вѣрность Царскому Престолу и пользу дорогого отечества и мѣстнаго общества“ ¹⁾. Преподавъ затѣмъ благословеніе духовенству и всѣмъ собравшимся въ соборѣ, Владыка при колокольномъ звонѣ отбылъ отсюда въ Покровский архіерейскій монастырь.

По обѣимъ сторонамъ слѣдованія Высокопреосвященнаго въ монастырь, а также на площади предъ архіерейскимъ домомъ и Озерянской церкви Покровскаго монастыря стояли густыя толпы народа, желавшія видѣть своего Архипастыря и получить отъ него благословеніе. Владыка всѣхъ благословлялъ. По прибытіи въ монастырь, Его Высокопреосвященство направился въ Озерянскую церковь и здѣсь, при входѣ, былъ встрѣченъ іеромонахомъ, іеродіакономъ и монастырскими пѣвчими. Преподавъ всѣмъ общее благословеніе, Высокопреосвященный при пѣніи тропаря храмового, т. е. Покрову Пресвятой Богородицы: „Днесъ благовѣрніи людіе свѣтло празднуемъ“, вступилъ въ церковь. Встрѣченный эконоомъ архіерейскаго дома, архимандритомъ Іосифомъ со св. Крестомъ, іеромонахами, іеродіаконами и иподіаконами въ облаченіяхъ, а также длиннымъ рядомъ монашествующей братіи въ мантияхъ, Владыка прослѣдовалъ въ алтарь и, сдѣлавъ земной поклонъ, сталъ предъ престоломъ. Архимандритъ Іосифъ соборне совершилъ краткое молебное пѣніе. По окончаніи его Высокопреосвященный вышелъ изъ алтаря и предъ чудотворнымъ образомъ Озерянскія иконы Божіей Матери прочелъ съ колѣнопреклоненіемъ „молитву ко Пресвятой Богородицѣ“ изъ акаѳиста Покрову Божіей Матери. Затѣмъ слѣдовалъ „отпускъ“ и многолѣтіе Высопреосвященнѣйшему Арсенію, Архіепископу Харьков-

¹⁾ Рѣчь эта въ полномъ ея видѣ напечатана въ началѣ настоящей книжки журнала.

скому и Ахтырскому. Когда пѣвчіе окончили пѣніе многолѣтія онъ самъ, взявъ св. Крестъ, провозгласилъ: „благодѣтелямъ, благоуукрашителямъ и братіи святыя обители сея подаждь, Господи, миръ, тишину, здравіе, долгоденствіе и сохрани ихъ на многія лѣта“. Затѣмъ братія Покровскаго монастыря удостоилась привѣтствовать Владыку и поднести ему св. Икону. Привѣтствіе было выражено экономомъ архіерейскаго дома, архимандритомъ Іосифомъ, въ слѣдующихъ словахъ: „Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыка, Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Братія Покровскаго монастыря привѣтствуетъ съ искреннѣйшею любовію прибытіе Ваше въ сію святую обитель и искреннѣйше просить Васъ принять отъ нея въ молитвенное воспоминаніе сію святую Икону, копію чудотворной иконы Озерянской Божіей Матери, чтимую, какъ жителями города Харькова, такъ и далеко за его предѣлами“.

Выслушавъ привѣтствіе, Высокопреосвященный Арсеній, принявъ св. Икону, приложился къ ней и поблагодарилъ братію за ея поднесеніе. Послѣ этого Владыка обратился къ расположенной около соеи братіи монастыря съ поученіемъ приблизительно слѣдующаго содержанія:

„Къ вамъ, братіе св. обители сей, мое слово. Привѣтствую васъ: да будетъ съ вами миръ и благодать Господа нашего Іисуса Христа! Я самъ монахъ и люблю монашество; люблю я св. обители, люблю и иноковъ, которые подвизаются въ монастыряхъ. Монастыри даютъ много пищи и для ума и для сердца; здѣсь много и науки, и благочестія. Монастырь, монашество—это великое и святое христіанское учрежденіе. Монашество—это, такъ сказать, передовой оплотъ христіанства. Оно лучшій рассадникъ и проводникъ въ народъ истиннаго христіанскаго просвѣщенія. Наши монастыри это—первыя наши училища, а затѣмъ сокровищницы подвиговъ и наученія истинно-христіанской высоко-нравственной жизни. Но столь высокое значеніе и душевная польза монашества должны побуждать васъ, возлюбленные, быть всегда достойными своего званія. И это въ особенности необходимо для монашествующихъ тѣхъ обителей, которыя находятся среди мірянъ, въ большихъ городахъ.

Для братіи такихъ монастырей много можетъ быть соблазновъ, мірскихъ искушеній, а потому инокамъ такихъ монастырей нужно быть особенно осторожными, чтобы не впасть въ искушеніе. А гдѣ представляется больше соблазновъ для монашествующей братіи, тамъ должны быть предъявляемы и болѣе строгія требованія къ жизни и поведенію иноковъ. Я слышалъ уже отъ своего помощника по управленію дарованною мнѣ паствою, Преосвященнаго Стефана, что жители Харькова любятъ посѣщать сей храмъ св. обители, и радуюсь этому. Но почему храмъ сей охотно посѣщается православными: потому ли только, что въ этомъ храмѣ находится чудотворный образъ Божіей Матери или же еще потому, что вы привлекаете ихъ своею строгою монастырскою жизнью, истовымъ совершеніемъ церковныхъ службъ и выполненіемъ церковнаго устава? Вы должны знать, что вашъ храмъ посѣщаютъ православные жители всѣхъ городскихъ приходовъ и въ своемъ горѣ и въ своихъ радостяхъ; къ вамъ они обращаются съ просьбою помолиться объ упокоеніи своихъ усопшихъ присныхъ, васъ они просятъ молиться о ниспосланіи живымъ здравія и спасенія, васъ же просятъ и благодарить вмѣстѣ съ ними Господа за ниспосланныя великія блага и богатая милости. Они знаютъ, что въ монастырскихъ храмахъ совершаются всѣ церковныя службы истово, безъ пропусковъ и съ полнымъ соблюденіемъ церковнаго устава. А потому вы всегда должны съ полною охотою и любовью совершать божественныя службы, служить примѣромъ для мірянъ высшей христіанской жизни и стоять на высотѣ своего иноческаго служенія. Особенно вы, молодые, должны строго слѣдить за собою, не пристращаться къ мірскимъ выгодамъ и вслѣдствіе этого не переходить ради матеріальныхъ выгодъ изъ монастыря въ монастырь, но строго соблюдать требованія монастырскаго устава, терпѣливо переносить возлагаемыя на васъ послушанія и постепенно готовить себя къ достойному принятію ангельскаго чина. И если каждый изъ васъ, братіе, будетъ добросовѣстно и съ усердіемъ выполнять свои обязанности, безлѣностно трудиться не только для спасенія своей души, но и для спасенія тѣхъ,

кто обращается къ вамъ, то вы найдете во мнѣ не только вашего начальника, но и брата и друга.

Да подкрѣпитъ же Господь ваши силы и да будетъ на васъ благословеніе Господне!“

Послѣ этого Владыка началъ благословлять, вообще всѣхъ присутствовавшихъ въ храмѣ. Затѣмъ въ предшествіи братіи, пѣвшей тропарь покрову Пресвятой Богородицы, онъ прослѣдовалъ внутреннимъ ходомъ въ нижній храмъ, гдѣ поклонился могиламъ святителей Мелетія и Амврасія, а потомъ—въ свои архіерейскіе покои. Здѣсь, при входѣ, Его Высокопреосвященству были поднесены архимандритомъ Іосифомъ хлѣбъ соль отъ братіи монастыря.

На другой день, 16 марта, происходило первое служеніе Высокопреосвященнаго Арсенія въ кафедральномъ соборѣ. Въ совершеніи божественной литургіи Владыкѣ сослужили Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій; архимандриты: Вассіанъ, настоятель Святогорскаго монастыря, Алипій, настоятель Ахтырскаго монастыря, Іовъ, настоятель Ряснянскаго монастыря, Іосифъ, эконо́мъ архіерейскаго дома; ректоръ Харьковской духовной семинаріи, прот. І. П. Знаменскій; кафедральный прот. С. П. Любидскій; благочинный городскихъ церквей, прот. П. Т. Полтавцевъ; членъ Харьковск. дух. консисторіи, священ. Гончаревскій; ключарь Кае. собора, священ. Г. М. Виноградовъ и чередной соборный священникъ Л. И. Твердохлѣбовъ. Въ храмѣ, переполненномъ молящимися, между прочимъ, находились и управляющій губерніей ст. сов. С. Н. Гербель, попечитель учебнаго округа тайн. сов. М. М. Алексѣенко, городской голова д. с. с. А. К. Погорѣлко, губернский предводитель дворянства С. Н. Курчениновъ, купеческій староста, пот. поч. гражд. И. К. Велитченко, директора учебныхъ заведеній г. Харькова, полиціймейстеръ И. К. Безсоновъ и др. представители разныхъ вѣдомствъ и обществъ. Въ концѣ литургіи Высокопреосвященный Арсеній обратился къ молящимся съ словомъ, проникнутымъ искренностію и отеческою любовію. Въ этомъ словѣ онъ подробно и обстоятельно изложилъ значеніе поста въ дѣлѣ нашего нравственнаго усовершенствованія и спасенія и призывалъ своихъ пасомыхъ строго

соблюдать посты и проводить ихъ по христіански, соединяя съ подвигами поста подвиги благочестія и покаянія. Слово Высокопреосвященнаго произвело глубокое впечатлѣніе на слушателей ¹⁾. Затѣмъ, по окончаніи литургіи, Владыка, облачившись въ мантию, долго благословлялъ народъ и наконецъ отбылъ въ свои архіерейскіе покои.

17-го Марта, по соизволенію Его Высокопреосвященства, представлялись ему въ архіерейскихъ покояхъ: настоятели и игумены монастырей Харьковской епархіи, городское духовенство, семинарская корпорація, педагогическій и служебный персоналъ мужского духовнаго и женскаго епархіальнаго училищъ, служащіе въ консисторіи и другія официальные лица. Принявъ почетные рапорты, Высокопреосвященный удостоилъ представлявшихся *живымъ* словомъ, въ которомъ призывалъ всѣхъ достойно нести возложенныя на нихъ обязанности, блюсти законы, уставы и обряды, заботиться, по мѣрѣ силъ, о возростаніи въ епархіи *духа церковности* и общалъ во всѣхъ благопотребныхъ случаяхъ съ полною готовностію дѣлать все, что должно служить на пользу Церкви, общества и въ частности своихъ новыхъ пасомыхъ. Послѣ этого Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій, ректоръ семинаріи прот. І. П. Знаменскій, профессоръ прот. Т. Ив. Буткевичъ, благочинный городскихъ церквей прот. П. Т. Полтавцевъ, каедр. прот. С. П. Любичскій и смотритель духовнаго училища ст. сов. А. А. Снегиревъ представляли Его Высокопреосвященству присутствовавшихъ. Благословляя каждого изъ представлявшихся, Владыка ко многимъ изъ нихъ обращался съ милостивымъ словомъ. Приѣмъ окончился въ первомъ часу дня, послѣ чего Его Высокопреосвященство прослѣдовало во внутренніе покои.

Леонидъ Батрецовъ.

¹⁾ Слово это въ полномъ видѣ напечатано въ началѣ этой книжки журнала.

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

(Продолженіе *).

Попытавшись принизить значеніе Личности Иисуса Христа, изобразить Его простымъ человѣкомъ, откровенно заявивъ, что Евангеліе не содержитъ въ себѣ вполне новаго религіозно-нравственнаго ученія, Гарнакъ, разумѣется, добровольно и сознательно поставилъ себя въ необходимость указать сущность евангельскаго благовѣстія въ этомъ „не новомъ“ ученіи. Уже методологическія соображенія проф. Гарнака давали намъ серьезное основаніе предвидѣть, что, по его изслѣдованію, „вѣчная“ сущность христіанства окажется подобной сущности всякой другой религіи. Теперь наше предвидѣніе находитъ себѣ новую опору. Говоря, что Иисусъ Христосъ не создалъ новой религіи, а только очистилъ основу монотеистической вѣры, проф. Гарнакъ явно предуказываетъ, что сущность христіанскаго благовѣстія „не нова“, одинакова съ „вѣчной“ сущностью другихъ религій. Эти гаданія скоро получаютъ повѣрку, а теперь обратимся къ изложенію Гарнакомъ евангельскаго ученія.

Въ своей исторіи догматовъ проф. Гарнакъ сконцентрировалъ содержаніе Евангелія около трехъ идей: Богогосподства (Gottesherrschaft), вѣщей праведности и отпущенія грѣховъ¹⁾. Идея Бога—Отца и безконечной сущности человѣческой души еще не стояла на ряду съ этими идеями, какъ теперь мы ви-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 5.

¹⁾ В. I. S. 54.

димъ въ „Сущности христіанства“. Попытка выразить Евангельское благовѣстіе, какъ проповѣдь о царствѣ Божіемъ, о Богѣ—Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души и о-
 вященной праведности или о любви, сама по себѣ, безспорно, разумна и выполнима. Обзоръ евангельскаго ученія не съ одной изъ этихъ точекъ зрѣнія, а со всѣхъ трехъ, интересенъ еще тѣмъ, что даетъ всестороннее освѣщеніе предмета, сообщаетъ ему особую отчетливость. Но такая попытка теряетъ половину своего значенія, если она игнорируетъ Личность Основателя Царства, Сына Божія, пострадавшаго за міръ по любви къ людямъ. Вѣдь, Царство Божіе есть Царство Христово, Богъ—Отецъ, прежде всего, Господа Иисуса, полнота любви открылась въ Боговоплощеніи. Въ Богосознаніи, какъ въ единомъ центрѣ, сходятся всѣ три основныя идеи Евангелія, и оттуда объясняются. Гарнакъ, разумѣется, знать не хочетъ о Богочеловѣчествѣ, Богосознаніи Иисуса, и намъ желательно вкратцѣ отмѣтить, какія темныя пятна ложатся отъ этого на его изложеніе евангельскаго ученія.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что при гарнаковскомъ взглядѣ на Лицо Иисуса Христа, представляется совершенно непонятнымъ и фантастичнымъ Его ученіе о премірной сторонѣ царства Божія и о днѣ, въ который Онъ будетъ судить вселенную. Проф. Гарнакъ признаетъ это ученіе въ его подлинномъ смыслѣ ученіемъ Христа и никакъ не перетолковываетъ его, чѣмъ выгодно отличается отъ Гаупта, В. Вейсса, Бейшлага и др. Понятно, что это ученіе Спасителя должно казаться вашему ученому сумасбродной фантазіей, не имѣющей основы въ Лицѣ Иисуса. Эту мысль онъ высказываетъ въ деликатной формѣ, когда говоритъ, что Христосъ *раздѣлялъ* такое ученіе о царствѣ съ своими современниками и что оно не имѣетъ существеннаго значенія въ Его проповѣди. Странныя соображенія! Вѣдь, Иисусъ Христосъ *Себя* признавалъ Началоположителемъ премірнаго Царства Божія, *Себя* считалъ Главою и Судіею въ этомъ царствѣ. Кто же еще изъ его современниковъ придавалъ *себѣ* такое значеніе? Разумѣется,—никто; и предъ Гарнакомъ во всей силѣ остается неразрѣшимый вопросъ о томъ, какъ Христосъ могъ усвоить Себѣ Божеское достоин-

ство. Допустимъ, что Христосъ со своими современниками раздѣлялъ идеи премірнаго царства и суднаго дня. Однако, если Онъ раздѣлялъ ихъ, то, значитъ, считалъ ихъ истинными; следовательно, онѣ составляютъ часть Его благовѣстія. Насколько эти идеи важны въ проповѣди Спасителя, можно видѣть изъ того, что онѣ проникаютъ собою всѣ синоптическія евангелія, въ коихъ эти идеи упоминаются едва не на каждой страницѣ ¹⁾. Отсюда, обязанность историка признавать идеи премірнаго царства Божія и дня, въ который *Христосъ* будетъ судить вселенную, подлинно евангельскими и указать связь ихъ съ верномъ благовѣстія. Сущность послѣдняго должна объяснить и эти идеи. Какъ мы уже говорили, онѣ объяснимы только изъ Богосознанія Спасителя. Гарнакъ не хочетъ признать этого единственно возможнаго объясненія, не хочетъ знать Богочеловѣка въ Евангеліи, и потому произвольно вычеркиваетъ изъ Евангелія очень важныя мысли. Вслѣдствіе этого у него искажается и ученіе Христа о Царствѣ Божіемъ, какъ Своемъ, Христовомъ царствѣ. Единственную сущность этого ученія проф. Гарнакъ находитъ въ идеѣ внутренняго Царства Божія въ сердцахъ христіанъ, даруемаго Богомъ. Всякій, кто читалъ евангелія, скажетъ здѣсь, что нашъ ученый указываетъ только одну сторону евангельскаго Царства Божія, изъ которой совсѣмъ не объясняется другая его сторона. И странно слышать отъ знаменитаго богослова, что въ Христовыхъ притчахъ исключительно говорится о царствѣ Божіемъ въ его смыслѣ, будто тамъ не упоминается ни о престолахъ, ни объ ангелахъ, ни о діаволахъ, а идетъ рѣчь только о Богѣ и душѣ, о душѣ и ея Богѣ. Каждый школьникъ можетъ указать почтенному профессору на притчи о плевезахъ и о неводѣ, въ которыхъ говорится именно о томъ, что ему не нравится ²⁾. Желаніе найти „вѣчную“ сущность евангельскаго благовѣстія, ложный взглядъ на Основателя христіанства, явно сказывается здѣсь въ искаженіи Христовой проповѣди.

¹⁾ Мѣ. III, 12; VIII, 11—12; X, 15; XI, 22, 24; XII, 36; XIII, 24—30; 36—43, 49—50; XVI, 27—28; XIX, 28; XXIV. XXV.

²⁾ Мѣ. XIII, 24—30, 47—50.

Все это кладетъ темныя полосы и на два другихъ цикла евангельскихъ мыслей, сгруппированныхъ Гарнакомъ около идей Бога—Отца и безконечной цѣнности человѣческой души и вѣщей праведности или любви. Богосыновство всѣхъ людей оказывается совершенно непонятнымъ. До Христа люди не были сынами Бога, а Онъ учитъ, что теперь они стали таковыми. Почему? Непонятно, потому что для Гарнака не существуетъ Того, Кто будучи истиннымъ человѣкомъ и истиннымъ Богомъ, усыновилъ людей Богу. Сыновство всѣхъ людей Богу является у Гарнака по существу одинаковымъ съ Богосыновствомъ Спасителя, отличаясь отъ него только по степени. Изъ евангельской проповѣди о любви Гарнакъ вычеркиваетъ требованіе Господа Иисуса беззавѣтной любви къ Нему Самому. Отъ этого евангельская любовь подъ перомъ нашего ученаго теряетъ свой истинно-христіанскій характеръ. Христіанская любовь осуществляетъ смыслъ словъ Богочеловѣка: „кто любитъ своего отца или мать болѣе, нежели *Меня*, не достоинъ *Меня*“¹⁾. Гарнакъ не внимателенъ къ словамъ самого Основателя христіанства, когда они говорятъ противъ его желанія вытѣснить изъ Евангелія Личность Сына Божія. Послѣ этого нельзя ожидать, чтобы проф. Гарнакъ указалъ намъ сущность *всего* Евангелія Христова, такъ какъ онъ не во *всехъ* Евангеліи ищетъ ее.

Мы не будемъ входить во всесторонній разборъ очерковъ Гарнака, въ которыхъ онъ излагаетъ содержаніе евангельскаго благовѣстія. Тѣмъ болѣе не затронемъ мы его мыслей объ отношеніи христіанства къ различнымъ вопросамъ лично—общественной жизни. Несомнѣнно, что эти очерки и мысли, по исключенію изъ нихъ всего тенденціознаго и протестантскаго, очень интересны и цѣнны. При своей краткости, они замѣчательно содержательны, и дарятъ читателя продуктами тонкаго анализа и отчетливаго наблюденія. Въ умѣнѣ указывать наиважнѣйшее сказывается опытный хозяинъ науки. Между прочимъ, надобно признать вѣрной одну изъ основныхъ мыслей нашего ученаго,—мысль о томъ, что Евангеліе даетъ

¹⁾ Мѡ. X, 37.

универсальный принцип жизни, стоящій выше всякихъ контрастовъ плоти и духа, слабости и силы, богатства и бѣдности, и всѣмъ управляющій. Съ удовольствіемъ можно также констатировать тотъ общій духъ очерковъ, которымъ признается за Евангеліемъ жизненно-практическое значеніе для всѣхъ временъ и въ частности для XX вѣка. Но насъ лекціи проф. Гарнака интересуютъ въ ихъ отношеніи къ проблемѣ о „сущности“ христіанства.

Въ поискахъ за „вѣчной“ сущностью Христова благовѣстія проф. Гарнакъ рѣшительно устраняетъ оттуда все „временно-историческое“, начиная съ Самого Господа и кончая тѣми идеями Его, которыя, по мнѣнію западнаго ученаго, были обусловлены духомъ эпохи, какъ, напр., идея премірнаго Царства Божія, всемірнаго Суда Христова. Въ этой своей работѣ Гарнакъ доходитъ до сведенія всего Евангелія къ ученію о Богѣ и душѣ, о душѣ и ея Богѣ. Сюда именно онъ приводитъ евангельское ученіе и о царствѣ Божіемъ, и о безконечной цѣнности души, и о вѣщней праведности. Въ словахъ: „Богъ-Отецъ, Провидѣніе, сыновство, безконечная цѣнность души человѣка, выражается все Евангеліе“, говоритъ проф. Гарнакъ (S. 44). „Христіанская религія, варьируетъ онъ ту же мысль, есть нѣчто возвышенное, простое и сводимое къ одному пункту: вѣчная жизнь въ условіяхъ времени, въ силѣ и предъ очами Бога“ (S. 5). Въ этомъ, по мнѣнію нашего ученаго, заключается подлинная сущность евангельскаго благовѣстія. Въ его *Das Christentum und die Geschichte* мы читаемъ: „религія есть отношеніе души къ Богу, и ничего больше (*nichts anderes*). Чтобы человѣкъ находилъ Бога, считалъ Его *своимъ* Богомъ, дышалъ благоговѣніемъ къ Нему, уповалъ на Него, чтобы, по силѣ этого, онъ проводилъ святую и блаженную жизнь, въ этомъ содержаніе и цѣль религіи“ (S. 11). Такова сущность религіи вообще. Кажется, безъ всякихъ доказательствъ ясно, что, по убѣжденію Гарнака, сущность христіанской религіи и всеобщее зерно религіи, какъ его понимаетъ Гарнакъ, вполнѣ совпадаютъ. Подъ этимъ результатомъ своихъ изслѣдованій онъ самъ подписывается, когда говоритъ, что Евангеліе не представляетъ собой какой

нибудь положительной религіи, что „оно есть сама религія“ (S. 41). Ту же мысль онъ выражаетъ еще такъ: „я попытался указать, что такое существенные элементы Евангелія, и эти элементы суть „вѣвременно“ („Zeitlos“ S. 94). Къ сожалѣнію, дѣло, какъ мы знаемъ, происходило обратнымъ путемъ: Гарнакъ задумалъ отыскать „вѣчное“ въ евангельскомъ благовѣстіи и нашелъ его въ томъ, что свойственно вообще религіи, увѣряя себя и другихъ, что въ этомъ заключается зерно специально христіанской религіи. Еслибы почтенный профессоръ съ своимъ замысломъ и своими приѣмами работы приступилъ къ изслѣдованію Корана, то, постепенно вычеркивая изъ него все „временно-историческое“ и конкретное, онъ, безъ сомнѣнія, пришелъ бы къ тому же результату, къ какому его привелъ анализъ евангельскаго благовѣстія. „Вѣчную“ сущность магометанской религіи также можно выразить въ словахъ: „вѣчная жизнь во времени, въ силѣ и предъ очами Бога“. Зерно христіанства, въ представленіи нашего ученаго, не отличается отъ сущности магометанства! Въ этомъ проф. Гарнакъ долженъ видѣть самое сильное опроверженіе всей своей новой работѣ, которая только по недоразумѣнію названа „Сущность христіанства“. По существу своему, она представляетъ отыскиваніе въ христіанствѣ всеобщей сущности религіи. Въ послѣднемъ ея результатѣ отъ Евангелія, лишеннаго всего самобытнаго, индивидуальнаго, остается скудный зародышъ естественной религіи, неимѣющій право носить имя Христова. Нечего и говорить, что изъ *такой* сущности христіанской религіи невозможно объяснить важныя идеи ея, напр., эсхатологическія, ея требованіе религіознаго отношенія ко Христу и проч. Разумѣется, христіанство, какъ религія, включаетъ въ себѣ и то, что свойственно всѣмъ религіямъ. Но въ немъ, какъ и въ каждой положительной религіи, универсальная сущность религій является осложненной специально христіанскими элементами и въ своеобразной, конкретной формѣ. Если упустить изъ виду специфическія особенности христіанской вѣры, то утерается ея отличіе отъ существеннаго и всеобщаго содержанія другихъ религій. Поэтому, въ попыткѣ указать сущность Евангелія должна быть дана его

существенная особенность, которая дѣлаетъ христіанство христіанствомъ и опредѣляетъ собою все его содержаніе. При желаніи, въ зернѣ Христовой вѣры можно указать и универсальную сущность религіи и опредѣлить взаимоотношенія этихъ двухъ сущностей. Гарнакъ прошелъ мимо христіанскаго въ христіанствѣ и не далъ того, что долженъ бы дать.

„Чисто историческое“ изслѣдованіе проф. Гарнака о сущности христіанства страдаетъ крупными недостатками. Надъ историко-логическимъ обзорѣемъ предмета здѣсь доминируетъ философско-субъективный замыселъ отыскать „вѣчное, непреодолимое“ въ содержаніи Христова благовѣстія. Безъ достаточныхъ основаній вычеркивается изъ Евангелія требованіе религіознаго отношенія къ Господу Іисусу и ложно понимается Его Богосознаніе и природа. вмѣстѣ съ этимъ устраняется изъ христіанской религіи подлинно существенное содержаніе ея, и поиски за верномъ благовѣстія окончательно направляются на ложный путь. Оторванное отъ своего источника, евангельское благовѣстіе во многомъ становится непонятнымъ, необъяснимымъ. Это необъяснимое произвольно признается безцѣннымъ, не имѣющимъ значенія въ Евангеліи, и вмѣстѣ съ „временно-историческимъ“ устраняется изъ него. Такъ, на мѣсто всего исторически извѣстнаго Евангелія Христа выступаетъ излюбленная авторомъ часть его—евангеліе проф. Гарнака. Сущностью этого новаго Евангелія названо то, что, по возрѣніямъ его автора, составляетъ сущность религіи вообще. И такимъ образомъ, вмѣсто зерна историческаго христіанства предъ нами оказывается „естественная религія“ одного изъ представителей раціоналистическаго богословія. Какъ же послѣ этого, не согласиться съ G. Lasson'омъ, когда онъ называетъ Das Wesen des Christentums Гарнака Das Unwesen des Psuedo-christentums!

Истинный характеръ вопроса о сущности христіанства историко-логическій. Религіозное отношеніе къ Воплотившемуся Сыну Бога живаго—сущность христіанства. Все исторически извѣстное Евангеліе объясняется и выводится изъ факта Богочеловѣчества, Богосознанія Господа Іисуса. Христіанская религія, говоритъ Гарнакъ, есть вѣчная жизнь во

времени, въ силѣ и предъ очами Бога. Христіанская религія скажемъ мы, есть вѣчная жизнь во Христѣ, Единородномъ Сынѣ Божіемъ.

Заключительными сужденіями объ анализѣ евангельскаго благовѣстія, данномъ проф. Гарнакомъ, будутъ критическія замѣтки по поводу двухъ послѣднихъ вопросовъ, связанныхъ у него съ изложеніемъ содержанія Христовой вѣры.

Нашъ ученый на всемъ протяженіи своей работы изгонялъ Христа изъ Евангелія, и потому на вопросъ: занимаетъ ли Иисусъ какое нибудь мѣсто въ Своемъ благовѣстіи, онъ можетъ дать лишь отрицательный отвѣтъ: „не Сынъ, но одинъ только Отецъ имѣетъ мѣсто въ Евангеліи, какъ его возвѣстилъ Иисусъ“. Попытка вытѣснить Спасителя изъ Его благовѣстія признана нами тщетной, и найдены основанія, по которымъ этотъ отвѣтъ долженъ быть замѣненъ утвержденіемъ: „Сынъ— въ Евангеліи, и все Евангеліе—въ Сынѣ“. Онъ— Богъ для своихъ послѣдователей, и они въ Немъ видятъ живой образъ Отца Небеснаго. „Видѣвшій Меня видѣлъ Отца“ ¹⁾— говорилъ Христосъ. Заслуживаютъ вниманія слѣдующія строки нашего ученаго: „въ исповѣданіи Иисуса Мессіей для каждого вѣрующаго іудея дана была *тѣснѣйшая* связь благовѣстія Иисуса съ Его личностью: въ дѣятельности Мессіи Самъ Богъ явился своему народу; Мессіи, творящему дѣло Божіе и возсѣдающему одесную Бога на облакахъ небесныхъ, подобаешь божеское поклоненіе (Anbetung). Но какъ Самъ Иисусъ поставилъ Себя въ отношеніи къ своему Евангелію; занимаетъ-ли Онъ въ немъ какое-нибудь мѣсто“? (S. 90). Да вѣдь, Иисусъ Христосъ Самъ исповѣдывалъ Себя Мессіей, какъ это признаетъ и Гарнакъ; значитъ, Самъ Онъ установилъ „тѣснѣйшую связь“ Своего ученія съ Своею личностью; значитъ, Самъ Онъ считалъ Себя достойнымъ божескаго почитанія, Самъ сдѣлалъ Себя предметомъ религіозныхъ отношеній со стороны своихъ послѣдователей. Ничего не можетъ быть яснѣе этого, и Гарнакъ не правъ, когда говоритъ, что Иисусъ входитъ въ Евангеліе не какъ его составная часть, а только—какъ „личное

¹⁾ Іоанн. XIV. 9.

осуществленіе и сила Евангелія“ (S. 91). Что касается его указанія на приточнаго мытаря и на вдову съ лептой, получившихъ оправданіе безъ знанія христологіи, то надо замѣтить, что примѣръ изъ притчи не можетъ здѣсь имѣть никакого значенія. Желая показать слушателямъ силу смиренія и покаянія, Иисусъ Христосъ взялъ примѣръ для этой *спеціальной* цѣли изъ *извѣстной* имъ жизни. Ему не было никакой нужды говорить о христологіи, и потому Онъ не говорилъ о ней. Но это не значитъ, что она не нужна для спасенія. Попріемамъ экзегетики проф. Гарнака можно доказывать, что для спасенія нѣтъ нужды въ благочестіи, такъ какъ приточный Лазарь спасся, хотя Евангеліе не говоритъ о святости его жизни. О вдовѣ же съ лептой достаточно сказать, что Господь не далъ никакого намека на то, спаслась она или нѣтъ, и Гарнакъ привелъ этотъ примѣръ по какому-то недоразумѣнію ¹⁾.

Послѣдній вопросъ,—вопросъ объ „исповѣданіи вѣры“, стоитъ у Гарнака въ связи съ тѣмъ моднымъ направленіемъ нѣмецкаго богословія, представителемъ котораго онъ является. Сводя религію къ „религіозному переживанію“, къ явленіямъ чувства и воли, видя въ ней измѣнчивый процессъ жизни, эта богословская школа не придаетъ значенія религіозному „ученію“ и отрицаетъ догматъ. По ея воззрѣніямъ, догма возникла въ христіанствѣ въ позднѣйшія времена подъ вліяніемъ язычества.

Евангеліе, говоритъ Гарнакъ, не есть какое нибудь теоретическое ученіе; оно является ученіемъ лишь постольку, поскольку учить о реальности Бога Отца. И затѣмъ самъ же перечисляетъ евангельскія идеи о вѣчной жизни, о цѣнности человеческой души, о смиреніи, милосердіи, о суетѣ земныхъ благъ. *Въ этихъ идеяхъ заключается цѣлое міросозерцаніе*; хотя правда, что Евангеліе не есть *только* ученіе. И исповѣдывать Евангеліе, дѣйствительно, значитъ не только знать извѣстныя религіозныя истины, а и осуществлять ихъ въ жизни ²⁾. Но Господь Иисусъ заповѣдуетъ исповѣдывать Его Самого:

¹⁾ W. Walther. L. 108 ff.

²⁾ Мѡ. VII, 21.

„кто исповѣдаетъ Меня предъ людьми, того исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“ (Мѡ. X. 32). Что это значитъ? Проф. Гарнакъ говоритъ, что здѣсь разумѣется послѣдованіе за Христомъ, подражаніе Ему въ настроеніи и дѣятельности. Это, безспорно, входитъ въ исповѣданіе Христа, но въ него входитъ также истинная вѣра во Іисуса, какъ Единороднаго Сына Божія. Огвѣтъ Спасителя на исповѣданіе ап. Петра не долженъ оставлять сомнѣнія въ истинномъ смыслѣ христіанскаго исповѣданія. Спасителемъ требовалось именно „христологическое“ исповѣданіе, противъ котораго возстаеъ Гарнакъ. Евангеліе есть жизнь во Христѣ. Въ какого Христа вѣришь, такого и воспринимаешь въ себя, такимъ и живешь. Истинная жизнь неразрывно связана съ истинной вѣрой во Христа, Сына Бога живаго. Самъ Гарнакъ признаетъ практическое значеніе христологическихъ убѣжденій, когда говоритъ, что ученіе ап. Павла о Христѣ, какъ Совершителѣ искупленія и спасенія, заключало въ себѣ соблазнъ для христіанъ, полагаясь на совершенное спасеніе, не радѣтъ о святости жизни (S. 115). Значить, истинная христологія должна благотворно вліять на жизнь христіанъ. Въ виду этого, даже по суду человѣка, придающаго цѣнность только практической сторонѣ религіи, должна быть признана необходимость истинныхъ христологическихъ убѣжденій. И они, дѣйствительно, необходимы для спасенія, какъ это видно уже изъ приведенныхъ словъ Спасителя и слѣдующихъ за ними: „и кто отречется отъ Меня предъ людьми: отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“ (ст. 33). Но божественная, обязательная и спасительная истина и есть то, что называется догматомъ. Съ субъективно-человѣческой стороны, она представляетъ собой выраженіе религіознаго сознанія всего общества послѣдователей Христа, просвѣщающаго это сознаніе Духомъ Божіимъ. Первый догматъ явно былъ высказанъ ап. Петромъ въ исповѣданіи Іисуса Сыномъ Бога живаго, открытомъ ему „не плотью и кровью, но Отцемъ, сущимъ на небесахъ“. На немъ основана Церковь. Какъ извѣстно, апостолы вполне ясно говорили о своей безусловной необходимости и неизмѣняемости догмы. Ап. Іоаннъ пишетъ въ своемъ первомъ

послани: „кто лжець, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Иисусъ есть Христосъ? Это—антихристъ, отвергающійся Отца и Сына. Всякій духъ, который не исповѣдуетъ Иисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста“ ¹⁾. Ап. Павелъ какъ бы дѣлаетъ практическій выводъ изъ словъ Іоанна: „Но если бы даже мы, или Ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ, *да будетъ имавема*“ ²⁾. Начало христіанской догмы въ христіанствѣ.

Что касается вообще отрицательнаго отношенія къ религіозному „ученію“, къ теоретической сторонѣ религіи, то оно представляетъ собой слишкомъ далеко зашедшій протестъ противъ „мертвой“ вѣры, противъ механическаго усвоенія и повторенія религіозныхъ истинъ. Какъ протестъ, оно имѣетъ смыслъ и оправданіе; но съ научной точки зрѣнія такое отношеніе къ „ученію“ представляется ошибочнымъ. Значеніе и силу теоретическихъ истинъ всякій можетъ наблюдать и въ жизни отдѣльныхъ людей и въ жизни обществъ. Напр., идея оправданія вѣрою имѣла огромное значеніе и въ жизни Лютера, и всего германскаго народа. И это понятно въ виду той психологической истины, что жизнь человѣческой души представляетъ собой цѣльный процессъ, въ которомъ и умъ, и сердце, и воля постоянно дѣйствуютъ другъ на друга. Чувство и воля не изолированы отъ умственной дѣятельности. Болѣе того, въ послѣднее время вполне установленъ тотъ фактъ, что каждая идея заключаетъ въ себѣ тенденцію осуществиться, проявиться въ дѣятельности. Разработка вопроса объ идеяхъ—силахъ (*idées—forces* Фуллье, Карпентеръ) дѣлаетъ въ настоящее время невозможнымъ игнорированіе теоретической стороны религіи. И если оно, всетаки, существуетъ, то по разнымъ постороннимъ причинамъ, между прочимъ, и потому, что религіозныя идеи представляютъ собой для модныхъ богослововъ нѣчто „парадоксальное“, невѣроятное. Часто думаютъ, что пренебреженіе къ религіозному ученію зависитъ отъ силы живой, дѣйственной вѣры. Это—неправда: оно зависитъ отъ односторонности вѣры, или отъ ея слабости.

¹⁾ II, 22; IV, 3.

²⁾ Гал. I, 8.

Повторяемъ: попытка проф. Гарнака скрыть Спасителя въ Его собственномъ Евангеліи безуспѣшна. Сынъ Бога живаго стоитъ въ срединѣ и впереди Своего благовѣстія. Евангеліе есть жизнь во Христѣ, Сынъ Божіемъ.

Съ этимъ приобрѣтеніемъ, съ этимъ „зерномъ“ Христой вѣры, мы вступаемъ вслѣдъ за проф. Гарнакомъ въ общество первыхъ учениковъ и послѣдователей Спасителя, въ вѣкъ апостольскій.

4. Принесенная Господомъ Іисусомъ новая вѣра и новая жизнь неизбежно должна была отлиться въ новую социальную форму ¹⁾. Для всего живого и живущаго форма имѣетъ очень важное значеніе, и надо было ожидать, что Спаситель Самъ дастъ своимъ послѣдователямъ основы новой организаціи. Дѣйствительно, въ извѣстномъ отвѣтѣ ап. Петру, исповѣдавшему Сына Божія, Господь обѣщалъ Самъ создать Церковь Свою. И, конечно, исполнилъ это обѣщаніе, когда Себя называлъ Главою новаго союза людей, новаго царства, далъ апостоламъ достоинство учителей и власть „вязать и разрѣшать“ совѣсть людей, ниспослалъ Церкви Духа Святаго и обѣщалъ пребывать въ ней вѣчно ²⁾. Проф. Гарнакъ признаетъ фактъ возникновенія на порогѣ апостольскаго вѣка христіанскаго-религіознаго союза, Церкви; но онъ отрицаетъ ея происхожденіе отъ Христа. Въ своихъ лекціяхъ онъ высказываетъ это отрицаніе совершенно голословно ³⁾. Свое утвержденіе о Церкви мы, конечно, также не считаемъ здѣсь обоснованнымъ; но всякій, желающій убѣдиться въ его истинности, приобрѣтетъ такое убѣжденіе, если обратится къ спеціальнымъ работамъ по этому вопросу, а также къ I гл. сочиненія А. Ѳ. Гусева „О сущности религіозно-нравственнаго ученія Л. Н. Толстого“ и къ главѣ о Церкви сочиненія В. С. Соловьева „Духовныя основы жизни“ (СПБ. 1897) ⁴⁾. Мы же перейдемъ

¹⁾ Самъ Гарнакъ говоритъ: „никакое религіозное движеніе не можетъ оставаться безтѣлеснымъ. Оно должно выработать формы для общественной жизни и общественного богослуженія“. S. 113—114.

²⁾ Лук. XXIII, 2, 3, Іоан. XVIII, 36, X. 11, 14, 16. Лук. X. 16, VI. 12—13. Мѡ. XVIII, 18. Іоан. XV. Дѣян. 2. 1—4. Мѡ. XXVIII, 20.

³⁾ Такъ же и въ Dogmengeschichte. B. 1. 61.

⁴⁾ Мы указали на эти сочиненія поэтому, что здѣсь научно раскрывается весьма важная сторона темъ: нравственно-психологическія основы Церкви.

къ оцѣнкѣ мыслей проф. Гарнака о сущности Христовой вѣры въ сознаніи первобытной Церкви.

Иисусъ Христосъ—Господь: такова эта сущность. Непосредственные ученики Спасителя считали Его ожившимъ, прославляли, какъ возсѣдшаго одесную Отца, какъ побѣдителя смерти, какъ владыку жизни, какъ силу новаго бытія, какъ путь, истину и жизнь. Очевидцы Иисуса, съ Которымъ они жили, пили и ѣли, Котораго они знали человѣкомъ, провозглашаютъ Его не только великимъ пророкомъ, но и божественнымъ вождемъ исторіи, началомъ творенія Божія и внутренней силой новой жизни! Гарнакъ не хочетъ сказать кратко: апостолы исповѣдали Спасителя воплотившимся Богомъ. Но это видно и изъ его словъ и изъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ апостольскихъ твореній. Ап. Іоаннъ въ первомъ своемъ посланіи пишетъ: „знаемъ также, что Сынъ Божій пришелъ и далъ намъ разумъ, да познаемъ истину и да пребудемъ въ истинѣ, въ Сынѣ Его Иисусѣ Христѣ, Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная“ (V. 20). Ап. Павелъ исповѣдывалъ: „Отъ нихъ Христосъ по плоти сущій надъ всѣми Богъ, благословенный во вѣки, аминь. И безпресловенно великая естъ благочестія тайна: Богъ явился во плоти“ ¹⁾. Для насъ въ этомъ исповѣданіи апостольской церкви нѣтъ ничего новаго и непонятнаго: зерно Христовой вѣры является здѣсь въ чистомъ и точномъ видѣ. Какъ Самъ Господь училъ о Себѣ, какъ единосущномъ Отцу, такъ содержали и проповѣдывали эту истину Его ученики. Въ Евангеліи Христа она занимала срединное мѣсто; такое же мѣсто она занимаетъ и въ Евангеліи апостоловъ. Но для Гарнака, отрицающаго свидѣтельство Иисуса о Своей Божеской природѣ, вѣра апостоловъ въ Господа Иисуса представляетъ мудреную загадку.

Корни этой вѣры нашъ историкъ находитъ въ убѣжденіи апостольской общины, что Иисусъ для нея пожертвовалъ своей жизнью, что Онъ воскресъ и возсѣдаетъ одесную Бога. Здѣсь

¹⁾ Рим. IX. I. Тимое. III. 16. Подобныхъ мѣстъ въ апостольскихъ твореніяхъ много; мы привели только наиважнѣйшія. См. А. Орфано. Въ чемъ истинна вѣра. Стр. 170 и дал.

нельзя не отмѣтить съ удовольствіемъ, что проф. Гарнакъ вѣру въ смерть Христову, какъ въ жертву, и въ Его воскресеніе считаетъ исконной и основной вѣрой христіанской первообщины. Не ап. Павелъ придалъ такое значеніе этой вѣрѣ; наоборотъ, самъ Павелъ принявъ эту вѣру, приобщился къ исповѣданію „самовидцевъ“. Указывая здѣсь источникъ вѣры во Іисуса, какъ Господа, проф. Гарнакъ пытается объяснить возникновеніе этой вѣры.

По его убѣжденію, первые христіане повѣрили въ смерть Христа, какъ въ жертву потому, что эта смерть положила конецъ кровавымъ жертвамъ. Чрезвычайно странное соображеніе! Правда, смерть Іисуса имѣла такое значеніе, но бесспорно и то, что она получила его потому именно, что была сочтена за всемірную, всеобъемлющую жертву. Иначе, не имѣя никакого отношенія къ жертвоприношеніямъ, она, подобно, напр., смерти Сократа, не оказала бы никакого вліянія на это религіозное установленіе. Сначала, вѣра въ Христову смерть—жертву, потомъ—упраздненіе кровавыхъ жертвъ. Первая объясняетъ второе, но не обратно. Давая такое странное объясненіе, проф. Гарнакъ указываетъ одно обстоятельство, которое еще болѣе дѣлаетъ это объясненіе непригоднымъ. Онъ упоминаетъ о томъ, что во времена Іисуса вѣра въ кровавыя жертвы была вообще поколеблена (S. 99). Этотъ фактъ, очевидно, долженъ былъ препятствовать послѣдователямъ Христа повѣрить въ Его кровавую жертву.

Второе соображеніе нашего ученаго, направленное къ объясненію вѣры въ искупительное, „замѣстительное“ (stellvertretend) значеніе Христовой жертвы, также неудовлетворительно. Здѣсь Гарнакъ указываетъ на тотъ фактъ, что всюду въ исторіи страданія праведника, подвиги самоотверженной любви, приносятъ спасеніе людямъ. И люди съ утонченнымъ нравственнымъ чувствомъ, прибавляетъ онъ, воспринимаютъ эти страданія, понесенныя за и для нихъ. Лютеръ, напр., мучился въ монастырѣ не за себя только, но и за насъ. Нѣчто подобное дѣйствительно существуетъ, и мы хранимъ благодарныя воспоминанія о всѣхъ подвижникахъ добра и мучениковъ за правду, оставившихъ намъ доброе наслѣдство. Только при

этомъ мы ясно сознаемъ, что они страдали ради насъ, но не за насъ и не вмѣсто насъ. Эти два понятія необходимо различать. Мать, просияживающая ночи у постели больного ребенка, страдаетъ ради спасенія его отъ смерти, для (für) него. Сынъ, принявшій на себя вину въ преступленіи отца и несущій наказаніе за нее, страдаетъ вмѣсто (an stelle) отца. Мы чувствуемъ, что Іоаннъ Креститель, апп. Петръ, Павелъ, погибли ради насъ, но не вмѣсто, не „за“ насъ. О Христѣ же Его ученики учили, что Онъ пострадалъ и умеръ вмѣсто людей, они вѣрили въ „замѣстительное“ значеніе Его смерти въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. Онъ взялъ на себя вину всего міра и понесъ тѣ страданія, которымъ, по суду Бога и совѣсти, подлежалъ родъ человѣческій. Эту вѣру христіанской первообщины вполне ясно высказывалъ ап. Петръ: „со страхомъ проводите время странствованія вашего. Зная, что не тѣннимъ серебромъ или золотомъ искуплены вы отъ суетной жизни, преданной вамъ отъ отцовъ. Но драгоценною кровію Христа, какъ непорочнаго и чистаго агнца... Христосъ, чтобы привести насъ къ Богу, однажды пострадалъ за грѣхи наши, праведникъ за (ὅτις) неправедныхъ, бывъ умерщвленъ по плоти, но оживъ духомъ“ ¹⁾. Въ полномъ согласіи съ нимъ исповѣдывалъ эту истину св. ап. Павелъ: „Христосъ возлюбилъ насъ и предалъ Себя за (ὅτις) насъ въ приношеніе и жертву Богу, въ благоуханіе пріятное. Онъ преданъ за грѣхи ваши и воскресъ для оправданія нашего“ ²⁾. Спаситель страдалъ и умеръ не только ради, но и вмѣсто насъ ³⁾. Возникновенія такой вѣры изложенное соображеніе проф. Гарнака не можетъ объяснить.

Ему нисколько не помогаетъ и указаніе на неискоренимое убѣжденіе человечества въ томъ, что неправда и грѣхъ требуютъ возмездія, и что вездѣ, гдѣ страдаетъ праведникъ, совершается актъ очищающаго искупленія. Со второй половиной этой мысли нельзя согласиться. Невозможно вѣрить, что страданіе праведника очищаетъ отъ грѣховъ, оправдываетъ

¹⁾ I Петр. 1. 17—19; III, 18.

²⁾ Еф. V, 2. Рим. IV, 25.

³⁾ Еп. Сильвестръ, Догмат. Богословіе. Т. IV, 113, 120, 121 и др.

грѣшныхъ, и человѣчество никогда въ это не вѣрило. Оно сдѣлало исключеніе только ради Господа Иисуса, и это исключеніе требуетъ особаго объясненія. Страданія Іова, Предтечи, первом. Стефана, ап. Павла никогда и никому не казались очищающими насъ отъ грѣховъ.

Если мы, продолжаетъ Гарнакъ, присоединимъ къ сказанному, что Иисусъ Самъ считалъ Свою смерть служеніемъ, совершаемымъ „за многихъ“, и что Онъ особенно торжественнымъ дѣйствіемъ (евхаристія) установилъ для нея постоянное напоминаніе, то мы поймемъ, какъ эта смерть, этотъ позоръ Креста, могъ занять срединное мѣсто въ вѣрованіяхъ первыхъ христіанъ. Съ этого бы и слѣдовало начать почтенному ученому. Дѣйствительно, Самъ Господь училъ о Своей смерти, какъ искупительной жертвѣ за родъ человѣческій. „Сынъ человѣческій, говорилъ Онъ, не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (λύτρον ἀντὶ πολλῶν—Мф. XX, 28). „Я хлѣбъ живой... хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра“ (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς—Іоан. VI, 51). И Самъ же Онъ, какъ справедливо утверждаетъ Гарнакъ, придавалъ существенное значеніе вѣрѣ въ Его искупительную смерть, что особенно ярко выразилось при установленіи Евхаристіи. Значить, вѣра апостоловъ въ смерть Христову, какъ искупительную жертву, имѣла свое основаніе въ благовѣстіи Самого Спасителя, точнѣе — была собственно евангельской, Христовой вѣрой.—Кстати замѣтимъ, что проф. Гарнакъ при изложеніи евангельской проповѣди ни словомъ не обмолвился о „существенно важномъ“ ученіи Христа, о значеніи Его смерти. Это ученіе для него „шелуха“, такъ какъ совѣтъ не объясняется изъ *точной* сущности *Ею* Евангелія. Надо думать, что вѣра у апостоловъ во всеобъемлющую жертву Христову не была слѣпой, основанной на однихъ словахъ ихъ Учителя, но стояла въ связи съ ихъ вѣрой въ него, какъ Сына Божія, какъ въ Господа. Только зная Его Сыномъ Бога живаго, они могли видѣть въ Его смерти жертву *за грѣхи всего міра*. Въ противномъ случаѣ, живая, воодушевленная вѣра апостоловъ въ спасительную силу Голгоэскаго событія не могла бы возник-

нута. Страданія и смерть праведника являются признакомъ его бренности и ведутъ не къ обожествленію его, а къ признанію Его обыкновеннымъ смертнымъ. Страданія и смерть Христа были соблазномъ для іудеевъ и безуміемъ для эллиновъ. Всемирно искупительное значеніе невозможно приписать смерти простого человѣка, хотя бы великаго пророка. Это сознавалъ Самъ Господь. Вотъ почему Онъ сталъ открывать необходимость и значеніе Своихъ страданій и смерти только послѣ того, какъ привелъ своихъ учениковъ къ вѣрѣ въ Него, какъ Сына Бога живаго ¹⁾. Значить, вопреки мнѣнію Гарнака, не вѣра во Христа, какъ Господа, объясняется изъ вѣры въ искупительную смерть Его, а, наоборотъ, вѣра во всемірно-искупительную жертву Христову предполагаетъ исповѣданіе Спасителя Господомъ.

Но, спѣшить прибавить нашъ историкъ, ученики исповѣдывали Иисуса Господомъ не потому только, что Онъ умеръ за грѣхи, а еще потому, что Онъ воскресъ и живетъ. Разумѣется, самъ Гарнакъ, принципиально отрицающій возможность чудеснаго, не вѣритъ въ Воскресеніе Христово, но онъ считаетъ себя обязаннымъ объяснить апостольскую вѣру въ Воскресшаго и высказать свой взглядъ на евангельское повѣствованіе о воскресеніи Иисуса.

Въ первомъ томѣ *Dogmengeschichte* проф. Гарнакъ по отношенію къ воскресенію Христову различаетъ два вопроса—исторіи и вѣры. Первый касается евангельскаго повѣствованія о „пустомъ гробѣ“ (*von dem leeren Grabe*), о явленіяхъ Воскресшаго. Второй сводится къ вопросу о томъ, унизились ли Иисусъ въ смерти, или чрезъ свои страданія перешелъ къ величію, т. е. къ жизни, силѣ и чести ²⁾? Въ лекціяхъ первый вопросъ трактуется подъ терминомъ „пасхальная вѣсть“ (*Osterbotschaft*), второй—подъ названіемъ „пасхальная вѣра“. Какъ и можно было ожидать, тенденціозность проф. Гарнака проявилась здѣсь въ попыткѣ лишить вѣроятія пасхальную вѣсть. Чтобы дискредитировать показаніе мироносицъ и апостоловъ Петра и Іоанна о пустомъ гробѣ, Гарнакъ считаетъ

¹⁾ Мѣ. XVI. 16, 21—22.

²⁾ S 74—75.

достаточнымъ небрежно бросить фразу: гробъ, въ который заглянули нѣкоторыя женщины и ученики... Во-первыхъ, эти свидѣтели не „заглянули“ только въ гробъ, а входили въ него и разсмотрѣли все, что тамъ было, и се „воста“, нѣсть здѣ“ ¹⁾. Во-вторыхъ, если въ глазахъ нашего ученаго „женщина“ не заслуживаетъ довѣрія, то Петръ и Іоаннъ, отправившіеся къ гробу съ цѣлью *проотрѣть* извѣстіе женщинъ, вполне заслуживаютъ его. Если же проф. Гарнакъ, все-таки, не вѣритъ ни тѣмъ, ни другимъ, то лишь потому, что заранѣе рѣшилъ, что повѣствованіе о пустомъ гробѣ носитъ характеръ саги ²⁾. Основанія къ такому рѣшенію остаются для насъ „покрытыми мракомъ неизвѣстности“.

Ученики Спасителя вскорѣ послѣ смерти Его оказались убѣжденными въ томъ, что они видѣли Его. Это Гарнакъ считаетъ прочно установленнымъ фактомъ ³⁾. Послѣдовательность и число явленій Воскресшаго онъ находитъ не вполне опредѣленными; въ пониманіи же образа явленій склоняется къ гипотезѣ видѣній, внутреннихъ явленій. Главное (и очень старое) основаніе въ пользу этой гипотезы онъ видитъ въ XV гл. перваго посланія къ Коринѳянамъ. Здѣсь ап. Павелъ, перечисливъ явленія Воскресшаго, бывшія другимъ апостоламъ, говоритъ: „послѣ всѣхъ явился и мнѣ, какъ нѣкому извергу“ (5—8). Значитъ, Павелъ считалъ бывшее ему явленіе Христа одинаковымъ съ прочими, записанными въ евангеліяхъ. Между тѣмъ, изъ посланія къ Галатамъ видно, что ап. Павлу было „внутреннее“ явленіе Іисуса, какъ онъ самъ о томъ пишетъ: „Богъ.. благоволилъ открыть во мнѣ (ἐν ἐμοί) Сына Своего“ (I. 15—16). Слѣдовательно,—побѣдоносно заключаютъ противники воскресенія, и всѣ остальные явленія Воскресшаго были внутренними, духовными, а не чувственными ⁴⁾. Вся эта аргументація несостоятельна отъ начала до конца. Она опирается на тенденціозное предпочтеніе свидѣтельства ап. Павла повѣствованіямъ синоптиковъ и Іоанна. Нѣтъ никакихъ основаній толковать совершенно ясные еван-

¹⁾ Мрк. XVI. 5. Іоан. XX, 6, 8.

²⁾ Dogmengeschichte. B. I. S. 74.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

гелльскіе рассказы въ свѣтѣ не совсѣмъ понятнаго мѣста изъ посланія Павла. Наоборотъ, темное и сомнительное должно объясняться хорошо извѣстнымъ и яснымъ: свидѣтельство ап. Павла слѣдуетъ разсматривать при помощи евангельскихъ данныхъ, или же, — какъ нѣчто самостоятельное. Но Евангелія безспорно повѣствуютъ о чувственныхъ явленіяхъ Воскресшаго. Этотъ фактъ говоритъ самъ за себя. Такъ какъ ап. Павелъ ставитъ бывшее ему явленіе въ рядъ со всѣми другими, то можно думать, что оно было, подобно остальнымъ, чувственнымъ. Этотъ выводъ болѣе соотвѣтствуетъ научнымъ приѣмамъ экзегетики и критики, чѣмъ обратное заключеніе проф. Гарнака и К°. Впрочемъ, постановка ап. Павломъ бывшаго ему явленія въ одну линію съ другими еще не утверждаетъ съ необходимостью ихъ сходства; но если допустить это сходство, то оно ведетъ къ признанію и явленія Павлу чувственнымъ. Что касается словъ ап. Павла изъ посланія къ Галатамъ, то они, утверждая фактъ внутренняго откровенія ему Сына Божія, нисколько не исключаютъ возможности внѣшняго явленія Христа, сопровождавшаго собою духовное озареніе. „Всякому понятно, говоритъ по этому поводу Е. Гудеръ, что могутъ быть внѣшнія явленія, которыя для тѣхъ, кто на нихъ смотритъ, получаютъ все ихъ значеніе, всю ихъ важность, только чрезъ внутреннее откровеніе, служащее къ полному разъясненію ихъ“ ¹⁾). Самъ ап. Павелъ указываетъ въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ на чувственное созерцаніе Воскресшаго, когда говоритъ: „не апостолъ ли я? Не видѣлъ ли я Іисуса Христа, Господа нашего“ (IX. 1)? И потому онъ считалъ Спасителя *воскресшимъ*, т. е. не духовнымъ только Существомъ, но и тѣлеснымъ, тѣмъ, которое находилось во гробѣ, но съ утонченной плотью ²⁾).

Таковы главныя основанія, которыми проф. Гарнакъ хотѣлъ бы лишить достовѣрности пасхальную вѣсть о Воскресеніи Христа, и такова ихъ несостоятельность. По поводу же гипотезы видѣній позволимъ себѣ привести здѣсь еще нѣсколько

¹⁾ Бесѣда о воскресеніи Іисуса Христа. СПб. 1871. Стр. 23.

²⁾ Рим. VI. 4, VIII. 34, I Кор. XV, 4, 12. I Фесал. IV. 14, 2 Кор. V. 15, 2 Тим. II, 8.

словъ проф. Лютардта: „гробъ былъ пустъ въ воскресеніе утромъ. Какимъ образомъ случилось, что онъ опустѣлъ? И какая мысль должна была прежде всего явиться ученикамъ: что Господь воскресъ, или что тѣло Его взято отсюда? По крайней мѣрѣ, у Маріи Магдалины, о возбужденности которой такъ много говорятъ намъ раціоналисты, явилась только эта вторая трезвая мысль (Іоанн. XX. 13). И если бы даже женщинамъ были видѣнія, то мужчины, эти люди практической жизни, эти рыбаки галилейскіе съ здоровыми чувствами и здоровыми нервами, могли ли они поддаться подобнымъ видѣніямъ? А, наконецъ, тѣ пятьсотъ человѣкъ, на свидѣтельство которыхъ ссылается ап. Павелъ (I Кор. XVI, 6), да и вся христіанская первобытная община, которой ничего не было болѣе чуждо, какъ видѣніе и болѣзненная возбужденность нервной жизни? Однимъ словомъ, такое предположеніе рѣшительно невозможно“ ¹⁾. Приглашеніе проф. Гарнака отказаться на библейскихъ основаніяхъ отъ вѣры въ чувственное чудо воскресенія поражаетъ только своей смѣлостью, такъ какъ Библія стоитъ за это чудо.

Отвергая воскресеніе и дѣйствительныя явленія Воскресшаго, объявляя ихъ явленіями внутреннего озаренія, проф. Гарнакъ приходитъ, очевидно, къ объясненію пасхальной вѣсти изъ пасхальной вѣры. Убѣжденіе въ побѣдѣ Распятаго надъ смертью должно было обусловливать „внутреннія явленія“ Его ученикамъ. Однако, откуда возникла сама эта вѣра? Апостолы объясняютъ ее изъ явленій Воскресшаго. Гарнакъ же склоненъ видѣть ея источникъ въ томъ впечатлѣніи, какое осталось у учениковъ отъ Іисуса и которое увѣряло ихъ, что Учитель сильнѣе самой смерти. Это объясненіе онъ пытается обосновать на Евангеліи, которое будто бы требуетъ вѣры въ Воскресшаго независимо отъ знакомства съ извѣстіемъ о воскресеніи. Въ желаніи приспособить Евангеліе къ своей головѣ нашъ ученый доходитъ здѣсь до такихъ соображеній, которыя могутъ только скомпроментировать его имя ученаго и честнаго нѣмца.

Исторія Θомы, говоритъ онъ, рассказывается исключительно для того, чтобы подчеркнуть обязательность вѣры въ Воскрес-

¹⁾ Апологія, стр. 304.

шаго независимо отъ вѣсти о пустомъ гробѣ. „Блаженны невидѣвшіе и увѣровавшіе“. Разказы учениковъ о пустомъ гробѣ и явленіяхъ Господа Ѳома слышаль, зналь (Іоан. XX, 25), но не вѣрилъ воскресенію потому, что собственными глазами невидѣль Воскресшаго. Иисусъ Христосъ, явившись Ѳомѣ, укорилъ его за то, что онъ пасхальной вѣсти не считаль достаточной для вѣры въ воскресеніе. По смыслу всей этой исторіи, Самъ Господь признаваль пасхальную вѣсть достаточной для вѣры людей въ Его воскресеніе. Здѣсь ничево нѣтъ такого, чего хотѣлось бы проф. Гарнаку. А ему хочется, чтобы его слушатели вмѣсто: блаженны не видѣвшіе, читали: блаженны не слышавшіе и увѣровавшіе. Да, при такомъ чтеніи, исторія Ѳомы требовала бы пасхальной вѣры безъ знакомства съ извѣстіемъ о пустомъ гробѣ и явленіяхъ Воскресшаго. Но, развѣ позволительно такъ искажать евангельскій разказъ?

Второе доказательство, приводимое проф. Гарнакомъ въ пользу той же мысли, еще удивительнѣе. По его разумѣнію, ученики, шедшіе въ Эммаусъ, порицаются за то, что не имѣли вѣры въ воскресеніе, хотя до нихъ еще не дошла пасхальная вѣсть. Раскрываемъ Евангеліе и читаемъ слѣдующія слова этихъ учениковъ, обращенныя къ ихъ Чудному Спутнику: „нѣкоторыя женщины изъ нашихъ изумили насъ: онѣ были рано у гроба и не нашли тѣла Его, а пришедши, сказывали, что онѣ видѣли и явленіе ангеловъ, которые говорили, что Онъ живъ. И пошли нѣкоторые изъ нашихъ ко гробу, и нашли такъ, какъ и женщины говорили; но Его не видѣли“¹⁾. Какъ же знаменитый историкъ рѣшается утверждать, что эммаусскіе путники не знали пасхальной вѣсти? Что это: ошибка небрежности, тенденціозной слѣпоты, или фальшь намѣренной пропаганды? Но вѣдь такая аргументація способна только подорвать довѣріе къ тѣмъ идеямъ, которымъ служить профессоръ! И дѣйствительно, какъ слаба должна быть отрицательная критика, если она въ лицѣ знаменитыхъ своихъ представителей прибѣгаетъ къ совсѣмъ прозрачному крючкотворству.

Смятеніе и уныніе овладѣли сердцемъ учениковъ съ той

¹⁾ Лук. XXIV, 22—24.

минуты, когда ихъ Учитель отдался въ руки враговъ Всѣ Его оставили. Самый смѣлый изъ нихъ отрекся отъ Него три раза. Смерть Иисуса положила конецъ ихъ надеждамъ. Съ нимъ исчезли ихъ лучшія мечты. „А мы надѣялись было, что Онъ есть тотъ, который долженъ избавить Израиля; но совѣмъ тѣмъ уже третій день нынѣ, какъ это произошло“ ¹⁾. Такъ шедшіе въ Эммаусъ ученики выражали овладѣвшее всѣми сомнѣніе и горе. Правда, здѣсь слышится и вѣра во Христа, какъ Мессію, но ея недостаточно было для того, чтобы создать вѣру въ воскресеніе Его. Безъ внѣшнихъ причинъ, безъ того, что Гарнакъ называетъ пасхальной вѣстью, не возникла бы вѣра въ Воскресшаго. Безъ нихъ ученикамъ пришлось бы одной силой чувства и фантазіи создать истину воскресенія Распятаго, что болѣе, чѣмъ невозможно ²⁾. Конечно, и одни факты опустѣнія гроба и явленій едва ли бы породили пасхальную вѣру, если бы въ сердцахъ учениковъ не жилъ образъ Владыки жизни и смерти, Сына Бога живаго, если бы въ ихъ ушахъ еще не звучали предсказанія Учителя о своемъ воскресеніи. По очень понятнымъ причинамъ, проф. Гарнакъ ни словомъ не обмолвился о предсказаніяхъ Спасителя касательно Его воскресенія. Между тѣмъ, этотъ фактъ заслуживаетъ вниманія. Въ немъ нѣтъ ничего страннаго. Разъ Иисусъ Христосъ сознавалъ себя единымъ со Отцомъ, то Онъ необходимо долженъ былъ имѣть увѣренность, что смерть не побѣдитъ Его, что Онъ воскреснетъ. Какъ свидѣлствуютъ *евъ синаптики*, Господь многократно говорилъ своимъ ученикамъ о собственномъ воскресеніи ³⁾. Этотъ фактъ важенъ, какъ доказательство того, что вѣра первыхъ христіанъ въ Воскресшаго была истинно-евангельской вѣрой, вѣрой Христовой. Итакъ, вѣра въ воскресеніе Господа Иисуса возникла изъ двухъ источниковъ: внутреннего и внѣшняго. И въ еван-

¹⁾ Ibid. 21.

²⁾ Ученики мало были склонны къ вѣрѣ въ Воскресшаго, такъ что Ему приходилось доказывать Свое дѣйствительное существованіе и обличать въ невѣріи. См. Назв. соч. проф. А. Θ. Гусева, стр. 250.

³⁾ Мѡ. XII, 40; XVI, 4, 21; XVII, 23; XX, 19. Мар. VIII, 31, IX, 31; X 84. Лук. IX, 22; XVIII, 38. Обзоръ этихъ свидѣтельствъ см. въ назван. соч. А. Орфано. Стр. 238 и дал.

геліяхъ пасхальная вѣра неразрывно связана съ пасхальной вѣстью. Попытка проф. Гарнака на основаніи самихъ же евангелій разорвать эту связь болѣе, чѣмъ безуспѣшна, какъ несостоятельна и его склонность объяснить вѣру въ воскресеніе Христова единственно изъ „той силы, которая исходила изъ Іисуса“ во время Его жизни (S. 102—103) ¹⁾ и которая убѣждала ихъ въ томъ, что Онъ Господь.

Въ этомъ соображеніи проф. Гарнака находитъ себѣ блестящее завершеніе вся та путаница, которую онъ хотѣлъ помѣстить въ содержаніе вѣры апостольской церкви. Нашъ ученый общался объяснить, какъ возникла у учениковъ христовыхъ вѣра въ Іисуса—Господа. Главнымъ объясненіемъ должна была служить ихъ вѣра въ воскресеніе Спасителя. Теперь же оказывается, что сама пасхальная вѣра находитъ себѣ объясненіе въ живомъ воспріятіи учениками Господней силы Іисуса, въ вѣрѣ ихъ въ Іисуса Господа. Получилось безысходное *idem per idem*. Такъ какъ мы видѣли, что основная истина апостольской вѣры не объясняется и изъ признанія всемірно-искупительнаго значенія за смертью Христовой, то приходится сказать, что проф. Гарнакъ *не даетъ никакого объясненія тому, что хотѣлъ объяснить*.

Свидѣтельство Іисуса Христа о Себѣ, какъ едиnorodномъ Сынѣ Божіемъ, Его ученіе объ искупительномъ значеніи Своихъ страданій и смерти, Его предсказанія о Своемъ воскресеніи изъ мертвыхъ, съ одной стороны, а, съ другой—сила Его Личности, жизни и дѣятельности и истина „пасхальнаго благовѣстія“,—все это прекрасно объясняетъ исповѣданіе апостольской Церкви воскресшаго Іисуса Господомъ Богомъ. Все это вмѣстѣ съ тѣмъ неопровержимо говоритъ, что основная истина религіознаго сознанія первыхъ христіанъ есть истина евангельская, Христова.

Когда мы назвали сущностью христіанской вѣры „жизнь во Христѣ, едиnorodномъ Сынѣ Божіемъ“, то мы только подразумевали, что сюда входитъ и исповѣданіе Господа Искупителемъ и Жизнодавцемъ. Гарнакъ при обзорѣ Евангелія не

¹⁾ Ср. Dogmengeschichte. B. 1. S. 76.

касался „дѣла“, совершеннаго Христомъ; молчали объ этомъ и мы. Теперь видимъ, что по несомнѣннымъ евангельскимъ даннымъ, это дѣло заключалось въ принесеніи всемірно-искупительной жертвы и въ воскресеніи—залогъ нашего воскресенія. Такъ это дѣло представлялъ Самъ Спаситель. Поэтому, присоединяя къ нашему опредѣленію зерна евангельскаго благовѣстія и Его ученіе о дѣлѣ, совершенномъ Господомъ Иисусомъ, мы можемъ сказать, что *христіанская религія есть вѣчная жизнь во Христѣ, однородномъ Сынѣ Божіемъ, воскресшемъ Спасителѣ рода человѣческаго. Эта евангельская вѣра есть въ то же время и вѣра апостольская.*

Что касается двухъ другихъ характерныхъ чертъ религіозной жизни христіанской первообщины,—напряженнаго переживанія религіи и святости жизни въ братской любви,—то при описаніи ихъ проф. Гарнакъ кратко и неоригиналенъ. О нихъ можно не говорить; но нельзя не остановиться на мысляхъ проф. Гарнака объ ап. Павлѣ.

К. ГРИГОРЬЕВЪ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1903 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО НА ПАСХУ

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,

Архіепископа Харьковского и Ахтырскаго.

Христосъ воскресъ!... Воистину воскресъ!...

Эти четыре слова такъ сильны и могущественны, такъ дѣйственны и впечатлительны, такъ радостны и вождѣльны, что никакія другія слова съ ними сравняться не могутъ. Нѣтъ и не можетъ быть важнѣе, отраднѣе и утѣшительнѣе того событія, о которомъ возвѣщаютъ эти слова.

Но откуда эти слова? Кто первый произнесъ столь сладостныя и вождѣльныя слова?—Ангелы, сидѣвшіе у гроба воскресшаго Спасителя, первые возвѣстили святымъ женамъ Мироносицамъ о воскресеніи Іисуса Христа, а жены Мироносицы этими словами повѣдали Апостоламъ о воскресеніи Спасителя. Святые Апостолы и святія жены Мироносицы, убѣдившись въ воскресеніи Господа, радостно, возбужденно и торжественно говорили другъ другу: „Христосъ воскресъ“, и взаимно отвѣчали: „воистину Христосъ воскресъ“! Такъ перешли эти радостныя слова отъ Апостоловъ къ первымъ вѣрующимъ во Христа, а отъ нихъ далѣе и далѣе до настоящаго времени и будутъ произноситься до скончанія вѣка, когда всѣ народы непосредственно увидятъ грядущаго на облакахъ воскресшаго Царя Славы.

Св. Церковь эти великія, важныя и радостныя четыре слова положила въ основаніе праздника Воскресенія Христова и во главу славнаго и торжественнаго празднованія великаго и радостнаго событія воскресенія Христова. Ежегодно мы ожидаемъ и съ надеждою готовимся привѣтствовать другъ друга этими отрадными и утѣшительными словами; считаемъ ихъ священнѣйшими; не дерзаемъ произносить ихъ въ какое либо другое время года, а только въ радостные дни праздника Воскресенія Христова. И сколько бываетъ ожиданій и приготовленій къ великому празднику Воскресенія Христова и въ жизни христіанина и въ самой Церкви. Глубокій старецъ, ожидая сего свѣтлаго дня, говоритъ: „хотя бы еще разъ въ жизни сей встрѣтить мнѣ великій праздникъ“; юность и молодость спѣшитъ пріукраситься для него, желая облечься въ новыя и свѣтлыя одежды; зрѣлые люди—мужья и жены, отцы и матери—заботятся о томъ, какъ бы радостнѣе и утѣшительнѣе въ своей семьѣ—съ дѣтьми и съ своими присными—встрѣтить радостный праздникъ Воскресенія Христова.

А когда наступитъ минута, въ которую первый разъ въ этотъ свѣтлый праздникъ произносятся въ Церкви слова: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ*,—какая неизъяснимая радость объемлетъ душу вѣрующаго христіанина! Эта радостная вѣсть о воскресеніи Христа, эти слова сколько источаютъ радостныхъ слезъ изъ очей вѣрующихъ христіанъ, сколько любви и всепрощенія у нихъ при взаимномъ христославіи и лобызаніи другъ друга! Это привѣтствіе исторгаетъ слезы у тѣхъ, которые въ великій праздникъ Воскресенія Христова разлучены бываютъ съ дорогими и близкими людьми, и особенно проливаютъ слезы тѣ, у которыхъ Господь взялъ изъ среды живыхъ ихъ сродниковъ и другихъ

дорогихъ лицъ, — слезы о томъ, что для полноты ихъ духовной радости недостаетъ ихъ присутствія; это привѣтствіе: „Христосъ воскресе“... „воистину воскресе“ — во взаимномъ христославіи и взаимномъ лобызаніи другъ друга сравниваетъ господина и раба, хозяина и слугу, богатаго и бѣднаго, и примиряетъ враговъ; ибо говорится нынѣ въ церковной пасхальной пѣсни: „другъ друга обнимемъ и ненавидящимъ насъ простимъ вся воскресеніемъ“... Въ этотъ великій день празднующіе Воскресеніе Христова вѣрующіе елѣшати на кладбища къ роднымъ и дорогимъ могиламъ и тамъ этими же словами: „Христосъ воскресе“ привѣтствуютъ своихъ покойниковъ, и тѣмъ свидѣтельствуютъ: воскресъ Христосъ, и они воскреснутъ и всѣ мы воскреснемъ послѣ смерти для вѣчной жизни...

О, какое великое значеніе имѣютъ эти слова, какую силу, и какую производятъ они великую радость и утѣшеніе! Но въ чемъ же заключается сила этихъ четырехъ словъ: „Христосъ воскресе... воистину воскресе“? Въ томъ, что они возвѣщаютъ намъ о такомъ событіи, въ которомъ проявлено безконечное божественное милосердіе Іисуса Христа въ дѣлѣ спасенія рода человѣческаго и дарована намъ увѣренность въ совершеніи Имъ нашего спасенія. „Аще бы Христосъ не воста, тщетна была бы вѣра наша, тщетно и оправданіе“ (І. Кор. XV, 17); мы тогда погибли бы навсегда. Но Христосъ воскресе, какъ говоритъ св. Златоустъ, никтоже да плачетъ своихъ прегрѣшеній, прощеніе бо отъ гроба Христова всѣмъ возсіяло! Христосъ воскресъ, никтоже да убоится смерти, свободы бо насъ Спасова смерть! Христосъ воскресъ, и адъ упразднися, ибо Христосъ, сошедши душею Своею въ адъ, освободилъ отъ адскихъ узъ всѣхъ вѣровавшихъ въ Него! Христосъ воскресъ, и

демоны поражены, и разрушено царство князя міра сего! Христосъ воскресъ и радуются ангелы, содѣлавшіеся наставниками, покровителями и хранителями душъ и тѣлесъ всѣхъ истинно вѣрующихъ въ воскресшаго Христа! Христосъ воскресъ, и вѣчная жизнь дарована вѣрующимъ въ Него, ибо Ему теперь покорено все небесное, земное и преисподнее! Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, и никто не останется навѣки во гробѣ, ибо Онъ есть *начатокъ* нашего воскресенія! Словомъ сказать, воскресеніе Христово есть наглядное и самое сильнѣйшее доказательство того, что Онъ есть Богъ, Спаситель нашъ, что совершенное Имъ дѣло нашего спасенія—дѣйствительно, что Его жизни, ученіемъ, страданіями, смертію и воскресеніемъ мы спасены, исторгнуты изъ власти діавольской, что все сдѣлано для нашего спасенія, что съ нашей стороны только нужна вѣра и принятіе всего того, что сдѣлалъ для насъ нашъ Спаситель, и жизнь по вѣрѣ—добрая, благочестивая, святая.

Вотъ въ чемъ заключается вся сила и значеніе, вся наша радость и утѣшеніе въ тѣхъ четырехъ словахъ, которыми мы нынѣ привѣтствуемъ другъ—друга: Христосъ воскресъ, православные!.. воистину воскресъ!... Аминь.

Ученіе А. Спіра о релігій, ея еущности и проихожденіи.

А. Спіра, какъ философскаго мыслителя, у насъ почти не знаютъ; въ нашей періодической печати его взглядовъ никто не касался; за тѣмъ ужаснымъ шумомъ и крикомъ, которые были подняты въ послѣднюю четверть XIX вѣка германскими матеріалистами, дарвинистами и эволюціонистами, не было слышно тихаго голоса скромнаго философскаго мыслителя. Спіръ не былъ увлеченъ общимъ потокомъ бурнаго времени. Онъ выходилъ слишкомъ поверхностнымъ и легкомысленнымъ ученіе Дарвина; по этой же причинѣ не могъ онъ удовлетво-ряться и эволюціонизмомъ Спенсера; вѣчно плачущіе ученики пессимистовъ—Шопенгауэра и Гартмана, по его мнѣнію,—были больше похожи на капризныхъ дѣтей, чѣмъ на серьез-ныхъ мыслителей: своими заплаканными глазами они не могли увидѣть истины, находившейся даже подъ ихъ носомъ; пози-тивисты были ему не по душѣ, потому что въ исканіи истины они останавливаются только на половинѣ пути. Изъ новѣй-шихъ философскихъ мыслителей мы можемъ назвать только Гербарта, къ воззрѣніямъ котораго Спіръ относился съ ува-женіемъ; но своимъ собственнымъ ученіемъ онъ больше всего приближался къ древне-греческому пантеистическому мысли-телю Пармениду. Спіръ согласенъ съ Кантомъ, что „вещь сама въ себѣ“ для насъ не постижима, но она не постижима для насъ только потому, что мы ищемъ ее не тамъ, гдѣ слѣ-дуетъ. Кантъ искалъ ее въ измѣнчивомъ мірѣ явленій и, ко-нечно, не нашелъ, ибо найти неизмѣняемое въ измѣняемомъ невозможно. Вещь сама въ себѣ лежитъ за предѣлами опыта,

она трансцендентна. Вещь сама въ себѣ всегда тождественна съ собою и въ тождествѣ состоитъ сущность вещей; но явленія феноменальнаго міра никогда не могутъ быть тождественными сами съ собою уже потому, что онѣ постоянно измѣняются. Ясно, что среди постоянно измѣняющихся вещей мы не можемъ найти положеніе тождества, сколько бы мы его ни искали, и если мы мыслимъ его, то потому, что оно дано намъ а priori, а не почерпнуто изъ опыта. Это тождество вещи съ собою и есть то, что мы называемъ субстанціею. Такъ какъ по самому понятію своему тождество неизмѣнимо, то оно не можетъ быть и множественнымъ; а потому Спиръ учитъ, какъ самый послѣдовательный пантеистъ, что субстанція едина, безусловна, неизмѣняема, устойчива, безотносительна, блаженна и совершенна. Міръ явленій есть только внѣшнее, временное, случайное и неадекватное выраженіе или объективированіе субстанціи.

Съ этой точки зрѣнія Спиръ думаетъ разрѣшить и вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи ¹⁾.

Впрочемъ, прежде чѣмъ излагать взглядъ А. Спир на сущность религіи, мы познакоимся съ его мнѣніемъ о томъ, что нужно разумѣть подъ религіею и что онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ.

Есть два вида религіи, говоритъ Спиръ, религія *страха* и религія *любви*. Эти два вида ничего не имѣютъ общаго между собою, кромѣ того обстоятельства, что въ сознаніи людей совершается постоянный переходъ отъ первой къ послѣдней. Въ этомъ переходѣ естественно находится смѣшеніе обѣихъ. Отсюда и общее названіе: религія. Религія страха основывается на чувствѣ *зависимости* отъ какого-то *могущественнаго существа*; религія любви—на чувствѣ *родства* или *сродства* съ *высшимъ*, *благимъ* и *совершеннымъ существомъ*. Первая не находится ни въ какой первоначальной связи съ нравственностію, напротивъ слишкомъ часто она только причиняла сильный вредъ

¹⁾ Сочиненія Спир были изданы въ трехъ томахъ въ 1883—1885 г.г. Изъ отдѣльно выданныхъ сочиненій для насъ представляютъ особенный интересъ слѣдующія: 1) *Denken und Wirklichkeit*, 1873. 2) *Moralität und Religion*, 2 Aufl. 1878; 3) *Vier Grundfragen*. 1880, 4) *Studien*, 1883

нравственности своихъ исповѣдниковъ и помрачала ихъ моральное сознание. Последняя же тѣснѣйшимъ образомъ соединена съ нравственностію и всѣми высшими импульсами жизни въ человѣкѣ, она даже представляетъ естественное увѣнчаніе ихъ. Первая встрѣчается не смѣшанною только на самой низшей ступени человѣческаго развитія, почти только въ фетишизмѣ дикарей. Последняя совершенно нигдѣ не встрѣчается несмѣшанною. Что обыкновенно разумѣютъ подъ религіею, есть смѣшеніе этихъ двухъ видовъ, происходящее вслѣдствіе того, что предметъ одной религіи, дѣйствующее и могущественное, считается тождественнымъ съ предметомъ другой, т. е., съ благимъ и совершеннымъ. Это смѣшеніе разнородныхъ элементовъ и есть основаніе для тѣхъ противорѣчій, которыя находятся у корня религій и производятъ хотя медленное, но несомнѣнное ихъ уничтоженіе. Отсюда—то безпокойство, та борьба въ области религіи, которая вовгорается тотчасъ, какъ только сознание страхиваетъ его авторитета, господствующаго мнѣнія, или только начинаетъ чувствовать это его. Чтобы сдѣлать возможными окончательное примиреніе и единеніе, для этого нѣтъ другого пути, кромѣ уясненія религіознаго сознанія, очищенія его отъ всѣхъ чуждыхъ, не принадлежащихъ къ его существу элементовъ. Судя по господствующему въ настоящее время теченію мнѣній, нужно опасаться, чтобы чужероднымъ и ложнымъ, что примѣшано въ религію, не была бы затемнена и уничтожена въ душахъ людей и самая религія. Поэтому вдвойнѣ необходимо, по мнѣнію Спира, принять рѣшительныя мѣры.

Такъ какъ, по общепринятому опредѣленію, религія есть отношеніе человѣка къ Богу, и такъ какъ этого опредѣленія придерживается и самъ Спиръ, то естественно прежде всего воставить вопросъ: признаетъ ли онъ бытіе Божіе и, если признаетъ, то что онъ разумѣетъ подъ словомъ „Богъ“? Какъ извѣстно, говоритъ онъ, словомъ „Богъ“ было обозначаемо весьма различное. Во-первыхъ,—безусловное; а затѣмъ также и то, что содержитъ основаніе всѣхъ вещей, а слѣдовательно и бванія въ природѣ и порядкѣ ихъ,—кратко: всемогущее. Стремленіе направлялось не къ очищенію и обособленію, а напротивъ—постоянно къ накопленію атрибутовъ въ понятіи

Бога. Не довольствовались даже тѣмъ, чтобы смотрѣть на безусловное какъ на основаніе естественнаго порядка вещей. Только, приписавъ ему природу, подобную человѣческой, разумъ, волю и сознаніе самаго себя, считали это достойнымъ имени Бога. Наконецъ, подъ Богомъ разумѣется также благое и совершенное. Но спрашивается: какого рода связь существуетъ между понятіемъ всемогущаго и понятіемъ благаго? Извѣстна ли эта связь *a priori* или познается изъ опыта? Другими словами это значить: знаемъ ли мы напередъ, что всемогущее *какъ таковое* есть и благое или же о благодѣи его мы заключаемъ изъ его дѣйствій въ природѣ?

На эти вопросы Спиръ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Если говорятъ, что всемогущее, какъ таковое, благо, то этимъ утверждается, что только то благо, что дѣлаетъ или повелѣваетъ всемогущество, и что нѣтъ другого критерія для отличія добраго отъ дурнаго. Но утверждать это едва ли кто захочетъ. Ибо противъ этого возстаютъ всѣ лучшіе инстинкты человѣческой природы. Объявлять силу источникомъ добра, а слѣдовательно — и права, и нравственности значить — удалить корень его изъ собственной природы человѣка, а человѣка дѣлать простою вещью. Ибо вмѣстѣ съ этимъ была бы уничтожена его самостоятельность въ важнѣйшихъ дѣлахъ его жизни. А такъ какъ въ пользу такого утвержденія не можетъ быть приведено никакого доказательства, то оно не нуждается и ни въ какомъ дальнѣйшемъ опроверженіи.

Такимъ образомъ твердо установлено, — говоритъ Спиръ далѣе, — что могущественное какъ таковое не есть также и благое. О благодѣи его можно, слѣдовательно, заключать только изъ его дѣйствій въ природѣ. Но каковы эти дѣйствія, извѣстно всѣмъ. Кто станетъ утверждать, что естественный порядокъ вещей морально добръ? Это — фактъ, что о благодѣи дѣйствующаго принципа изъ природы вещей можно заключать только тогда, когда мы напередъ склонны и рѣшили считать его благимъ. Такимъ образомъ мы стоимъ предъ альтернативою и должны рѣшить ее въ опредѣленномъ смыслѣ. Богъ можетъ быть мыслимъ только *или* какъ дѣйствующее и всемогущее *или* какъ благое. Безотчетное смѣшеніе обоихъ пониманій

неистинно и вредно. Чистою и дѣйствительною является та религія, для которой прежде всего другого Богъ есть благое и совершенное, которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ атрибутовъ, кромѣ тѣхъ, которые находятся въ неразрывной связи съ этимъ основнымъ свойствомъ. Чистая религія можетъ довольствоваться сознаниемъ, что благое и совершенное существуетъ и что мы участвуемъ въ его существѣ. Чѣмъ еще иначе можетъ быть благое и совершенное, для религіознаго сознанія безразлично. Единственною его заботою должно быть то, чтобы не затемнить понятія о Богѣ никакими чужеродными элементами, т. е., къ понятію благаго не примѣшивать, по своему произволу, дальнѣйшихъ атрибутовъ, а наоборотъ—удалать все, что необходимо къ нему не относится.

Прежде чѣмъ излагать далѣе разсужденіе Спира, мы остановимся нѣсколько на томъ, что уже высказано Спиромъ относительно понятія о религіи и о Богѣ. Не знаемъ, какъ на это, но на насъ изложенное разсужденіе Спира произвело непріятное впечатлѣніе. Не ему, очевидно, разрѣшить столь трудный и въ практическомъ отношеніи чрезвычайно важный вопросъ, какъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Этотъ вопросъ или ему не по силамъ, или онъ взялся за него не для того, чтобы честно и безпристрастно разрѣшить его, а для того, чтобы *своимъ* рѣшеніемъ его оправдать свое школьно-философское міровоззрѣніе.

Прежде всего непріятно поражаетъ насъ то, что Спиръ имѣетъ въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія религіи, а религію имъ самимъ измышленную и въ дѣйствительности никогда не существовавшую. Онъ говоритъ, что *есть* два вида религіи—религія *страха* и религія *любви*, —и тотъ часъ прибавляетъ, что этихъ видовъ, не смѣшанныхъ между собою, нигдѣ нельзя встрѣтить. Но если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить, то гдѣ же они *есть*? И откуда Спиръ знаетъ, что они есть, если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить? Въ дѣйствительности Спиръ знаетъ только религію, которая представляетъ смѣшеніе двухъ указанныхъ видовъ. Но если дѣйствительная религія такова, то кто же далъ Спиру право насильственно раздѣлять ее на части и виды? Какъ и все въ

міръ, религія не тождественна сама съ собою, она находится въ процессѣ развитія, постоянно измѣняется и переходитъ въ новыя измѣнчивыя формы. Какъ же опредѣлить ея сущность? Если нигдѣ не встрѣчаются въ чистомъ видѣ ни религія страха, ни религія любви и если эти виды религіи заключаютъ въ себѣ разнородные элементы, не имѣющіе между собою ничего общаго; то гдѣ же найти ихъ сущность, т. е., общее имъ обоемъ? Не самопротиворѣчіе ли это? Для религіи страха Спиръ дѣлаетъ нѣкоторое исключеніе: въ фетишизмѣ можно найти ее въ несмѣшанномъ, т. е., въ чистомъ видѣ. Но по дѣйствительнымъ ли фактамъ Спиръ составилъ себѣ представленіе хотя объ этой религіи? Нѣтъ! И здѣсь онъ слѣдуетъ не дѣйствительности, а лишь одной своей фантазіи. Онъ утверждаетъ, что предметомъ этой религіи является не благое и совершенное, а только дѣйствующее и могущественное. Но дѣйствительность намъ говоритъ не то. Дикари—фетишисты вѣровали и вѣрують, что Богъ есть существо не только всемогущее, но и благое. На вѣрованія современныхъ дикарей мы уже указывали ¹⁾; но и древніе скифы, по разсказу Курція (VII, 8), говорили Александру: „Si Deus es, tribuere mortalibus beneficia debes“.

Еще болѣе непріятное впечатлѣніе производитъ на читателя разсужденіе Спира о томъ, что нужно разумѣть подъ словомъ „Богъ“. Первоначально, говоритъ онъ, подъ Богомъ разумѣли безусловное. Но кто же это такъ разумѣлъ? Всѣ народы, которыхъ только знаетъ исторія, и культурные и некультурные, и цивилизованные и дикари всегда вѣровали въ Бога, какъ Существо личное, высочайшее и совершеннѣйшее, и ни въ одной религіи, за исключеніемъ только позднѣйшихъ формъ религіи индійской—браманства и буддизма (которыхъ, собственно, и нельзя назвать религіями)—безусловное, какъ начало абстрактное, не было почитаемо Богомъ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ; а союзъ можетъ быть заключаемъ только съ существомъ личнымъ, которое можетъ любить чело-

¹⁾ Въ статьяхъ (въ В. и Р.) „Всеобщность и изначальность религіи въ родѣ человѣческомъ“ и „Натуралистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи“..

вка, можетъ помогать ему въ его нуждахъ, можетъ внимать его молитвамъ. Безусловное, какъ бытіе безличное, какъ начало пантеистическое, религіозному человѣку не нужно. Зачѣмъ оно ему?

Далѣе Спиръ утверждаетъ, что разумъ, воля и сознаніе Богу были приписаны только впослѣдствіи, а еще позже стали будто бы разумѣть подъ Богомъ благое и совершенное. Это утвержденіе совершенно ни на чемъ не основано и есть плодъ одной *необузданной* фантазіи. Доказательствъ для него Спиръ привести не можетъ, а потому и опровергать его нѣтъ никакой возможности. Наконецъ, въ разсужденіи Спиря нельзя не отмѣтить еще одной странности. Онъ думаетъ, что благость и могущество, совершенство и дѣятельность—понятія несоединимыя и взаимно исключаютія другъ друга. Богъ, какъ благое и совершенное, не можетъ быть мыслимъ какъ могущественное и дѣйствующее, а чистою и подлинною (*echt*) оказывается только та религія, для которой Богъ есть благое и совершенное и которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ атрибутовъ. Но что это за благое, которое не есть дѣйствующее, что это за совершенное, которое не есть могущественное? Кому и для чего въ такомъ случаѣ нужны его благость и совершенство? О благости Бога, говорить самъ Спиръ, мы можемъ звать *только и единственно только* изъ Его *дѣйствій* въ природѣ; но если его богъ есть не дѣйствующее и не могущественное, если оно не производитъ никакихъ *дѣйствій* и въ природѣ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть благое и совершенное? Если онъ не могущественное и *не можетъ* открывать себя людямъ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть совершенное? Откуда онъ знаетъ, наконецъ, и о томъ, что благость и могущество—понятія непримиримыя и что могущественное не можетъ быть *благимъ*, а благое могущественнымъ? Опытъ и логика ничего такого намъ не говорятъ. Ясно, что всѣ высказанныя выше положенія Спиря произвольны, фантастичны и не оправдываются ни опытомъ, ни логикою.

И такъ, Спиръ приступаетъ къ рѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ, имѣя въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія

религіи, а религію самозмышленную, фантастическую и отрицающую бытіе Бога, въ Котораго всегда вѣровало и вѣруетъ человѣчество, замѣняя его какимъ-то собственнымъ пантеистическимъ божествомъ, въ дѣйствительности не существующимъ. Можемъ ли мы надѣяться, что такой мыслитель удовлетворительно разрѣшитъ интересующій насъ вопросъ? Но не будемъ забѣгать впередъ. Послушасмъ сначала, въ чемъ онъ полагаетъ сущность религіи вообще.

По своей собственной сущности, говоритъ Спиръ, всякая вещь тождественна сама съ собою. Понятіе безусловнаго есть простая спецификація понятія тождественнаго съ самимъ собою. Это значитъ, что безусловное есть не что иное, какъ собственная сущность вещей, въ отношеніи къ которой данная дѣйствительность есть „явленіе“. Явленіе, міръ, отличается отъ безусловнаго тѣмъ, что онъ содержитъ элементы, которые сами по себѣ чужды сущности вещей, не принадлежать къ ней. Эти элементы суть: множественность съ принадлежащею ей относительностію вещей, далѣе измѣненіе (бываніе), зло и неистинность. Существованіе этихъ элементовъ въ вещахъ міра опредѣляетъ ихъ условность и несовершенство. Въ противоположность этой эмпирической природѣ дѣйствительности собственная, вѣчная сущность вещей, т. е., безусловное едино, благо и совершенно. Съ измѣненіемъ и зломъ, господствующими въ мірѣ, оно не имѣетъ ничего общаго, не находится съ ними ни въ какомъ отношеніи. Это — говоритъ Спиръ — и есть дѣйствительный *Богъ*. Доказательствомъ объективной цѣнности выше приведеннаго понятія а priori доказывается также и бытіе Божіе. Теологія по-истинѣ имѣетъ то же основаніе, какъ ученіе о познаніи и мораль. Положеніе тождества выражаетъ сущность Бога. Тѣмъ не менѣе корни свои религія имѣетъ не въ понятіи. Реальное зерно ея, религіозность, не есть представленіе, но *внутреннее чувство сродства съ Богомъ*. Если бы отношеніе человѣка къ Богу было вѣшнимъ, какъ отношеніе дѣйствія къ его причинѣ, тогда религія была бы простою теоріею, дѣломъ вѣры и мнѣнія. Но въ дѣйствительности Богъ есть не что иное, какъ истинная, высшая сущность самаго человѣка, точно так-

же какъ и всѣхъ вещей вообще. Поэтому религія въ своемъ основаніи не есть взглядъ на отношеніе человѣка къ Богу, но *само это отношеніе*, какъ оно можетъ быть въ субъективной природѣ человѣка, именно—какъ внутреннее чувство родства съ Богомъ. Вотъ почему человѣкъ, въ которомъ это чувство живо, не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ бытія Божія. Богъ для него есть фактъ его внутренней жизни, слѣдовательно,—извѣстенъ непосредственно. Такимъ образомъ,—говоритъ Спиръ далѣе,—религіозность не есть родъ познанія, но самый фактъ. Особенность этого факта состоятъ въ томъ, что онъ не можетъ существовать безъ истолкованія или интерпретаціи. Религіозность есть отношеніе человѣка къ Богу. Но Богъ не есть предметъ опыта подобно вещамъ, самое свойство которыхъ дано въ опытѣ. Поэтому человѣкъ не можетъ сознать своего отношенія къ Богу, не составляя себѣ представленія о Богѣ, которое не дано непосредственно при данномъ отношеніи. Это представленіе есть интерпретація, истолкованіе внутренняго факта религіозности; и такія различныя истолкованія его мы видимъ въ различныхъ религіяхъ, насколько онѣ хотя нѣсколько постигаютъ истинную, дѣйствительную религіозность, что не всегда было и есть. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, не въ самой религіозности, которая одинакова во всѣ времена и у всѣхъ людей, а въ интерпретаціяхъ, въ истолкованіяхъ ея, т. е., въ религіяхъ можетъ находиться погрѣшность и различіе. Истинная религія есть истинное истолкованіе внутренняго факта религіозности.

Указавъ на *внутреннее чувство родства съ Богомъ*, какъ на сущность религіи, Спиръ предлагаетъ своимъ читателямъ, по его мнѣнію, и истинное истолкованіе самаго внутренняго факта этого чувства или религіозности, чего онъ не находитъ ни въ существовавшихъ, ни въ существующихъ религіяхъ. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы разяснить смыслъ и сущность дѣйствительной религіи, онъ намѣренъ создать новую, свою собственную, которая однако же будетъ болѣе удовлетворительною, чѣмъ всѣ дѣйствительныя религіи, такъ какъ она лучше ихъ представитъ интерпретацію или истолкованіе *внутренняго чувства родства человека съ Богомъ*. Посмотримъ же, чита-

тель, что это за истолкованіе религіозности, которое намъ такъ восхваляютъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и обсудимъ дѣйствительно ли новое лучше стараго.

Спиръ усматриваетъ въ религіи двѣ стороны: субъективную и объективную и о каждой изъ нихъ разсуждаетъ особо. Первой, впрочемъ, онъ посвящаетъ гораздо болѣе вниманія, чѣмъ второй.

Вотъ что онъ говоритъ объ ней.

Природа есть явленіе Бога, т. е., безусловнаго, въ формахъ, которыя сами по себѣ ему чужды. Поэтому мы не можемъ познать Бога изъ простой природы. Существо Бога здѣсь представляется покрытымъ чужеродными элементами. Тѣмъ не менѣе природа, какъ явленіе Бога, должна находиться съ Нимъ въ какой либо, конечно, неизвѣстной намъ связи, должна что-либо содержать изъ Его существа. Такимъ образомъ предъ нами невольно возникаетъ вопросъ: что является въ природѣ элементомъ божественнаго?

Я думаю, говоритъ Спиръ, что на этотъ вопросъ не можетъ быть двухъ отвѣтовъ. Элементъ божественнаго въ мірѣ, а слѣдовательно, и собственное реальное зерно дѣйствительности вообще суть чувства или чувственная жизнь человѣка. Это положеніе Спиръ старается доказать болѣе убѣдительными доводами.

Все реальное содержаніе міра, по его словамъ, состоитъ изъ чувствъ (удовольствія и неудовольствія) и объективныхъ воспріятій (цвѣтовъ, звуковъ, запаха, вкуса и т. д.). То, что мы познаемъ какъ *внѣшній міръ*, есть не что иное, какъ наши ощущенія. Познаніе внѣшняго міра не имѣетъ другого реального содержанія, кромѣ ощущеній цвѣтовъ, звуковъ и т. д. Хотя содержаніе этихъ объективныхъ ощущеній, т. е., внѣшній міръ долженъ находиться въ связи съ существомъ Бога, тѣмъ не менѣе послѣднее, вслѣдствіе качественного многообразія объективныхъ ощущеній, очень сильно закрыто въ немъ чужеродными элементами, чтобы мы могли надѣяться найти въ немъ непосредственное откровеніе Бога. Бога мы должны искать не во внѣшнемъ мірѣ, а въ своемъ собственномъ внутреннемъ существѣ. Но внутреннее существо чело-

вѣка, какъ извѣстно, имѣетъ три главныхъ стороны,—волю, интеллектъ и чувства. Одно изъ этихъ трехъ должно быть органомъ или элементомъ божественнаго въ насъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ мірѣ опыта вообще.

Итакъ, по мнѣнію Спиря, откровенія Божія во внѣшнемъ мірѣ находить нельзя, вслѣдствіе качественного разнообразія объективныхъ ощущеній. Это значитъ, что за сильными раскатами грома Спирь не можетъ слышать гласа Божія; сильный свѣтъ солнца ослѣпляетъ и его духовныя очи сердца; сильный запахъ цвѣтовъ дѣлаетъ его неспособнымъ воспріять благоуханіе присутствія Божія. Онъ совѣдуетъ намъ искать Бога во внутреннемъ существѣ своемъ. А развѣ здѣсь легче найти его? Развѣ въ нашей душѣ нѣтъ чужеродныхъ Ему элементовъ? Къ числу такихъ элементовъ Спирь выше отнесъ зло; а развѣ грѣхи не зло? развѣ человѣкъ своими грѣхами недостаточно еще сильно затемняетъ слѣды Божіи? И исторія естественныхъ народовъ ясно говоритъ намъ, что внѣшняя природа, окружающая человѣчество, всегда ясно говорила ему о Богѣ, какъ своемъ Творцѣ. На этомъ основаніи очень многіе мыслители построили такъ называемую натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Это, собственно говоря, признаетъ и самъ Спирь, указывающій какъ на первоначальный видъ религіи на религію *страха*. Да и внутреннее существо человѣка развѣ не принадлежитъ къ міру явленій? Правда, натуралистическая или естественная религія есть религія ложная; но не въ этомъ дѣло: это значитъ только, что человѣкъ не понялъ свидѣтельства внѣшней природы о Богѣ, а не то, что въ ней нѣтъ слѣдовъ откровенія; но если человѣкъ не понялъ или ложно понялъ свидѣтельство природы о Богѣ, то въ этомъ виноватъ только онъ одинъ, его внутреннее существо, омраченное грѣхами и чрезъ то ставшее неспособнымъ находить Бога во внѣшнемъ мірѣ. Какъ на причину, препятствующую человѣку познать Бога во внѣшнемъ мірѣ, Спирь указываетъ на наши впечатлѣнія; но развѣ наши впечатлѣнія, какъ бы разнообразны они ни были, развѣ они чужды нашему внутреннему существу и ему не принадлежатъ? Ясно, что путь, избранный Спиромъ, одностороненъ. Но послѣдуемъ за нимъ далѣе.

Какую же изъ трехъ способностей человѣка нужно считать органомъ божественнаго существа?

Считать волю элементомъ безусловнаго, „вещью самую въ себѣ“ въ человѣкѣ, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэръ*, говорить Спиръ, нельзя. Ибо воля есть простое истеченіе (Ausfluss) чувствъ, основывается на присущей имъ тенденціи измѣняться, вслѣдствіе чего человѣкъ можетъ быть побуждаемъ производить измѣненія также и внѣ себя. Ясно и даже очевидно (?), что воля не есть реальное содержаніе или предметъ, но простое стремленіе предметовъ къ измѣненію, и отличается отъ всякаго другого стремленія тѣмъ, что имѣетъ свое основаніе и свою цѣль въ чувствахъ.

Это разсужденіе Спира существенно важнаго значенія не имѣетъ; но что оно ложно само по себѣ, этого нельзя не отмѣтить. Что воля, какъ явленіе, есть *предметъ* (Gegenstand), это ясно и очевидно уже изъ того, что Спиръ о ней разсуждаетъ и даже отличаетъ ее отъ другихъ предметовъ. Что цѣль воли и ея основаніе заключаются не въ чувствахъ, объ этомъ свидѣлствуетъ не только опытная психологія, но и самосознаніе каждаго; это думаетъ (хотя и говоритъ другое) самъ Спиръ, объявившій выше волю вмѣстѣ съ *чувствами* и интеллектомъ *главною стороною* (Hauptseite) внутреннего существа человѣка. Что воля можетъ быть измѣняема,—это правда; но она менѣе способна къ измѣнчивости, чѣмъ чувства: непостоянство чувствъ извѣстно каждому.

Не высоко цѣнить Спиръ и познавательныя силы человѣка. Считать за „вещь саму въ себѣ“ въ человѣкѣ разумъ, интеллектъ, какъ дѣлаетъ это *Кантъ*, говорить онъ, столь же мало возможно, какъ и волю. Ибо функція интеллекта—отражать существующее, и свое назначеніе онъ выполняетъ тогда, когда вѣрно передаетъ существующее. Такимъ образомъ по самой природѣ своей интеллектъ есть нѣчто подчиненное. Поэтому интеллектъ хотя есть необходимое условіе, но не собственно органъ божественнаго откровенія, не элементъ божественнаго въ насъ. Тѣмъ не менѣе безъ извѣстнаго развитія разума невозможно присутствіе Бога въ живыхъ существахъ, какъ это мы видимъ у животныхъ. Въ интеллектъ находится не Богъ,

не само безусловное, а только понятіе о немъ. Поэтому нашъ интеллектъ можетъ познавать и небожественное въ мірѣ не непосредственно, а чрезъ умозаключеніе, между тѣмъ какъ наше чувство небожественную природу вещей, и проникающее ихъ (реальное) противорѣчіе воспринимаетъ непосредственно какъ скорбь и зло. Интеллектъ самъ въ себѣ и по себѣ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его божественномъ свойствѣ. Онъ знаетъ только безусловное, самосуществующее, понятіе котораго выражается въ логическомъ положеніи тождества. Что безусловное, а также благое и блаженное, т. е. Богъ существуетъ, это мы можемъ *познавать* только чрезъ посредство нашихъ чувствъ. Ибо эти свойства имѣютъ свой смыслъ только въ отношеніи къ чувствамъ.

Чтобы увидѣть ложь въ этомъ разсужденіи, для этого немного нужно. Что чувства могутъ быть предметомъ познанія, это вѣрно; но чтобы чувства посредственно или непосредственно могли что либо *познавать*, объ этомъ мы слышимъ въ первый разъ въ жизни. Чувства *выражаютъ* (т. е. даютъ познавать разуму) только внутреннее настроеніе чловѣка; способность же *познанія* до сихъ поръ всѣми мыслящими людьми была признаваема принадлежностью только интеллекта (т. е. разума и разсудка, ума). По словамъ Спира, интеллектъ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его Божественномъ свойствѣ. Но какимъ же путемъ—спрашивается—самъ Спиръ узналъ о Богѣ всѣ тѣ подробности, которымъ онъ насъ поучаетъ? Неужели въ столь серьезномъ дѣлѣ онъ нашелъ возможнымъ обойтись безъ разума и безъ разсудка? А ниже мы еще увидимъ, въ какое противорѣчіе впадаетъ онъ, утверждая, что *философія* (неужели и она не дѣло интеллекта?) есть единственно вѣрная и надежная истолковательница религіи и религіозности, какъ внутренняго сродства чловѣка съ Богомъ.

Не признавъ органомъ божественнаго ни воли, ни интеллекта, Спиръ естественно остановился на чувствахъ. Наши чувства, говоритъ онъ, суть та сторона, гдѣ Богъ соприкасается съ міромъ опыта. Но мѣсто этого соприкосновенія находится не въ нашемъ опытѣ. Мы имѣемъ отъ него только

субъективное впечатлѣніе, чувство и внутреннюю увѣренность въ болѣе высокому. Напротивъ обычное содержаніе нашихъ чувствъ весьма небожественно и неблаженно. И иначе быть не можетъ, потому что элементъ Божественнаго въ насъ помраченъ и искаженъ. Во-первыхъ, множественность индивидуумовъ, а слѣдовательно, и самая ихъ индивидуальность чужды истинному существу вещей, т. е., Богу и обуславливаются интеллектомъ. Въ дѣйствительности индивидуумъ есть только процессъ, измѣненіе *чувственныхъ состояній*, ощущеній и мыслей, которыя совокупляются въ единство чувствующей, живущей личности только чрезъ единство самосознанія, т. е., чрезъ функцію интеллекта, который, по самопротиворѣчивому мышленію Спира, имѣетъ свое основаніе и цѣль будто бы въ тѣхъ же самыхъ *чувственныхъ состояніяхъ*—idem per idem! Далѣе,—что касается качества чувствъ, говоритъ Спиръ, то скорбь и неудовольствіе суть прямое выраженіе внутренняго противорѣчія, т. е., существованія чуждыхъ, небожественныхъ элементовъ въ индивидуумѣ; и даже очень многіе виды удовольствія или удовлетворенія также не суть выраженіе богоподобнаго состоянія, т. е., истиннаго тождества съ собою или истиннаго удовлетворенія, но содержатъ въ себѣ много призрачнаго и обманчиваго и иногда являются совершенно предосудительными. Только чистѣйшія и возвышеннѣйшія наслажденія даютъ намъ предчувствіе того, что есть Богъ дѣйствительно. Но они не принадлежатъ къ нашей ежедневной жизни. Что вообще можетъ постоянно поддерживать въ насъ возвышенное настроеніе и высшій уровень внутренней жизни,—это—общее чувство и коренящаяся въ немъ увѣренность въ божественномъ и нашемъ родствѣ съ нимъ. Это-то чувство и эта увѣренность и есть религіозность. Поэтому религіозность образуетъ естественное завершеніе и внутренній союзъ всѣхъ высшихъ стремленій и воодушевленій человѣческаго духа.

Эту мысль Спиръ старается обосновать въ частностяхъ и разсужденія его по этому предмету достаточно интересны, чтобы познакомиться съ ними поближе.

Высшія стремленія, говоритъ Спиръ, обнаруживаются въ

трехъ различныхъ областяхъ психической жизни, какъ моральность, какъ поэзія и искусство и какъ философія. Поэтому истинная моральность, истинная поэзія и истинная философія въ своей сущности необходимо религіозны.

Какимъ же это образомъ? спросимъ мы Спира.

Моральное отношеніе человѣка къ подобнымъ ему, отвѣчаетъ онъ, есть простое слѣдствіе его отношенія къ Богу, т. е., къ истинной сущности вещей. По нашей эмпирической природѣ мы настолько отдѣлены другъ отъ друга, что какъ будто бы мы сошлись изъ различныхъ міровъ. „Различіе пространства, отдѣляющее меня отъ другого, отдѣляетъ меня также отъ его счастья и горя“, говоритъ *Шопенгауэръ*. Но такъ какъ матеріальный міръ, а слѣдовательно, и раздѣленіе пространствомъ,—разсуждаетъ Спиръ далѣе,—существуетъ не въ дѣйствительности, а въ простомъ представленіи, то онъ есть только символъ и выраженіе дѣйствительнаго отдѣленія, которое заключается въ самой природѣ индивидуумовъ и безъ котораго они не были бы индивидуумами и не составляли бы множества. Дѣйствительное отдѣленіе основывается на томъ, что каждый живой индивидуумъ въ самомъ себѣ имѣетъ основаніе и цѣль своихъ стремленій, что эгоизмъ есть основной законъ его природы. Въ противоположность этому моральное настроеніе не можетъ имѣть никакого другого законнаго основанія, кромѣ внутренней увѣренности, что множественность и индивидуальность не принадлежатъ къ истинной, собственной сущности вещей или—другими словами—что всѣ люди, по своей истинной, не эмпирической природѣ, т. е., въ Богѣ суть одно. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, истинная моральность необходимо религіозна.

Но какъ же утверждаютъ нѣкоторые, что и атеисты бываютъ людьми честными и нравственно-безупречными? Есть ли Спиръ отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Это, говоритъ Спиръ, легко объяснить. Эмпирическая природа человѣка представляетъ такія средства, которыми можно воспользоваться при воспитаніи и которыя сами по себѣ могутъ раждать продолжительное моральное настроеніе. Высшая, не эмпирическая природа человѣка и вещей вообще, т. е., Богъ есть не един-

ственно возможное, а только единственно законное основаніе моральности, т. е., то основаніе, безъ котораго моральность была бы простымъ искусственнымъ продуктомъ и предразсудкомъ (Vorurtheil). Такимъ образомъ, по Спиру, выходитъ, что съ одной стороны нравственность *необходимо* является религіозною, а съ другой стороны ей *нѣтъ никакой необходимости* быть религіозною! Впрочемъ, Спиръ указываетъ и другое основаніе, почему моральность можетъ обойтись безъ религіозности. Человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ имѣть чувство высшаго въ величайшей живости, не сознавая всего смысла его. Вслѣдствіе этого его стремленіемъ будетъ—принять иѣтическую тенденцію безъ сознательной религіозности. Какъ на самый нагляднѣйшій примѣръ такого поглощенія религіозности моралью Спиръ указываетъ на индійскаго Будду, Шакья-Муни. Этотъ великій и достойный удивленія мужъ, говоритъ Спиръ, имѣлъ живое, энергическое чувство и сознаніе скорби жизни и элемента неистинности, присущаго вещамъ этого міра. Но вмѣсто того, чтобы вывести отсюда заключеніе объ отличной отъ міра, истинной или собственной сущности вещей,—ибо вещи не мыслимы безъ собственной имъ сущности,—онъ имѣлъ въ виду только практическое заключеніе о желательномъ достоинствѣ радикальнаго уничтоженія, погашенія жизни. Такимъ образомъ его возвышеніе надъ природою привело его не къ Богу, а къ нирванѣ. Чувство высшаго этимъ путемъ утратило у него религіозный характеръ, но проявилось въ величественномъ самопожертвованіи въ пользу блага и искупленія (?) людей, которымъ онъ посвятилъ всю свою продолжительную жизнь, полную труда и лишеній.

Поэзія и искусство, по словамъ Спира, также *необходимо* должны быть религіозными.

Во вѣннемъ мірѣ, какъ уже замѣчено выше, говоритъ Спиръ, мы не должны искать прямого откровенія Бога. Но тѣмъ не менѣе и на вѣннемъ мірѣ находится распространеннымъ отблескъ божественнаго, называемый красотою. Какъ является красота въ вещи, объ этомъ мы не имѣемъ никакого понятія и относительно этого не можемъ устанавливать ни-

какой догадки. Одно только ясно, именно,—что красота свойственна вещамъ міра не сама по себѣ, не такъ, какъ свойственно ихъ формамъ геометрическое. Красота существуетъ только для воспримчиваго сердца и безъ него не мыслима. И возвышенное совершенно не можетъ находиться въ самыхъ матеріальныхъ вещахъ, а только въ производимомъ ими возбужденіи сердца. Для простого мышленія весь матеріальный универсъ не есть возвышенный предметъ, потому что мышленіе, совершенно не можетъ признавать (?) даже существованія этого предмета. Представимъ себѣ только тѣлесный міръ, какъ онъ мыслится эмпирическою наукою, именно какъ неисчислимое множество атомовъ и молекулъ безъ воспринимаемаго качества, которые въ безмолвной темнотѣ вертятся между собою. Какъ можно было бы найти въ немъ что-либо прекрасное или возвышенное? Существованіе прекраснаго и возвышеннаго обуславливается слѣдовательно воспримчивостію сердца. Эта внутренняя воспримчивость къ откровенію божественнаго въ вещахъ міра есть поэзія. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы можемъ назвать поэзію непрямою религіозностію, а искусство—истолковательницею ея чрезъ чувственные знаки и предметы.

Но вѣдь и поэзія, и искусство часто бываютъ не только чужды религіозности, но и враждебны ей. Какъ же объяснить это?

Медіумъ высшаго откровенія,—говоритъ Спиръ,—здѣсь есть именно эстетическое наслажденіе, которое мы получаемъ, смотря на вещи или слушая звуки. Но это наслажденіе необходимо имѣетъ чувственные элементы, потому что оно посредствуется чувственнымъ воспріятіемъ. Такимъ образомъ является *неизбѣжнымъ*, что наслажденіе этого рода возможно и безъ религіознаго содержанія. Область эстетическихъ наслажденій обнимаетъ очень различныя состоянія, отъ впечатлѣнія прекраснаго и возвышеннаго въ ихъ наивысшемъ значенія до расположенія къ тому, что просто вкусно и пріятно. Только эстетическія возбужденія перваго рода проникнуты религіознымъ чувствомъ и свою наивысшую задачу поэзія и искусство исполнили въ служеніи религіи. Тѣмъ не менѣе это служеніе не ограничивается участіемъ во внѣшнемъ культѣ. Истинный

художникъ постоянно религіозенъ, даже когда онъ имѣетъ дѣло съ мірскими предметами. Ибо его одушевленіе постоянно зависитъ отъ чувства высокаго. Такимъ образомъ и здѣсь, по Спиру, выходитъ, что поэзія и искусство съ одной стороны *необходимо* должны быть религіозными, а съ другой—*неизбѣжно* бываютъ нерелигіозными.

Остается философія. Ея предметъ, говоритъ Спиръ, есть понятіе безусловнаго, т. е., божественнаго. Слѣдовательно, правильно понимаемая, она *необходимо* должна быть религіозною. Что бывали нерелигіозные философы, это происходило исключительно отъ твердо укоренившейся у людей вѣры, что безусловное должно содержать достаточное основаніе данной дѣйствительности. Человѣкъ съ прямымъ и яснымъ смысломъ, видя въ безусловномъ причину міра, во всякомъ случаѣ не можетъ считать его за Бога, но скорѣе, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэръ*, за „распятаго разбойника“, за существо, которое своимъ внутреннимъ отсутствіемъ блаженства побуждается создавать міры, полные зла и страданій, не зная, къ чему и для чего.

Естественно,—говоритъ Спиръ далѣе,—что философія имѣетъ и свѣтскую сторону, именно—разсмотрѣніе понятія безусловнаго, не насколько оно обосновываетъ высшее сознаніе, а насколько оно есть самый принципъ согласнаго съ опытомъ знанія. Непосредственная цѣль философіи—вовсе не познаніе божественнаго, но познаніе дѣйствительнаго вообще, ясность мышленія о себѣ самомъ и его постоянство съ самимъ собою. Для философіи безусловное, собственно говоря, есть не что иное, какъ само съ собою тождественное, самосуществующее, субстанція. Ея высшее основное положеніе есть поэтому логическое, а не теологическое положеніе. Но чувство и внутреннюю увѣренность въ высшемъ, которая составляетъ религіозность, только философія можетъ превратить въ увѣренность научную, когда путемъ теоретическаго доказательства она показываетъ, что міръ опыта не представляетъ собственно истинной сущности вещей, что безусловная сущность вещей, „вещь сама въ себѣ“ едина и совершенна. Поэтому философія есть единственно законный интерпретаторъ или истолкователь

религіозности, а слѣдовательно и находится съ нею въ тѣснѣйшей связи. И какъ каждое представленіе подчинено своему предмету, такъ и философія подчинена религіозности, не такъ, что она какъ будто бы получаетъ отъ нея указанія, но просто потому, что въ своемъ возвышеніи надъ опытомъ она является простымъ толмачемъ религіи, представляетъ ясное сознаніе факта, который есть она сама непосредственно. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, въ своей высшей задачѣ сама философія есть не что иное, какъ религія.

Итакъ, и здѣсь Спиръ, впадая въ непримиримое самопротиворѣчіе, только остается вѣрнымъ самому себѣ: то философія *необходимо* должна быть религіозною, такъ какъ она сама есть религія, то, по самому существу своему, она не можетъ быть религіозною, такъ какъ и цѣль ея—вовсе не познаніе божественнаго!

Но послушаемъ еще, какой общій выводъ изъ всего разсужденія о субъективной сторонѣ религіи дѣлаетъ Спиръ.

Такимъ образомъ, говорить онъ, мы видимъ, что религіозность, чувство божественнаго и нашего сродства съ нимъ, есть союзъ и естественное увѣнчаніе всѣхъ идеальныхъ стремленій человѣческаго духа. Вѣровать въ Бога значить не что иное, какъ вѣровать въ высшую природу человѣка и вещей вообще. Богъ, слѣдовательно, есть источникъ всякаго возвышенія не чрезъ свое дѣйствіе, а чрезъ свое простое существованіе. Поэтому онъ совершенно не находится ни въ какомъ отношеніи и къ нашему эгоизму. Относительно нашего чувственнаго благосостоянія мы не должны ни бояться, ни ожидать чего либо отъ истиннаго Бога. Ибо Онъ не двигаетъ ни одного атома съ его мѣста, а еще менѣе даетъ Онъ заповѣди или грозитъ наказаніями. Наше отношеніе къ Богу не есть отношеніе служебное, а отношеніе сродства и притяженія и поэтому намъ предоставлена полнѣйшая самостоятельность въ нашихъ дѣлахъ. Если мы отрицаемъ Бога, въ мышленіи ли то или въ поведеніи, то наказаніе за это приходитъ не отъ нѣ, но заключается оно въ насъ самихъ. Ибо чрезъ это мы отрицаемъ также нашу собственную лучшую природу, слѣдовательно, сами увеличиваемъ свое злосчастіе и униженіе. По-

этому фактъ бытія Божія имѣетъ для насъ неизмѣримое значеніе. Ибо по отвѣту на вопросъ, существуетъ ли Богъ или нѣтъ, разрѣшается и вопросъ, имѣютъ ли высшія стремленія нашего духа реальное основаніе въ дѣйствительности или они пустыя мечты фантазіи,—другими словами,—простые ли мы совершенно продукты природы или одною стороною нашего существа возвышаемся надъ всякою природою. Въ истинномъ, лучшемъ смыслѣ человѣкъ является человѣкомъ только чрезъ божественное въ немъ.

Этимъ Спиръ и заканчиваетъ свое сужденіе о религіи и ея сущности въ той части, которую онъ называетъ субъективною стороною религіи. Тѣмъ не менѣе мы пока еще воздержимся отъ общей оцѣнки его взгляда, такъ какъ Спиръ не ограничился только приведеннымъ сужденіемъ; онъ посвящаетъ еще достаточно вниманія и той сторонѣ религіи, которую онъ называетъ объективною. Послѣднее его разсужденіе тѣмъ болѣе возбуждаетъ къ себѣ интереса, что подъ объективною стороною религіи онъ разумѣетъ совсѣмъ не то, что обыкновенно принято разумѣть подъ этимъ названіемъ. Поэтому мы и приступаемъ прямо къ ознакомленію съ тѣмъ, въ чемъ Спиръ полагаетъ сущность объективной стороны религіи.

Философія, говоритъ Спиръ, есть единственный компетентный и удовлетворительный истолкователь религіозности. Что касается субъективнаго въ этомъ дѣлѣ, именно особеннаго отношенія человѣка къ Богу, то философія ничего не можетъ сдѣлать болѣе, какъ перевести въ понятіе то, что есть и содержитъ религіозность въ дѣйствительности. Но религія имѣетъ также и объективную сторону, именно понятіе о Богѣ не только въ его отношеніи къ одному человѣку, но также и въ его отношеніи къ данному міру вообще. А въ этомъ религіозное сознаніе не можетъ быть простымъ истолкованіемъ внутреннего чувства религіозности. Ибо отношеніе Бога къ человѣку естественно не обнимаетъ и не содержитъ непосредственно также Его отношенія къ міру вообще. Это и есть пунктъ, который больше всего обуславливаетъ различіе религіозныхъ воззрѣній. Поэтому должно тщательнѣе постараться изслѣдовать, какое понятіе объ отношеніи между Богомъ и

міромъ соотвѣтствуетъ требованіямъ и нуждамъ истинной религіозности и какія понятія объ этомъ отношеніи непримиримы съ нею. Этотъ вопросъ, говоритъ Спиръ, мы хотимъ изслѣдовать столько же положительно, чрезъ изложеніе истиннаго понятія, сколько и отрицательно, чрезъ изслѣдованіе ошибочныхъ понятій.—Есть только два пути къ выходу за предѣлы даннаго намъ міра опыта, именно: или чрезъ заключеніе отъ даннаго опытомъ, какъ условнаго, къ условію, или основанію его, которое само понимается какъ безусловное,—или чрезъ сознаніе, что опытъ показываетъ намъ вещи не такими, каковы онѣ *сами по себѣ*, т. е., по своей собственной, безусловной сущности,—что—другими словами—означаетъ, что опытъ содержитъ элементы, которые *чужды* безусловной сущности вещей. Послѣдній есть путь критическаго сознанія, критической философіи, и первоначально въ собственномъ смыслѣ былъ открытъ *Кантомъ*; но, конечно, самъ Кантъ ясно не провидѣлъ выводовъ изъ своихъ принциповъ. Оба эти пути не примиримы между собою и только одинъ изъ двухъ можетъ вывести дѣйствительно за предѣлы опыта и привести къ истинному понятію о безусловномъ. Первый путь есть самый обыкновенный и всѣми употребляемый; но другой есть единственно вѣрный и единственно соотвѣтствующій истинному понятію о безусловномъ. Если же опытъ содержитъ элементы, которые *чужды* первоначальному существу вещей, т. е., безусловному, то эти элементы естественно не могутъ имѣть въ немъ своего основанія и не могутъ быть изъ него выведены. Но кромѣ сущности вещей, само собою понятно, нѣтъ ничего дѣйствительнаго, что могло бы содержать основаніе этихъ элементовъ. Слѣдовательно, они совершенно не имѣютъ никакого основанія; ихъ существованіе просто непонятно и необъяснимо. Признаніе этого факта есть труднѣйшее, что можетъ представиться челоуѣческому сознанію.

Что міръ опыта есть нѣчто, чего не должно было бы быть, что онъ чуждъ своему собственному существу, отпалъ отъ самого себя, это, говоритъ Спиръ, на самомъ дѣлѣ есть ужасная мысль, которую можно понять только съ натажкой. Тѣмъ не менѣе эта мысль почти столь же стара, какъ само рефлекс-

тирующее человѣчество, свойство окружающихъ насъ вещей ее неустранимо навязываетъ сознанию каждаго внимательнаго и размышляющаго человѣка. Слѣды этой мысли находятся въ древнѣйшихъ преданіяхъ народовъ. Здѣсь я напомнимъ только о библейскомъ мифѣ (?) о грѣхопадѣніи. Достопримѣчательно однакоже не самое это странное свойство вещей, а невозможность объяснить его, то, что возбуждаетъ у людей наибольшій соблазнъ. Пока люди воображали, что умѣли объяснить себѣ какимъ либо образомъ это ненормальное свойство вещей, они были довольны и спокойны. Что наши мнимыя объясненія расходятся по всѣмъ странамъ свѣта, это насъ не заставляетъ заблуждаться. Какое либо объясненіе безусловно должно быть. Даже мысль *Гегеля*—представить внутреннее противорѣчіе истинною сущностью, а отпаденіе отъ самихъ себя—естественнымъ образомъ развитія вещей, т. е. самую задачу сдѣлать основаніемъ объясненія—достигла одобренія цѣлаго мыслящаго поколѣнія. Но признать, что міръ непонятенъ, и притомъ—не только для насъ, но вообще непонятенъ и необъяснимъ, съ этимъ мы меньше всего согласны. Мы охотнѣе желаемъ успокоиться очевиднѣйшими, нагляднѣйшими противорѣчіями, чѣмъ согласиться съ указаннымъ предположеніемъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДОЛЬФА ГАРНАКА.

(Окончаніе *).

Лекція, посвященная знаменитымъ историкомъ характеристикѣ всемірно-историческаго дѣянія ап. Павла, проникнута особеннымъ воодушевленіемъ и симпатіей къ личности великаго апостола. Въ ней проф. Гарнакъ рѣзко осуждаетъ тѣхъ, кто считаетъ ап. Павла извратителемъ христіанства, и убѣжденно говоритъ о немъ, какъ объ ученикѣ, апостолѣ, вѣрномъ миссіонерѣ Божественнаго Учителя. Однако, въ своемъ превозношеніи апостола языковъ нашъ ученый заходитъ слишкомъ далеко, восхваляя его на счетъ Самаго Основателя христіанства. Съ другой стороны, онъ находитъ чисто новое въ благовѣстіи Павла тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ содержится евангельская истина.

Правда, ап. Павелъ понималъ и проповѣдывалъ Евангеліе какъ благовѣстіе уже о совершившемся спасеніи. Но Иисусъ Христосъ Самъ училъ тому. Прочитавъ въ назаретской синагогѣ пророчество Исаіи о наступленіи „благопріятнаго лѣта Господня“, о явленіи царства Божія, Спаситель сказалъ: „нынь исполнилось писаніе сіе“ ¹⁾. Въ извѣстномъ отвѣтѣ ученикамъ Іоанна Предтечи Онъ указалъ на явные признаки этого царства ²⁾. Поэтому Господь говорилъ, что царствіе Божіе *достигло* до людей, мытари и блудницы уже *идутъ* въ него ³⁾.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 6

1) Лук. IV, 18—21.

2) Мат. XI, 5.

3) Мат. XII, 28, XXI, 31.

Въ Себѣ Онъ принесть покой всѣмъ труждающимся и обремененнымъ ¹⁾. Но окончательное „искупленіе многих“ Господь, какъ Самъ предсказывалъ, совершилъ на Крестѣ ²⁾. Здѣсь „совершилось“ спасеніе. По воскресеніи же Ему дана была „всякая власть на небѣ и на земли“. Самъ Іисусъ Христосъ училъ о Себѣ, какъ о Спасителѣ, говоря, что Онъ есть путь, и истина, и жизнь. Поэтому, и всѣ другіе апостолы проповѣдывали совершившееся спасеніе ³⁾. Значить ап. Павелъ въ своемъ благовѣстіи только повторялъ и раскрывалъ евангельскую истину.

То же самое надобно сказать о значеніи Христологіи въ евангеліи ап. Павла. Правда, что, по выраженію одного ученаго, „Христосъ былъ центральнымъ солнцемъ, вокругъ коего вращается Павлово ученіе“. Но, какъ намъ извѣстно, Солнце это возшло въ евангеліи и свѣтило въ проповѣди не Павла только, а и „самовидцевъ“.

Какъ новую и всемірную, понималъ свою религію Самъ Господь. Да и Гарнакъ замѣтилъ, что уже въ Евангеліи заключался смертный приговоръ іудейству ⁴⁾. Его же ссылка на слова Спасителя хананеянкѣ: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“, какъ на доказательство іудейской „условности“ проповѣди Іисуса, ничего не доказываетъ. Наоборотъ, исполненіемъ просьбы этой женщины Христосъ показывалъ, что Онъ посланъ и къ язычникамъ ⁵⁾. Своихъ апостоловъ Онъ послалъ „научить всѣ народы“ ⁶⁾. Въ предвидѣніи будущаго Спаситель говорилъ: „и проповѣдано будетъ сіе евангеліе Царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ“ ⁷⁾.

Благовѣстіе ап. Павла не заключаетъ въ себѣ ничего существеннаго новаго, чего не было бы въ Евангеліяхъ. Поэтому непосредственные ученики Спасителя приняли проповѣдь апостола языковъ, какъ истинно евангельскую. Ихъ единомысліе съ Павломъ было бы необъяснимо, если бы его проповѣдь,

¹⁾ Мѡ. XII, 28—30.

²⁾ Мрк. X, 45.

³⁾ I. Петр. I, 17—19. III, 13, I. Іоан. 1—7.

⁴⁾ S. 109—110.

⁵⁾ Мѡ. XXVIII, 19.

⁶⁾ Мѡ. XV, 28.

⁷⁾ Мѡ. XXIV, 14.

какъ думаетъ Гарнакъ, уклонялась въ важныхъ пунктахъ (in wichtigen Stücken) отъ первоначальнаго, Христова, благовѣстія. Мы вовсе не желаемъ умалить всемірно-историческаго дѣянія великаго апостола, но хотимъ воздать sua quique. Да и величіе Павла только возрастаетъ отъ его вѣрности Божественному Учителю.

„Важными пунктами“, въ которыхъ ап. Павелъ будто бы уклонился отъ Христова благовѣстія, были его сотеріологія и христологія. Въ этихъ именно пунктахъ возникли, по мнѣнію Гарнака, и главныя опасности для христіанства.

Въ ученіи о совершившемся спасеніи (объ объективной сторонѣ спасенія) крылся соблазнъ для христіанъ, полагаясь на это спасеніе, не радѣть о святости жизни. Во-первыхъ, какъ мы знаемъ, о такомъ спасеніи училъ Самъ Господь. Во-вторыхъ, какъ Онъ, такъ и ап. Павелъ настойчиво проповѣдывали и о безусловной необходимости личныхъ усилій для усвоенія плодовъ искупленія ¹⁾. Въ-третьихъ, спасительное дѣло Христа безмѣрнымъ богатствомъ выразившейся въ немъ любви Божіей влечетъ всякаго нравственно чуткаго человѣка именно къ богоподобной святости. Наконецъ, никакая, самая возвышенная, самая святая идея не обезпечена отъ злоупотребленій и искаженій.

Въ силу основнаго значенія въ благовѣстіи Павла его христологіи „правильное ученіе о Христѣ, по словамъ Гарнака, грозяло сдѣлаться центральнымъ пунктомъ (вѣры) и извратить величіе и простоту Евангелія“. Во-первыхъ, здѣсь нельзя видѣть никакой „угрозы“, такъ какъ правильное ученіе о Христѣ въ самъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, имѣетъ капитальное значеніе. Во-вторыхъ, оно составляетъ часть Евангелія и не можетъ служить къ его искаженію. Опасность могла заключаться и всегда заключается не въ этомъ ученіи, а въ самихъ христіанахъ, изъ которыхъ нѣкоторые склонны къ холодному, мертвому исповѣданію этого ученія. Главную же опасность христологія ап. Павла проф. Гарнакъ, вслѣдъ за Бейшлагомъ, Гольцманомъ и др., видитъ въ его ученіи объ Иисусѣ, какъ о

¹⁾ Мат. VII. 21, XI. 12. Рим. VI, 1—23, 1 Кор. XII, 1—XIV. 1.

„второмъ Адамѣ“ съ неба (S. 101), имѣвшемъ особенную небесную сущность (116). Это ученіе, будучи перенесено на почву греческой мысли, должно было породить очень важныя соображенія. „Явленіе Христа само по себѣ, вступленіе нѣкоторой божественной сущности въ этотъ міръ, должно было разсматриваться, какъ самое важное, какъ сущность спасенія“. Противъ этого приходится замѣтить, что наука еще не доказала существованія у ап. Павла подобнаго ученія о Спасителѣ. Одной изъ главныхъ опоръ отрицательной критики въ данномъ случаѣ служить 47, XV, I Кор. „первый человѣкъ изъ земли перстный; второй человѣкъ Господь съ неба“. Критика видитъ здѣсь указанія на Христа, какъ на небеснаго человѣка, существовавшаго до своего явленія на землѣ. Возражая противъ подобнаго толкованія приведенныхъ словъ ап. Павла, проф. Н. Н. Глубоковскій вполне справедливо указываетъ на несомнѣнный параллелизмъ членовъ разбираемаго стиха. Такъ что, „если ἐξ οὐρανοῦ (съ неба) говорить о предбытіи второго человѣка, это это должно быть не менѣе обязательно и для перваго по ἐκ γῆς (изъ земли). Логика эта неотвратима и приводитъ къ явной нелѣпости, будто перстный, нѣкогда существовалъ въ землѣ. Само собой понятно, что допустить этого нельзя, а потому и толкованіе отрицательной критики не допустимо. Такъ какъ выраженіе „съ неба“ (небесный) въ Ветхомъ и Новомъ завѣтахъ указываютъ на качество вещи, то словами „человѣкъ съ неба“ ап. Павелъ „не говоритъ ни того, что Христосъ былъ прежде человѣкомъ на небѣ и потомъ пришелъ на землю, ни того, что самое начало его жизни произведено Богомъ. Они гласятъ только, что вся Его личность — во всемъ своемъ теченіи и во всѣхъ частныхъ актахъ—была божественною по источнику“. Въ результатъ своего изслѣдованія христологіи ап. Павла проф. Н. Н. Глубоковскій приходитъ къ такому убѣжденію: „она рисуетъ предъ нами Примирителя божественнаго, въ самомъ своемъ человѣчествѣ бывшаго небеснымъ, не сроднаго мірской космичности и непостижимаго для естественнаго человѣческаго разумнія. Это была невѣдомая истина, которую „изъяснилъ“ своею жизнью Самъ Господь и которая только отъ Него перешла къ Апо-

столамъ. Въ немъ же источникъ и Павлова христологическаго ученія¹⁾. Значить, созданіе той опасности, которую Гарнакъ находитъ въ христологіи ап. Павла, надобно приписать Самому Иисусу Христу. Но во всемъ, чему училъ Спаситель, содержалась только истина, и отъ нея не было и нѣтъ никакой опасности для кого бы то ни было.

Проф. Гарнакъ упрекаетъ ап. Павла еще за то, что онъ, утверждая идею Церкви какъ внѣшней величины, подвергъ послѣдующее поколѣніе постоянной опасности смѣшенія духа съ формой. Но, во-первыхъ, нашъ ученый самъ сознаетъ безусловную необходимость для религіозной жизни внѣшнихъ общественныхъ формъ, необходимость, какъ онъ выражается, „тѣла“ (S. 113). И, какъ мы видѣли, такое тѣло было дано новой религіи Самимъ ея основателемъ. Во-вторыхъ, какъ справедливо замѣчаетъ В. А. Керенскій, „опасность отъ пониманія Церкви въ смыслѣ внѣшняго организма ничто въ сравненіи съ тою опасностью, какая угрожаетъ Церкви отъ Гарнаковскаго пониманія послѣдней, исключаящаго все внѣшнее изъ Церкви и утверждающаго полный субъективизмъ. При этомъ пониманіи подъ именемъ религіозныхъ вѣрованій въ Церковь, какъ показываетъ исторія, проникаютъ не только антихристіанскія, но и вообще антирелигіозныя и даже антиморальныя идеи“²⁾.

Наконецъ, свое отрицательное отношеніе къ библіи Ветхаго Завета, удержанной будто бы ап. Павломъ, проф. Гарнакъ самъ смягчаетъ такимъ признаніемъ: „какъ много благословія принесла эта книга для Церкви! Какъ книга созидаящая, какъ книга утѣшенія, мудрости и совѣта, какъ книга исторіи, она имѣла несравненное значеніе для жизни и апологетики! Какая изъ религій, съ которыми христіанство столкнулось на греко-римской почвѣ, можетъ похвалиться подобнаго рода обиданіемъ“ (S. 116)? Надо также имѣть въ виду, что это, „обиданіе“ было удержано Самимъ Спасителемъ, пришедшимъ „не нарушить законъ, а исполнить“ и говорившимъ невѣро-

¹⁾ Благовѣстіе св. ап. Павла по его происхожденію и существу. СПб. 1897. Стр. 268, 269, 270, 278.

²⁾ Прав. Собесѣдн. 1902. I. стр. 118.

вавшимъ іудеямъ: „изслѣдуйте Писанія: они свидѣтельствуютъ о Мнѣ“ (Іоан. V. 39).

Намъ пришлось сказать нѣсколько словъ въ защиту ап. Павла и отъ похвалъ и отъ порицаній проф. Гарнака. Въ результатѣ, тотъ ореолъ величія, которымъ этотъ ученый окружаетъ дѣяніе апостола языковъ, нисколько не теряетъ своего блеска. Ап. Павелъ былъ и остается великимъ *миссіонеромъ* Христа. Гарнакъ же, усвояющій это званіе св. апостолу и вмѣстѣ съ тѣмъ приписывающій ему антиевангельскія новшества, впадаетъ, помимо прочаго, въ явное противорѣчіе.

Нѣкоторые критики *Das Wesen des Christentum* оканчиваютъ свои очерки разборомъ лекцій объ апостольскомъ вѣкѣ. Такъ поступаетъ, напр. проф. Вальтеръ, на томъ, конечно, основаніи, что въ евангельско-апостольскомъ христіанствѣ дана вся полнота его истинъ. Мы позволимъ себѣ сдѣлать кое-какія замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ евангельскаго благовѣстія, какъ ее представляетъ проф. Гарнакъ. Теперь эта судьба неразрывно связана съ жизнью Церкви, носительницы и хранительницы даровъ Христовыхъ.

5. Съ послѣапостольскаго вѣка начинается, по мнѣнію Гарнака, каолизація христіанства, превращеніе его изъ свободнаго религіознаго переживанія и братской любви въ религію формы, закона и догмы. Конечно, съ ослабленіемъ религіознаго воодушевленія и по мѣрѣ вступленія въ Церковь слабо вѣрующихъ членовъ стало закрадываться въ Церковь и рости здѣсь внѣшнее отношеніе къ священнымъ формамъ и правиламъ. Въ этомъ нисколько не виноваты самыя формы и правила, которыя представляютъ собою неизбѣжную принадлежность религіозной жизни, исконное явленіе въ христіанствѣ¹⁾. Самъ Спаситель далъ образецъ молитвы, установилъ таинство крещенія, покаянія, евхаристіи, положилъ начало церковной дисциплины²⁾. Надо признать и то, что ростъ формализма и законничества въ церковной жизни не искажалъ сущности

¹⁾ См. Необходимость внѣшняго богопочитанія. Проф. А. Θ. Гусевъ. Казань 1902 г.

²⁾ Мѡ. VI. 9—13; XXVIII. 19; Іоан. XX. 22—23; Мѡ. XXVI. 26—28; Мрѣ. XIV. 22—24; Лук. XXII. 19, 20; I. Кор. XI. 23—25.

христіанской вѣры. Несовершенство, недостатки, нравственная слабость, присущи всѣмъ человѣческимъ обществамъ, и члены церковнаго союза въ этомъ отношеніи не представляютъ исключенія. Въ числѣ двѣнадцати апостоловъ былъ Іуда, въ іерусалимской апостольской Церкви находились Ананія и Сапфира, въ коринѣской—въ которое время терпѣлся кровосмѣшникъ. Но свѣтъ вѣры Христовой ярко горѣлъ въ тѣ времена. Въ послѣапостольскую эпоху тѣни маловѣрія и нравственной слабости сгустились; отъ этого тѣ формы и правила, которыя прежде были полны религіознымъ чувствомъ и нравственной силой, опустѣли и омертвѣли. Но Церковь никогда не считала мертвый формализмъ истиннымъ выраженіемъ христіанской вѣры: и въ послѣапостольскій вѣкъ она, слѣдуя Спасителю, осуждала тѣхъ, которые говорили „Господи, Господи“, но не исполняли воли Отца Небеснаго. Слѣдовательно, хотя богатство и сила религіозно-нравственной жизни уменьшились, но *идеалъ христіанской жизни Церковь хранила во всей чистотѣ*. Мало того, какъ признаетъ самъ Гарнакъ, она и въ послѣапостольское время продолжала давать міру великихъ подвижниковъ вѣры и святости, для которыхъ формы и правила были не шелухой, а священнымъ и драгоценнымъ одѣяніемъ или выраженіемъ ихъ религіозныхъ чувствъ, святыхъ стремленій и подвиговъ, поводомъ и побужденіемъ къ религіозной настроенности и упражненію воли. Итакъ, эта, жизненно практическая сторона „каолизаціи“ христіанства нисколько не искажала его, не помрачала чистоту его зерна.

То же надобно сказать относительно вліянія на христіанскую религію эллинизма и ея борьбы съ гностицизмомъ. Вліяніе эллинизма не простиралось далѣе формы и научно-философскаго раскрытія христіанскаго ученія, содержамаго истинной Церковью. Евангельское же содержаніе Христовой вѣры оставалось внѣ круга этого вліянія. Что дѣло обстоило такимъ образомъ,—это особенно хорошо видно изъ отношенія Церкви къ гностикамъ и апологетамъ. Тѣ и другіе въ своей богословско-философской дѣятельности стояли на почвѣ греческаго образованія, но только вторые получили въ христіанскомъ сознаніи высокую оцѣнку. Объясняется это тѣми осо-

бенностями апологетовъ и гностиковъ, на которые указываетъ самъ Гарнакъ. Гностики обращались съ евангельскими истинами, какъ съ чисто человѣческими, присоединяя къ нимъ новыя идеи или исключая изъ "нихъ тѣ, которыя имъ казались ложными. Апологеты же смотрѣли на истины Христовой вѣры какъ на богооткровенныя, и только старались подыскать для нихъ формулы, соотвѣтствующія научно-философскому духу ихъ времени. Значить, апологеты не вносили ничего новаго въ содержаніе христіанской религіи. А именно ихъ дѣятельность была принята истинной Церковью. Вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается ложной мысль Гарнака о томъ, будто христіанскій догматъ, нашедшій для себя выраженіе въ богословіи апологетовъ, возросъ на почвѣ языческой мудрости и въ самомъ содержаніи своемъ заключаетъ элементы язычества ¹⁾. Православные учителя и отцы Церкви позднѣйшихъ временъ слѣдовали прототипу, данному апологетами.

Проникновеніе языческой мудрости въ содержаніе богооткровенной религіи съ особенной ясностью, повидимому, выразилось въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Но здѣсь то проф. Гарнакъ рѣшительно расходится съ тѣми учеными, которые склонны видѣть въ христіанскомъ ученіи о Словѣ заимствованіе изъ языческой философіи или изъ филонизма. Въ *Dogmengeschichte* онъ пишетъ: „евангеліе Іоанна не могло быть написано безъ вліянія эллинизма. . Но указанія на Филона и эллинизмъ недостаточно для объясненія происхожденія ученія Іоанна о Логосѣ, потому что имъ не объясняется удовлетворительно даже внѣшняя сторона проблемы. Греческое богословіе не оказало существеннаго вліянія на богословіе Іоанна въ данномъ вопросѣ, потому что Логосъ Іоанна, кромѣ имени, не имѣетъ ничего общаго съ Логосомъ Филона... Ученіе Іоанна о Логосѣ возникло на почвѣ древней вѣры пророковъ и псалмистовъ“ ²⁾. Въ лекціяхъ о сущности христіанства почтенный ученый снова подчеркиваетъ самобытность и своеобразие христіанской идеи Воплотившагося Слова, утверждая, что идея

¹⁾ В. А. Керенскій. Правосл. Собесѣдн. 1902. I, стр. 126 и дал. См. также въ Исторіографіи проф. Лебедева, стр. 452 и дал.

²⁾ В. I, S. 85.

воплощенія Логоса въ исторической личности не имѣла для себя никакой исторической подготовки (S. 128). Само ученіе о Личномъ Словѣ могло имѣть основанія только въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Къ нему могли вести ветхозавѣтныя представленія о Духѣ Божіемъ, утвердившемъ небесное воинство, оживляющемъ природу, способномъ убить нечестивыхъ и беззаконныхъ, вдохновлявшемъ пророковъ Божіихъ (Быт. I, 2. Псал. 103. Исход. XV, 8. Ис. IV, 4. Іоиль II, 28). Подобнымъ образомъ Ветхій Завѣтъ училъ о премудрости Божіей и особенно о Словѣ Божіемъ, приписывая ему творческую силу, всемогущество, посредничество между Богомъ и людьми (Псал. 32, 6; 106, 20; 118, 50), изображая его „конкретнымъ личнымъ откровеніемъ Іеговы“. „Обобщая представленіе объ этомъ словѣ, можно, говоритъ кн. С. Н. Трубецкой, сказать, что оно заключаетъ въ себѣ элементы новозавѣтнаго ученія“¹⁾. Но идея воплощенія этого Личнаго Слова Божія въ Іисусѣ Христѣ есть уже безусловно христіанская, новозавѣтная, новая по своему содержанію. „Не ученіе о Логосѣ, пишетъ тотъ же ученый, повело къ признанію божественнаго содержанія (божественной *сущи*) личности Христа; такое признаніе мы находимъ, безспорно, гораздо ранѣе, съ первыхъ шаговъ христіанской проповѣди. Напротивъ того, сознаніе этого божественнаго содержанія, признаніе Бога во Христѣ, повело къ необходимости формулировать такое ученіе объ Его божествѣ, при которомъ истина абсолютнаго монотеизма оставалась бы неприкосновенной и являлась бы во всей своей силѣ... Въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ выразилось сознаніе единства Бога въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, сознаніе единства Христа съ Его Отцомъ въ Его дѣйствительномъ различіи отъ Отца“²⁾. По своему содержанію, идея воплощеннаго Слова, какъ она излагается у Іоанна Богослова и раскрыта въ истинной Церкви, не заключаетъ въ себѣ ничего новаго, чего бы не было въ Евангеліи Христа и апостоловъ, такъ какъ она содержитъ въ себѣ ученіе о томъ, что „Логосъ есть Богъ или вторая божественная Ипостась“ и что „Логосъ есть Богочело-

¹⁾ Ученіе о Логосѣ. Т. I, стр. 259.

²⁾ Ibidem, стр. 165, 164.

вѣкъ или воплотившійся въ человѣчествѣ Богъ" ¹⁾. Оказывается, что въ Христіанскомъ ученіи о Логосѣ заключается истинная сущность христіанской религіи, только выраженная терминомъ греческой философіи. И здѣсь вліяніе послѣдней на христіанство не пошло далѣе формы, оболочки: зерно благовѣстія Христа осталось неповрежденнымъ въ „каеолической“ церкви. Что касается мнимаго вреда идеи евангельскаго Логоса, привлекая христіанскую мысль къ спекуляціи о Лицѣ Иисуса, то нужно замѣтить, что эта идея выражала собой сущность христовой вѣры, и потому, привлекая къ себѣ вниманіе христіанскихъ мыслителей, она заставляла ихъ изслѣдовать зерно благовѣстія. Значить, она не отвлекала, а привлекала мысль къ сущности христіанства.

Приливъ эллинизма въ христіанскую религію имѣлъ еще своимъ послѣдствіемъ, по мнѣнію Гарнака, повышенную оцѣнку теоретическаго религіознаго „ученія“, интеллектуализмъ, а также—возникновеніе догматовъ. Относительно значенія „ученія“, въ области религіи мы уже говорили. Здѣсь достаточно прибавить, что и въ послѣ апостольской, каеолической Церкви девизомъ исповѣданія продолжали оставаться слова апостола: „вѣра безъ дѣлъ мертва“. Нельзя согласиться и съ той мыслью Гарнака, будто христіанскій догматъ есть порожденіе греческаго духа. По своему содержанію онъ, какъ мы уже говорили, является всецѣло богооткровеннымъ. Но и его безусловная обязательность и неизмѣнность не могутъ быть объяснены изъ эллинизма. Догматизмъ былъ чуждъ греческой религіи. Въ этомъ язычествѣ существовало свободное индивидуальное развитіе религіозной жизни, какъ внѣшне—культовой, такъ и внутренне—учительной. „Политеизмъ греческій, пишетъ Буа, былъ религіей безъ догматовъ, какъ и безъ клира. Единства религіознаго не существовало такъ же, какъ не существовало единства и въ политикѣ. Не было ересей, потому что не было ни православія, ни церкви. Религія не была системой ни полной, ни прочной... У грековъ вмѣсто доктрины религіозной была собственно миеологія" ²⁾. Разнообразіе мнѣній, свобода

¹⁾ А. Муретовъ. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва. 1885 стр. 3 и др.

²⁾ См. В. А. Керенскій. Прав. Собес. 1902. 1. Стр. 121—122.

личной мысли были характерными и для античной философіи. Понятно, что будучи сама чуждой догматизма, греческая религіозная философія не могла и породить христіанскихъ догматовъ. Да и вообще возникновеніе ихъ не возможно на почвѣ умоузнній естественнаго разума: они предполагають вѣру въ богооткровенность религіозныхъ истинъ и въ учрежденіе, способное хранить ихъ въ безусловной чистотѣ. Та и другое искони имѣлись въ св. Церкви Христовой.

Что касается борьбы христіанства съ гностицизмомъ, то она дѣйствительно заставила Церковь заключить свое духовное содержаніе въ точныя формы и строго блюсти ихъ. Того требовала борьба и ея важность. Но въ этомъ самопознаніи и самоутвержденіи Церкви не заключалось ничего худого, а было только хорошее въ смыслѣ точнаго и подробнаго раскрытія истинъ Христовой вѣры и обособленія ихъ отъ всякихъ построеній „лжеименнаго гнозиса“ ¹⁾).

Еще два слова о той мысли проф. Гарнака, что „каѳолическая Церковь“ усвоила себя, прежде будто бы не принадлежавшее ей, значеніе единственно спасительнаго союза. Но такое значеніе дано было Церкви Самимъ Основателемъ ея, когда Онъ только ея руководителямъ далъ власть „вязать и разрѣшать“, обѣщалъ быть въ вѣчномъ живомъ общеніи съ церковнымъ союзомъ, а потому оказывающихъ неповиновеніе Церкви сравнилъ съ язычниками и мытарями ²⁾. Значить, проф. Гарнакъ упрекаетъ Церковь, собственно, за то, что она была и осталась Церковью Христовой.

Мы разсмотрѣли почти все, что составляетъ, по мнѣнію Гарнака, „чудовищное отягощеніе“, нажитое Церковью во второмъ вѣкѣ, и не нашли здѣсь ничего „чудовищнаго“. Во второмъ вѣкѣ мы видимъ продолженіе и ростъ того, что было въ Церкви апостольской, а въ апостольской было то, что принесъ въ міръ Спаситель. При этомъ можно было видѣть одинъ крупный недостатокъ, которымъ страдаетъ описаніе „каѳолической“ Церкви, данное проф. Гарнакомъ. Онъ не дѣлаетъ

¹⁾ Нѣкоторыя подробности о взглядахъ Гарнака на значеніе гностицизма въ исторіи христіанства см. въ Исторіографіи А. Лебедева. Стр. 452 и дал.

²⁾ Мѣ. XVIII, 17—20.

различія между тѣми идеалами, которымъ служила Церковь, и самой церковной жизнью, которая никогда не давала полного осуществленія идеала. Церковь никогда не одобряла виѣшняго отношенія къ священнымъ формамъ, правиламъ, никогда не сводила вѣру Христову къ механическому, холодному исповѣданію догматовъ,—словомъ: Церковь хранила евангельское благовѣстіе въ полнотѣ и чистотѣ. Но въ жизни христіанскаго общества это благовѣстіе иногда искажалось до неузнаваемости. Только недостатки жизни нельзя переносить на идеалы Церкви, не слѣдуетъ говорить, что христіанство вообще было искажено Церковью до неузнаваемости. Этого тѣмъ болѣе нельзя сказать, что и „каѳолическая“ Церковь давала образцы истинно-евангельской жизни, какъ то признаетъ и Гарнакъ. Въ этихъ образцахъ онъ видитъ сохранившееся подъ „чудовищнымъ отагощеніемъ“ зерно Евангелія. Но намъ уже извѣстно, что сущность Христовой вѣры, какъ она заключается въ евангеліяхъ и апостольскихъ твореніяхъ, состоитъ въ живомъ исповѣданіи Христа Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, Спасителемъ міра. И эта сущность сохранилась „каѳолической“ Церковью въ чистомъ видѣ исповѣданія Единороднаго Отцу Слова, воплотившагося „насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія“¹⁾. А признаваемые проф. Гарнакомъ явленія истинно-христіанской жизни въ каѳолической Церкви указываютъ, что это исповѣданіе было живымъ и дѣйственнымъ, т. е. представляло собой полножизненное зерно евангельскаго благовѣстія.

6. Послѣ описанія единой каѳолической Церкви первыхъ вѣковъ проф. Гарнакъ даетъ очерки христіанства греческаго, римскаго и протестантскаго. Хотѣлось бы, хотя вкороткѣ, разобраться въ той характеристикѣ, какую нѣмецкій ученый дѣлаетъ нашему, греко-восточному, православію.

Характерными для восточнаго христіанства проф. Гарнакъ находитъ традиціонализмъ, интеллектѹализмъ и ритуализмъ. Должно признать, что первыя двѣ черты, присущія греческому христіанству, придаютъ ему особенную цѣнность. Вѣрность св. преданію, тому, что имѣетъ свое начало въ проповѣди и дѣян-

¹⁾ См. диссертацию В. Снегарева: Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань. 1870. Напр., стр. 137—140, 141 и дал.

тельности апостоловъ, ихъ ближайшихъ преемниковъ и великихъ подражателей, располагаетъ смотрѣть на восточную Церковь, какъ на подлинно апостольскую. Она оказывается вѣрной завѣту „миссіонера Христова“, ап. Павла: „братья, стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ, или посланіемъ нашимъ“ ¹⁾. Правда, Гарнакъ набрасываетъ тѣнь на это дорогое свойство нашего православія заявленіемъ, что греческая Церковь признавала апостольскимъ преданіемъ только то, что ей нужно было для приспособленія къ историческимъ обстоятельствамъ. Но, во-первыхъ, этотъ упрекъ высказывается почтеннымъ ученымъ совершенно голословно. Во-вторыхъ, онъ можетъ высказывать его только по отношенію къ восточной Церкви первыхъ пяти столѣтій, такъ какъ, по его собственному убѣжденію, съ VI вѣка восточное христіанство остается неизмѣннымъ (S. 139). Но допустить „политику приспособленія“ въ восточной Церкви первыхъ пяти вѣковъ, если и можно, то лишь въ очень умѣренной степени, и исключительно въ сферѣ жизненно-практической. Въ тѣ времена на стражѣ православія и благочестія стоялъ рядъ великихъ подражниковъ Христовой вѣры отъ Аѳанасія Великаго до Іоанна Златоуста. Каждый православный христіанинъ вполнѣ согласенъ съ слѣдующими словами проф. А. Б. Лебедева: „Гарнакъ упрекаетъ нашу Церковь за то, что она, достигнувъ извѣстной степени своего развитія въ VI вѣкѣ, съ тѣхъ поръ безо всякихъ существенныхъ и несущественныхъ измѣненій осталась до настоящаго времени. Членъ православной Церкви только порадуется подобному упреку. Ибо, по православному воззрѣнію, Церковь и должна быть вѣрной хранительницей древле-преданнаго“ ²⁾.

Яркимъ выраженіемъ „интеллектуализма“ восточной Церкви проф. Гарнакъ считаетъ ея чрезвычайную преданность „ортодоксіи“, правовѣрію. Она самымъ точнымъ образомъ выработала и формулировала свое „православіе“, считаетъ его необходимымъ для спасенія и отлучаетъ всѣхъ иномыслящихъ, еретиковъ. Только ричліанецъ, враждующій съ догматомъ и

¹⁾ 2. Тессал. II. 15.

²⁾ Богослов. Вѣсти. 1901. XI, 444.

питающій непріязнь къ религіозному ученію („Lehre“), можетъ поставить въ упрекъ восточной Церкви ея заботу о чистотѣ вѣры, о точности и ясности ея выраженія. Всякій же безпристрастный человѣкъ вмѣнитъ ей это въ особенную заслугу, такъ какъ для него дорога правая вѣра Христова, православіе, и онъ возстаетъ лишь противъ заблужденій. Въ своей ревности объ охранѣ и уясненіи евангельской истины восточная Церковь осталась вѣрной наставленію Своего Основателя, который заповѣдалъ апостоламъ: „идите, научите всѣ народы... уча ихъ *соблюдать* все, что Я повелѣлъ вамъ“ ¹⁾. Въ отверженіи, въ исключеніи изъ своей среды враждующихъ съ ея истиной Церковь слѣдовала требованію справедливости и смыслу словъ ап. Павла: „если даже мы, или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѡема“ ²⁾.

Невольно обращаетъ на себя вниманіе дѣлаемое проф. Гарнакомъ открытіе въ самомъ содержаніи восточнаго православія двухъ новыхъ догматовъ—о твореніи міра и о богочеловѣствѣ Спасителя. О первомъ можно не говорить, такъ какъ самъ Гарнакъ высоко цѣнитъ идею творенія и находитъ ее вполне согласной съ Христовымъ благовѣстіемъ о Живомъ Богѣ. Однако, замѣтимъ, что эта истина нашей вѣры вовсе не представляетъ собой новшества, неизвѣстнаго евангельскому и апостольскому ученію. Самъ Господь подтвердилъ истинность повѣствованія книги Бытія о твореніи міра, когда, ссылаясь на эту книгу, сказалъ фарисеямъ: „не читали ли вы, что сотворившій въ началѣ мужчину и женщину сотворилъ ихъ? И сказалъ: Посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотію“ ³⁾. Ученики Христовы также съ полной ясностью учили о твореніи міра Богомъ ⁴⁾. Второе открытіе проф. Гарнака утверждаетъ, что ученіе о богочеловѣствѣ Спасителя создано подъ вліяніемъ греческаго представленія о спасеніи, какъ избавленіи

¹⁾ Мѡ. XXVIII, 19—20.

²⁾ Галат. 1, 8.

³⁾ Мѡ. XIX. 4—5. Быт. I. 27; 11. 24.

⁴⁾ Дѣян. IV. 24. XIV. 15. XVII. 24. I. Кор. XI. 12. Евр. XI. 3. Кол. I. 16. Иоан. I. 3 и т. д.

отъ смерти. Мы знаемъ, что уже Евангелія, какъ синаоптическія, такъ и Іоанново, ясно учать о двухъ природахъ во Христѣ, что апостольская Церковь исповѣдала Иисуса Богомъ. Мы знаемъ также, что и послѣапостольская „каеолическая“ Церковь хранила въ чистотѣ это зерно евангельскаго благовѣстія. Поэтому, въ ученіи греко-восточной Церкви о богочеловѣчествѣ Спасителя слѣдуетъ видѣть самобытную, исконную истину Евангелія. И если проф. Гарнакъ утверждаетъ, что ученіе о богочеловѣчествѣ Христа Спасителя составляетъ сущность восточно православной догматики, то это значитъ, что сущностью нашего христіанства является краеугольная истина Христова благовѣстія. Большой похвалы нашему православію нельзя ожидать даже отъ самаго преданнаго друга его!

Относительно связи православной христологіи съ ученіемъ о спасеніи надо сказать, что она несомнѣнно существуетъ. Достаточно прочесть творенія великаго борца съ аріанствомъ, Аѳанасія Александрійскаго, чтобы убѣдиться въ томъ, что догматъ о единосущіи Сына съ Отцемъ онъ обосновывалъ, опираясь, между прочимъ, на идею спасенія. Но это не значитъ, что идея спасенія отъ смерти и грѣха привела восточныхъ отцовъ къ „созданію“ догмата о богочеловѣчествѣ Иискупителя. Простая, сердечная вѣра въ воплощеннаго Единороднаго Сына Божія была исконной въ христіанскомъ обществѣ и создавать этой истинны не было нужды¹⁾. Но со временемъ явилась необходимость „доказать“ эту истину, дать ей разумное оправданіе и защитить ее отъ нападеній заблуждавшихъ. Въ дѣлѣ раціональнаго обоснованія догмата о богочеловѣчествѣ идея спасенія оказала великую услугу, потому, что она весьма логично связывается съ этимъ догматомъ, какъ это разъяснилъ и проф. Гарнакъ. Нужно признать безспорнымъ, что идея спасенія служила въ исторіи прекраснымъ базисомъ для построенія (не догматовъ, а) раціональной догматики, и современнымъ догматистамъ было бы очень полезно обратить на это пристальное вниманіе. Таковъ истинный смыслъ исторической связи ученія о спасеніи съ христологіей.

¹⁾ И у Аѳанасія В. эта истина является напередъ данной въ Откровеніи и требующей только раскрытія и обоснованія.

Что касается той мысли проф. Гарнака, будто ученіе о смертности человѣка какъ о первопрічинѣ злѣ, и о спасеніи, о смерти, какъ о главномъ дѣлѣ искупленія,—будто это ученіе есть продуктъ греческой мысли, то ее нельзя признавать вѣрной. Онъ самъ говоритъ, что эта истина имѣетъ точку опоры въ Евангеліи и поддержку въ благовѣстіи ап. Павла. Дѣйствительно, Самъ Іисусъ Христосъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, что Онъ есть „воскресеніе и жизнь“, что Онъ отдаетъ плоть Свою „за жизнь міра“. Онъ говорилъ іудеямъ: „отцы ваши ѣли манну въ пустынѣ и умерли“. Но „ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную; и Я воскрешу его въ послѣдній день“. И это будетъ, конечно, тогда, „когда придетъ Сынъ человѣческій во славу Своей и всѣ святые ангелы съ Нимъ и соберутся предъ Нимъ всѣ народы“¹⁾. Ап. Павелъ вполне ясно и часто говоритъ о смерти, какъ слѣдствіи грѣха, и о вѣчной жизни, какъ результатѣ спасенія. „Однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть... Если преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного, то тѣмъ болѣе пріемлющіе обиліе благодати и даръ праведности будутъ царствовать въ жизни посредствомъ Единаго Іисуса Христа... Ибо, какъ смерть черезъ человѣка, такъ черезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе. Когда же тлѣнное сіе облечется въ нетлѣніе и смертное сіе облечется въ безсмертіе, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть побѣдою“ (Ісаіи XXV. 8). Тогда „послѣдній врагъ истребится—смерть“, страхъ предъ которой ввергаетъ людей въ рабство грѣху²⁾. То, что проф. Гарнакъ хочетъ выдать за продуктъ греко-языческой мысли, оказывается истиной христіанскаго благовѣстія. Но, продолжаетъ берлинскій ученый, восточные христіане подъ вліяніемъ именно языческой философіи смотрятъ на спасеніе, какъ на „фармакологическій“ процессъ, въ которомъ божественная природа вливается въ смертную природу и преобразуетъ ее по своему образцу. Противъ этого надо замѣтить, что христіанство не учитъ о сообщеніи

¹⁾ Іоан. XI. 25, VI. 51. 49. 54. Мѡ. XXV. 31. 32.

²⁾ Рим. V. 12. 17. I. Кор. XV. 21. 53. 54. 26. Евр. II. 15.

человѣку божеской сущности, о субстанціональномъ преобразованіи человѣческой души, а учить „только объ акцидентальномъ уподобленіи ея божеской природѣ“¹⁾. „Мы теперь дѣти Божіи, пишетъ Іоаннъ Богословъ, но еще не открылось, что будетъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“²⁾. Притомъ, непремѣннымъ условіемъ такого уподобленія Евангеліе считаетъ нравственную чистоту, святость жизни человѣка. По православному ученію, спасеніе не есть только метафизическій процессъ, но и нравственный, безъ котораго и первый не имѣетъ силы. Такъ что Гарнакъ не правъ, упрекая православную сотеріологію въ томъ, будто нравственному усовершенствованію человѣка она въ лучшемъ случаѣ усволяетъ только прикладное значеніе.

Въ виду сказаннаго ложнымъ представляется заявленіе Гарнака о томъ, что вѣрность преданію и высокая оцѣнка православія, характеризующія собою восточную Церковь, составляютъ порожденіе греческаго духа. Та и другая необходимы, неизбежны и драгоцѣнны въ истинной Церкви, призванной хранить и проповѣдывать врученное ей Откровеніе. И потому онѣ были въ ней изначала, какъ явленія чисто христіанскаго духа (Мѣ. XXVIII. 20. 2 Тимот. 1. 13. Галат. 1. 8). Такъ что греко-восточное христіанство по этимъ своимъ чертамъ представляется истинно „каатолическимъ“, апостольскимъ и евангельскимъ. Этого достоинства не можетъ отнять у него ритуализмъ, богатое развитіе культа. Самъ Спаситель положилъ начало христіанской молитвѣ, священнодѣйствіямъ и таинствамъ; ап. Павелъ заботился о внѣшней сторонѣ богослуженія и заповѣдалъ, чтобы въ Церкви все было „благопристойно и чинно“ (I Кор. XIV. 40). Въ антипатіи проф. Гарнака къ христіанскому культу сказывается доведенная до крайности общелютеранская тенденція, и о ней можно здѣсь не говорить.

То, что Гарнаку кажется „язычествомъ“ въ греко-восточномъ православіи, представляетъ собою явленія истиннаго христі-

¹⁾ Profes. Reinhold. Назван. соч. стр. 55.

²⁾ I Посл. III. 2.

анства. Здѣсь именно лежитъ и подлинная сущность Христова благовѣстія, въ чистотѣ хранимая нашей Церковью и заключающаяся въ исповѣданіи Іисуса Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, воплотившимся „насъ ради человекъ и нашего ради спасенія“. Однако, проф. Гарнакъ подъ „языческой шелухой“ восточнаго православія находитъ и зерно своего Евангелія въ вѣрѣ въ Бога, въ смиреніи, самоотреченіи, милосердіи лучшихъ христіанъ Востока. Нужно припомнить, что, по мнѣнію нѣмецкаго ученаго, восточная Церковь, особенно русская, не смотря на всѣ свои недостатки, сумѣла привить народу духъ евангельскаго благочестія. Кстати, замѣтимъ, что эту дань отдалъ нашей Церкви и знатокъ народной жизни Л. Толстой, когда въ бесѣдѣ съ Лонгомъ говорилъ: „нашъ народъ только теперь начинаетъ читать, но онъ сохранилъ преданіе и ученіе Христово, и, при отсутствіи защищающихъ его законовъ и учрежденій, онъ только въ немъ и могъ находить руководство и правило для своей жизни... Въ Россіи совѣсть и христіанство занимаютъ то самое мѣсто, которое на Западѣ занимаютъ матеріалистическія воззрѣнія и законныя формы“¹⁾. Въ томъ, что Гарнакъ считаетъ сущностью христіанства, мы видимъ только жизненное проявленіе дѣйствительнаго зерна благовѣстія. Объединяя подлинную сущность Христова Евангелія и сущность евангелія Гарнака, какъ имѣющіяся въ православной Церкви, мы можемъ сказать, что она содержитъ въ себѣ *цѣльное* жизнеспособное ядро христіанской вѣры.

Намъ можно не обсуждать очерковъ, посвященныхъ проф. Гарнакомъ характеристикѣ римскаго католицизма и протестантизма, хотя они очень интересны и могутъ быть прочитаны съ пользой. Слѣдуетъ только замѣтить, что основныя истины христіанства сохранились и въ этихъ обоихъ вѣроисповѣданіяхъ. Какъ католики, такъ и правовѣрные протестанты исповѣдуютъ Христа единосущнымъ Сыномъ Бога живаго, Икупителемъ міра. Такъ какъ проф. Гарнакъ считаетъ эту евангельскую истину „шелухой“, то ея присутствіе въ лютеранствѣ является одной изъ причинъ его недовольства

¹⁾ Миссіонерское Обозрѣніе 1902. II. Стр. 263.

даже этимъ, роднымъ, христіанствомъ. Какъ и слѣдовало ожидать, чистая истина Христова благовѣстія и ея драгоцѣнное зерно находятся, по убѣжденію Гарнака, только въ ричліанской школѣ лютеранскаго богословія, ближайшимъ образомъ—въ головѣ самого почтеннаго профессора.

Сказавъ, что подъ различными историческими наростами на важнѣйшихъ типахъ христіанства свѣтъ истиннаго Евангелія не потухъ, профессоръ Гарнакъ замѣчаетъ въ своей послѣдней лекціи: „смѣлѣй впередъ, глубоко внизу, какъ бы въ подземельѣ, ты еще найдешь алтарь и его священный, вѣчно горящій свѣтильникъ!“ Какъ мы могли убѣдиться, самъ Адольфъ Гарнакъ направилъ свой взоръ слишкомъ внизъ, а потому, хотя увидѣлъ и указалъ свѣтъ, но не узналъ самого источника свѣта, стоявшаго выше его поля зрѣнія. Онъ приступилъ къ поискамъ зерна Христова благовѣстія съ предвзятымъ научно-философскимъ понятіемъ о сущности всякой религіи и въ своей работѣ облекъ его въ евангельскую оболочку. Въ силу этого онъ сдѣлалъ ту самую ошибку, какую онъ находитъ у историковъ—философовъ и которой намѣревался избѣгнуть. Въ силу этого онъ предлагаетъ вниманію своихъ читателей сущность не Христова благовѣстія, а своего собственнаго евангелія. Въ этомъ отношеніи сущность христіанства Гарнака не отличается отъ евангелизированной философіи русскаго графа Л. Толстаго, хотя оно и окружено ореоломъ научности, которой недостаетъ яснополянскому богослову.

При оцѣнкѣ лекцій проф. Гарнака могутъ обратить вниманіе на то, что онъ, не указывая подлинно евангельскаго зерна христіанства, предлагаютъ читателямъ его „раціональную“ сущность, т. е. ту часть Христова благовѣстія, которая можетъ быть исповѣдуема „образованнымъ“ человѣкомъ XX вѣка. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что самъ Адольфъ Гарнакъ имѣлъ въ виду оказать такую услугу современной интеллигенціи. Но, во-первыхъ, онъ не имѣетъ права одну свою излюбленную часть Христова Евангелія называть: *das Wesen des Christentums*. Во-вторыхъ, у самого Гарнака его евангеліе остается безъ видимой связи съ его „научнымъ“ міровоззрѣніемъ. Онъ назы-

ваетъ Бога Отцемъ, но что такое его Богъ, какъ онъ Его мыслить? Въ какомъ отношеніи Богъ стоитъ къ міру и къ людямъ—дѣтямъ Своимъ? Возможно ли взаимообщеніе людей съ Богомъ? Если невозможно, то религія превращается въ иллюзію. Если возможно, и существуетъ, то какъ этотъ фактъ согласуется съ „позитивнымъ“ воззрѣніемъ на жизнь и міръ? Какъ Гарнакъ смотритъ на природу человѣка, на его личность? Религіозная идея вѣчной жизни не есть ли только „насъ возвышающій обманъ?“ Религія и научное міросозерцаніе часто рѣзко расходятся въ рѣшеніи всѣхъ этихъ вопросовъ. Для того, кто ищетъ религіи и хочетъ имѣть ее живымъ вервомъ своего міровоззрѣнія, всѣ эти вопросы должны быть рѣшены извѣстнымъ образомъ. Между тѣмъ, изъ чтеній проф. Гарнака совсѣмъ не видно, какъ онъ рѣшаетъ эти вопросы, и его евангеліе представляется страннымъ привѣскомъ къ не-среднему ему міровоззрѣнію ученаго историка. Коль скоро въ мысляхъ самого А. Гарнака „раціональное зерно“ христіанства и „научное образованіе“ являются десницей и шуйцей, не вѣдающими другъ друга, то, разумѣется, ни одному мыслящему читателю онъ не поможетъ объединить Евангеліе и научныя претензіи. Если же читатель пожертвуетъ нѣкоторыми изъ этихъ претензій, то ему не трудно будетъ принять истину и дѣйствительнаго Евангелія Христа. Впрочемъ, за евангеліемъ Гарнака надо признать одно выгодное ему свойство, благодаря которому оно легко усваивается невзыскательной мыслью. Это свойство заключается въ неопредѣленности, гибкости, безформенности зерна религіи Гарнака ¹⁾. Какъ сказочная шапочка, религіозное томленіе нѣмецкаго богослова кажется годнымъ для всякой головы. И не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Адольфъ Гарнакъ довелъ бы это свойство своего евангелія до совершенства, если бы превратилъ послѣднее въ совсѣмъ пустое мѣсто...

К. Григорьевъ.

¹⁾ По вѣрному замѣчанію проф. А. П. Лебедева, „христіанство, по Гарнаку, было неопредѣленною энергіей безъ опредѣленнаго содержанія“. Исторіографія. Стр. 449.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

VII.

Теоріи, сходныя съ ученіемъ деистовъ.

Чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ большее распространеніе пріобрѣтали раціоналистическіе взгляды на Библію. Они обладали какъ будто особою притягательною силою очарованія для людей. Много ученыхъ силъ было потрачено на изученіе св. книгъ.

Библія сдѣлалась темою для всякаго человѣка, искавшаго авторства. Богословы, посвятившіе себя піетизму, теперь стояли на заднемъ планѣ. Съ изумленіемъ наблюдали они за тѣмъ, какъ раціоналисты старались потрясти коренные устои и столбы христіанской вѣры. Одни изъ нихъ потерялись и не знали, что предпринять; другіе обратились къ фанатизму и тѣмъ навлекли ненависть на почтенныя имена Шпенера и Франке. Между тѣмъ раціоналисты всюду искали оружія для борьбы противъ Библіи и Божественнаго Откровенія. Они не останавливались даже предъ путешествіями въ чужія страны, чтобы изъ лучшихъ заграничныхъ библіотекъ заимствовать и принести домой ядовитыя сѣмена отрицанія и невѣрія. Богословскіе факультеты университетовъ сдѣлались школами необузданнаго критицизма. Самая наука, исторія, литература, филологія цѣнились только какъ средства для борьбы противъ ортодоксальнаго ученія о Библии. При этомъ раціоналисты лице-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1908 г. № 5.

мѣрно набрасывали на себя маску мнимо-научнаго безпристрастія. Они старались пріобрѣсти довѣріе общества тщательнымъ изученіемъ библейскихъ странъ, восточныхъ языковъ и всѣхъ новѣйшихъ произведеній библейской литературы.

Настали времена несдерживаемаго духовнаго прогресса. Блага эстетической культуры, открытія въ области міра матеріальнаго, долго сокрытыя тайны филологіи сдѣлались центрами, около которыхъ толпилось множество поклонниковъ и приверженцевъ. Какъ въ четырнадцатое и пятнадцатое столѣтія Европа пробудилась отъ тяжкаго ослѣплѣнія среднихъ вѣковъ, такъ теперь, въ восемнадцатое столѣтіе, она опять возрожда-лась къ новой жизни изъ мрака протестантизма. При всеобщемъ отверженіи старыхъ методовъ, новая цивилизація сдѣ-лалась предметомъ изученія цѣлаго класса ученыхъ. Тогда и авторитетъ Библіи, какъ книги священной, какъ подлинной лѣтописи Божественнаго Откровенія, не могъ уже служить препятствіемъ для безпощадной критики ея со стороны раціона-листовъ. Искушеніе было слишкомъ велико, всеобще, чтобы ему противиться. Библія представлялась для невѣрія лакомою добычею, которою можно было удовлетворить потребности похотливаго голода. Общепреданное уваженіе къ Библіи представлялось раціоналистамъ библіолатріей, унижающей достоинство человѣческаго разума. Поэтому, раціоналисты и спѣшили найти недостатки въ св. книгахъ съ такимъ пря-модушіемъ, какъ будто они имѣли дѣло съ сочиненіями Цице-рона или Сенеки, испорченными множествомъ умышленныхъ вставокъ, а не съ боговдохновенными изреченіями Божіихъ людей.

Кажется, ни въ какой другой странѣ богословская наука не поглотила столь много литературныхъ талантовъ и ученыхъ силъ, какъ въ Германіи. Въ Америкѣ, Англіи, Франціи, Россіи богословіе отмежевало для себя болѣе или менѣе опредѣлен-ныя области вѣры и знанія. Въ Германіи же въ XVIII в. не только богословы, но и поэты, романисты, филологи, ученые потратили много труда и силъ на разработку религіозныхъ вопросовъ, какъ будто въ этомъ именно и заключалось ихъ непосредственное призваніе. Всѣ классы мыслителей приня-лись разсуждать о достоинствахъ св. Писанія съ такою само-

увѣренности, точно само Провидѣніе предназначало ихъ къ этому. Послѣдствія были очень печальны. Извѣстно, что не можетъ быть даже двухъ ученыхъ съ одинаковымъ интеллектомъ. А такъ какъ о Библии писали не два, а множество ученыхъ, такъ какъ они разсуждали о ней съ различныхъ точекъ зрѣнія, употребляли различный стиль и выражали различныя мысли, то, конечно, и во взглядахъ ихъ не было и не могло быть гармоніи. Въ одномъ только постоянно соглашались они. Библия или не признавалась ими боговдохновенною *въ большей ея части*, или объявлялась обыкновеннымъ, *естественнымъ* произведеніемъ человѣческаго разума и религіознаго сознанія. Но что именно въ Библии подлинно? въ какой мѣрѣ достовѣрно? что входитъ въ область исторіи и что есть только мнѣе? что было поэтическимъ вымысломъ и что дѣйствительнымъ событіемъ? Тысячи подобныхъ вопросовъ раздѣлили раціоналистовъ на множество классовъ, столь же различныхъ, какъ различны были ихъ индивидуальности.

Какъ мы уже сказали, борьба противъ ортодоксальнаго ученія о происхожденіи Библии еще въ самомъ началѣ получила двоякое направленіе. *Одно* во всемъ напоминало легкомысленное вольтерьянство; *другое* походило на англійскій деизмъ. Представитель перваго, Эдельманъ съ жалкою самоувѣренностью, напр., утверждалъ, что Ветхій Завѣтъ—это сплетеніе легендъ, сочиненныхъ Ездру, а Новый Завѣтъ—былъ составленъ и собранъ не ранѣе Константина Великаго. Другой представитель, Бардтъ высказывалъ еще болѣе сумасбродныя взгляды, что Новый Завѣтъ въ самомъ существѣ своемъ не можетъ быть признанъ достовѣрнымъ, такъ какъ роль Мессіи была названа Иисусу Христу тайнымъ обществомъ, которое открыло ему доселѣ неизвѣстное средство совершать чудесныя излѣченія человѣческихъ недуговъ. Во главѣ второго направленія стоятъ имена *Николаи, Реймаруса и Лессина*.

Николай (1733—1811) извѣстенъ, какъ издатель „Всеобщей германской библіотеки“ (Allgemeine deutsche Bibliothek). Съ 1765 до 1792 года Николай издалъ 106 частей своей библіотеки, изъ которыхъ каждая насыщена духомъ грубаго раціо-

нализма и написана въ холодномъ, язвительномъ тонѣ¹⁾. Онъ ставилъ цѣлю своего изданія восхвалять до небесъ всякую раціоналистическую книгу, нападающую на Библію и христіанскую вѣру, и порицать всякую апологію ихъ, какъ недостойную вниманія разумно мыслящаго существа. Всѣ важнѣйшія явленія литературы Германіи, Англіи, Голландіи, Франціи и Италіи отмѣчались и служили въ „Библіотекѣ“ для подкрѣпленія раціонализма. Незамѣтно вливая въ массу читателей ядъ невѣрія и сомнѣнія, „Библіотека“ Николаи причинила неисчислимый вредъ жизненному ученію о боговдохновенности св. Писанія. Какъ главный органъ раціоналистовъ въ Германіи, „Всеобщая германская библіотека“ заняла предсѣдательское мѣсто въ судѣ надъ высшими истинами Слова Божія. Съ бѣшенствомъ разъяреннаго льва, издатели „Библіотеки“ нападали на всякое научное произведеніе или практическое движеніе, въ которыхъ они подозрѣвали стремленіе возстановить старыя границы между вѣрою и знаніемъ. Распространеніе изданія Николаи было весьма большое. Оно обнимало всю западную Европу. Каждый университетъ и гимназія относились къ „Библіотекѣ“ Николаи, какъ къ оракулу. Вліяніе ея чувствовалось не только въ кабинетахъ ученыхъ, но и въ хижинахъ простолюдиновъ. Даже приходскіе пасторы не осмѣливались обращаться къ Библіи и Евангелію. Они ставили для себя идеаломъ сентиментальнаго и раціоналистическаго проповѣдника, въ духѣ Николаи²⁾. Весь Берлинъ настолько подчинился вліянію „Библіотеки“, что названія „берлинецъ“ и раціоналистъ сдѣлались синонимами. Такъ было въ Берлинѣ, а Берлинъ былъ Германіей!

Въ послѣдней четверти XVIII вѣка уже было много признаковъ, благопріятныхъ для распространенія раціоналистическихъ

¹⁾ Съ 1757 до 1761 года Николаи издалъ 24 тома „Die Bibliothek schöner Briefe“. Отъ 1765 до 1766 публиковалъ „Briefe über die neuere Literatur“. 24 Bände. Затѣмъ отъ 1765—1792 г. издавалась „Allgemeine deutsche Bibliothek“. Послѣдствія показали, какой вредъ причинила „Bibliothek“ христіанской вѣрѣ. О Николаи, какъ литераторѣ, см. Heinrich „Geschichte der deutschen Literatur“ 3 Th. pag. 296.

²⁾ См. типъ подобнаго проповѣдника въ „Leben und Meinungen des Herrn Magisters Gebaldus Nothanker“. Berlin 1773. 3 Bde.

ученій о Библіи. Тамъ и самъ въ Германіи появлялись на горизонтѣ восходящія свѣтила науки. Они въ своихъ трудахъ нападали на содержаніе библейскихъ книгъ и даже на нравственную чистоту самихъ св. писателей. Многіе изъ кандидатовъ на славу богослововъ открыто порицали стиль св. писаній. Иные, хвалясь необыкновенными географическими открытіями, научными выводами, сочиняли такія теоріи аккоммодаций, которыя подрывали значеніе Библіи. Даже повѣстическая Муза вдохновлялась для столь несвященныхъ цѣлей, какъ подрывъ авторитета Слова Божія. Въ самой высшей поэзіи рационализма не только не было христіанскихъ элементовъ, но, наоборотъ, она была столь же языческая, какъ драмы Эврипида или Плавта.

Непосредственно предъ появленіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ въ исторіи раціоналистическихъ ученій о Библіи было знаменательное затишье, какъ передъ бурей. Простая передовая статья въ одномъ изъ періодическихъ изданій Германіи оказала рѣшительное вліяніе на дальнѣйшую судьбу раціонализма. Бываютъ такіе моменты въ жизни народовъ, когда одна книга, одно слово бросаетъ неожиданный, но яркій свѣтъ на все положеніе, разгоняющій царившій доселѣ мракъ. „Зло, сокрытое доселѣ“, справедливо замѣчаетъ Вигуру, „теперь явилось предъ глазами всѣхъ, и общественная совѣсть была потрясена до основанія. Потомъ раздался голосъ, одаренный силою: теперь же было только эхо, но такое эхо, которое рѣшительно, окончательно выражало мысль, бывшую до сихъ поръ неясной и неопредѣленной“ ¹⁾. Изданіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ Лессингъ привелъ въ движеніе струны, которыхъ вибрирующіе аккорды отозвались по всей Германіи. Впечатлѣніе, произведенное опубликованіемъ фрагмента, справедливо сравниваютъ съ неожиданнымъ ударомъ грома, сопровождаемымъ одновременно ослѣпительнымъ блескомъ молніи.

Впервые *вольфенбюттельскіе фрагменты анонимнаго писателя* (= Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten) по-

¹⁾ F. Vigouroux. Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien. Band I. Mainz. 1885. 16. Авторизированный переводъ Joh. Ibach, пастора Вильмара.

явились въ 1774 г. въ „документахъ исторіи и литературы“, издаваемыхъ Лессингомъ. Долгое время завѣса тайны скрывала настоящаго автора этихъ фрагментовъ. Общее убѣжденіе приписывало составленіе ихъ самому Лессингу. Только въ 1827 году были представлены неоспоримыя доказательства, что авторъ фрагментовъ былъ Реймарусъ, профессоръ философіи въ Гамбургѣ ¹⁾. Онъ умеръ въ 1765, оставивъ послѣ себя рукопись, подъ заглавіемъ: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ ²⁾. При жизни Реймарусъ не осмѣливался предложить свое сочиненіе публикѣ, но его вдова переслала оставшіяся послѣ мужа рукописи Лессингу для изданія. Пользуясь правомъ печатать безъ предварительной цензуры, Лессингъ, бывшій въ то время бібліотекаремъ при дворѣ герцога брауншвейгскаго въ Вольфенбюттелѣ, издалъ часть рукописи Реймаруса. Такъ какъ въ рукописи было много такихъ идей, которыя казались крайними даже для современнаго раціоналистическаго вѣка, то рукопись печаталась по частямъ, начиная съ менѣе соблазнительныхъ. Между 1774 и 1778 годами Лессингъ издалъ семь отрывковъ, послѣдствіемъ чего было то, что вся Германія была наэлектризована смѣлыми и дерзкими взглядами Реймаруса. Хотя самъ Лессингъ въ примѣчаніяхъ къ фрагментамъ иногда возражаетъ Реймарусу, но уже въ то время никто не сомнѣвался, что съ сущностью сочиненія онъ вполне согласенъ. Впрочемъ, цѣлю изданія было, по словамъ Лессинга, не распространять новое богословское ученіе среди народа, а только испытать, пощупать пульсъ общественнаго религіознаго сознанія.

Гавріилъ *Самуилъ Реймарусъ* (1894—1765), подобно большинству современныхъ богослововъ, принадлежалъ къ классу

¹⁾ Гамбургскій проф. Gurlitt въ этомъ году доказалъ, что Реймарусъ посылалъ свое сочиненіе Лессингу, а Розенкранцъ позднѣе разсѣялъ всѣ сомнѣнія въ томъ, что оно было составлено именно въ Гамбургѣ (Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig. 1840. p. 82).

²⁾ О Реймарусѣ и Лессингѣ см. Schtrauss. Reimarus und seine Schutzchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Leipzig. 1862. Въ этомъ сочиненіи изложена жизнь и ученіе гамбургскаго профессора. Срав. Strauss. Leben Jesu. Einleitung. Въ своей догматикѣ Штраусъ даетъ о Реймарусѣ такой отзывъ: „Реймарусъ былъ вольфистъ; но онъ былъ болѣе послѣдователенъ и обладалъ болѣею провидательностію, чѣмъ Карповій и Рейнбекъ“. См. Christliche Dogmatik. I. 61.

религіозныхъ скептиковъ. Его фрагменты рисуютъ предъ нами духовныя фазы въ развитіи его сомнѣній. Въ первыхъ двухъ отрывкахъ, въ духѣ деизма, проповѣдуется простая религіозная терпимость. Но уже въ третьемъ—доказывается, что „Откровеніе, въ которое могли бы вѣровать всѣ люди, не возможно“, а въ пятомъ,—что „книги Ветхаго Завѣта написаны не для того, чтобы открывать религію“. Въ первомъ отрывкѣ дѣлаются умѣренные возраженія противъ Откровенія и воскресенія Іисуса Христа, въ послѣднемъ—объявляется война противъ Ветхаго и Новаго Завѣта вообще. У первыхъ христіанъ, по мнѣнію Реймаруса, вѣра въ боговдохновенность св. Писанія образовалась совершенно естественно: она впитывалась ими вмѣстѣ съ обученіемъ и воспитаніемъ. На самомъ же дѣлѣ, такая вѣра имѣетъ не больше основаній, чѣмъ убѣжденіе магометанина въ божественномъ происхожденіи Корана. Разумъ—вотъ единственный судья въ вопросахъ религіи!

Объявивъ ученіе о боговдохновенности св. книгъ простымъ суетвѣріемъ, недостойнымъ никакого довѣрія разумнаго чловека, Реймарусъ подрываетъ авторитетъ св. письменности обоихъ завѣтовъ, Ветхій Завѣтъ изображается у него, какъ рядъ легендъ и мифовъ, которые съ негодованіемъ должны отвергнуть позднѣйшіе вѣка. Пророка Моисея онъ называетъ обманщикомъ. Безумный порывъ сомнѣнія и невѣрія увлекъ Реймаруса такъ далеко, что онъ не постыдился обвинить въ томъ же Господа Іисуса Христа. Всю изложенную въ боговдохновенныхъ евангеліяхъ исторію искупленія Ремарусъ извращаетъ по своему вкусу. На мѣсто величественной картины воплощенія вѣчнаго Слова во плоти, нарисованной боговдохновенными евангелистами, онъ ставитъ свою жалкую пародію!! Іисуса Христа онъ относитъ къ разряду обыкновенныхъ патріотовъ, не останавливающихся даже предъ обманомъ для достиженія своихъ цѣлей. Цѣль и планъ Іисуса были благородны и величественны. Онъ мечталъ вдохнуть новую жизнь народу еврейскому. Онъ желалъ возвратить прежній блескъ еврейской теократіи, свергнуть римское иго и объявить Себя царемъ. Всѣ средства казались Ему хорошими для достиженія этого. Онъ уговорился съ Іоанномъ Крестителемъ, который сдѣлался Его помощникомъ. Они согласились поддер-

живать и хвалить другъ друга, чтобы увеличить свое вліяніе на массы народа. Окончательнымъ моментомъ для исполненія вышеозначеннаго плана былъ избранъ праздникъ Пасхи. Своимъ революціоннымъ (!!)-входомъ въ столицу Іудеи Іисусъ возбудилъ массу противъ первосвященниковъ и властей. Потомъ, съ необыкновенною смѣлостію и неслыханною отвагою, Онъ нарушилъ священное величіе іерусалимскаго храма. Но этого было слишкомъ много для одного раза. Его пламенное рвеніе перешло границы. Онъ былъ схваченъ, осужденъ и казненъ. Всѣ Его великолѣпные планы для социальнаго обновленія народа еврейскаго разрушились, вслѣдствіе препятствій, которыхъ Онъ не предвидѣлъ. На крестѣ Онъ, вѣроятно, осуждалъ свое предпріятіе и умеръ. Апостолы для избавленія Его послѣдователей изъ критическаго положенія вынуждены были выдумать исторію Его воскресенія и одухотворить ученіе о царствѣ Божіемъ¹⁾.

Съ точки зрѣнія Реймаруса вся новозавѣтная письменность являлась плодомъ недоразумѣнія и сознательнаго обмана. Но можно ли быть христіаниномъ и не вѣрить слову Божію?! Слѣдуя наивнымъ идеямъ фрагментиста, можно, пожалуй, дойти до смѣшнаго и вмѣстѣ страннаго заключенія, будто въ теченіе семнадцати вѣковъ христіанства не понимали, и только гамбургскій профессоръ Реймарусъ открылъ всѣмъ глаза! Удивительное самообольщеніе: ужели нужно сдѣлаться раціоналистомъ, чтобы стать истиннымъ членомъ Церкви, а не наоборотъ: всякій раціоналистъ долженъ покинуть ограду Церкви?

Возбужденіе, произведенное обнародованіемъ „вольфенбютельскихъ фрагментовъ“, по его объему и силѣ можно сравнить развѣ съ тѣмъ, что было въ Германіи послѣ появленія сочиненія Штрауса, а во Франціи—Ренана. Германія еще не привыкла слушать и читать подобное богохульство! Всеобщій взрывъ негодованія раздался въ средѣ богослововъ, склонныхъ къ старой ортодоксальной вѣрѣ и къ ученію о вербальномъ

¹⁾ Вполнѣ естественно, что подобное чудовищное сплетеніе лжи, самообольщенія и богохульства Реймарусъ могъ уполномочить своихъ наслѣдниковъ опубликовать послѣ своей смерти, подъ условіемъ сокрытія имени автора, что Лессингъ и исполнилъ, по обѣщанію сестрѣ Реймаруса, Элизѣ.

вдохновеніи св. книгъ. Дерзость, съ которою фрагментистъ отрицалъ достовѣрность евангелій, авторитетъ св. книгъ и изложенную въ нихъ вѣру, дѣйствительно, превосходила всякую мѣру. Чѣмъ глубже было до сихъ поръ уваженіе къ слову Божію, тѣмъ сильнѣе былъ соблазнъ, произведенный Реймарусомъ. Даже сами раціоналисты чувствовали и сознавали, что неумѣренный, грубый языкъ фрагментиста изобличаетъ его ложь. Самъ Землеръ, современный глава раціонализма, заявлялъ, что за обнародованіе фрагментовъ Лессинга слѣдуетъ запереть въ домъ умалишенныхъ.

Но ни недовольство раціоналистовъ, ни негодованіе ортодоксальцовъ не могло остановить распространеніе заразы. Землеръ и другіе раціоналисты, опровергая фрагменты, лицемерно оплакивали разрушительную работу невѣрія. Они забывали, что сами же освободили его изъ заключенія. Теперь они воображали, что чрезъ отводъ теченія въ каналъ можно предотвратить неизбежный, роковой напоръ наводненія. Но это были только первыя струи, подготовившія путь для разрушительнаго потопа. Нашлось много легкомысленныхъ людей, особенно среди молодежи, которые охотно стали распространять взгляды Реймаруса на Библію среди простого народа и класса такихъ послѣдователей, о которыхъ, вѣроятно, не мечталъ самъ авторъ фрагментовъ. Тѣ, которые колебались въ вѣрѣ чрезъ чтеніе деистическихъ книгъ, утверждали, что часть возраженій фрагментиста не можетъ быть опровергнута. Они предлагали спасти Библію и христіанство посредствомъ мировой сдѣлки, посредствомъ отдѣленія всего того, что не должно имѣть мѣсто въ нихъ, по мнѣнію критики. Взамѣнъ незыблемаго авторитета слова Божія и церковнаго догмата, они предлагали неопредѣленное и шаткое религіозное чувство. Религія, говорили они, совершенно отлична отъ богословія. Чтобы быть христіаниномъ, нужно только вѣровать въ то, что вдохновляетъ каждому его сердце. Религія христіанская—все то, что дѣлаетъ насъ лучшими и возвышаетъ наше сердце. Истинный христіанинъ не можетъ исповѣдывать иного ученія, кромѣ того, которое производитъ нравственное улучшеніе. *Боговдохновенно все то, что въ Библии насъ назидаетъ.* Назиданіе и вдохновеніе—

одно и то же: то и другое исходитъ отъ Бога, который дѣла-
етъ насъ добродѣтельными.

Когда разсуждаютъ такимъ образомъ, то не замѣчаютъ, что
причиняютъ смертельную рану Библии, подъ предлогомъ спа-
сенія ея. Уже Штраусъ доказывалъ, какъ непослѣдовательны
подобныя разсужденія современныхъ софистовъ. Почему, въ
самомъ дѣлѣ, необходимо вѣрить въ боговдохновенность Библии,
если она не есть подлинное слово самого Бога? Чрезъ подоб-
ныя уступки рационализму именно и пришли къ мысли, что
Библия—это только человѣческое произведеніе и съ этой точки
зрѣнія должна быть разсматриваема, какъ всякое явленіе ли-
тературы. Затѣмъ, съ отверженіемъ различія между священ-
ными и мірскими книгами, было уничтожено и самое понятіе
о боговдохновенности.

Какъ же самъ Лессингъ относился къ движенію, возбужден-
ному опубликованіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“?
Каковы были его собственныя представленія о вдохновеніи св.
Писанія? Несомнѣнно, что *Лессингъ* (1729—1781), этотъ ве-
личайшій преобразователь въ области національной нѣмецкой
литературы, остроумнѣйшій критикъ, гениальный прозаикъ, не
могъ не сознавать, что обнародованіе фрагментовъ есть рѣши-
тельный разрывъ съ Библіей. „Лютеръ освободилъ насъ отъ
рабства Преданія“, писалъ Лессингъ противъ пастора Гёце,
„кто же избавитъ насъ отъ невыносимаго ига буквы“¹⁾. Оче-
видно, онъ надѣялся совершить такое освобожденіе, если
издастъ фрагменты Реймаруса.

Насколько велика слава Лессинга, какъ писателя, насколько
могучъ его литературный талантъ, жизненно его вліяніе на
національную литературу, настолько были недостаточны его
религіозно-философскія идеи. Христіанинъ только по имени,
онъ усвоилъ себѣ большую часть мнѣній Варуха Спинозы, ко-

¹⁾ Fontanés въ „Le Christianisme moderne“ р. 87, по поводу этого писалъ:
„Мы могли бы отвѣтить на этотъ вопросъ! Какъ?.. Это ты, о Лессингъ! Ты, ко-
торого называютъ Лютеромъ XVIII вѣка, и ты заслуживаешь это имя во всей
силѣ... Ты освободилъ насъ отъ рабства буквѣ и привелъ насъ къ сіяющимъ хо-
мамъ свободы!“ Справ. Ch. Dollfuss, Lessing. Deutsche Revue. 1860. Т. IX. р. 12
Victor. Cherbuliez. Un allemand d'autrefois. Etudes de litterature et d'art“ р. 89.

тогого называлъ „своимъ человѣкомъ“ (sein Mann) ¹⁾. Однако и Лессингъ былъ смущенъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ фрагментами. Тогда онъ принимаетъ на себя роль защитника Библии и Божественнаго Откровенія. Но эта защита не была ни отрицаніемъ, ни опроверженіемъ фрагментовъ. Лессингъ думалъ, что христіанская вѣра не зависима отъ Библии, такъ что можно отрицать боговдохновенность св. книгъ, безъ ущерба для самой вѣры.

Лессингъ дѣлалъ различіе между субъективною и объективною религіею ²⁾. при чемъ въ такъ называемой объективной религіи главные члены вѣры почти не имѣли мѣста. Христіанство, по ученію Лессинга, основывается не на Библии, а на внутреннемъ опытѣ каждаго человѣка. Слѣдовательно, не св. Писаніе, какъ таковое, а этотъ внутренний опытъ, эта присущая христіанству внутренняя сущность (=субстанція) должны быть признаны за боговдохновенныя. Поэтому, Лессингъ съ презрѣніемъ относился къ теоріямъ боговдохновенности старыхъ ортодоксаловъ. Въ своемъ „Натанѣ“ онъ открыто выразилъ свое нерасположеніе къ положительной вѣрѣ въ томъ, что представилъ іудейство и исламъ въ идеальныхъ благородныхъ типахъ, а христіанство—въ видѣ бездушныхъ ревнителей буквы. Въ защиту своихъ взглядовъ на Библію и христіанство Лессингъ приводилъ даже цитаты изъ отцовъ Церкви, но онѣ берутся имъ совершенно механически, въ связи съ контекстомъ рѣчи и почти всегда получаютъ ложный смыслъ.

Въ самомъ св. Писаніи Лессингъ также различаетъ букву и духъ. Если фрагменты отвергаютъ букву св. книгъ, то самое Божественное Откровеніе будто бы остается неповрежденнымъ. Буква не одно и то же, что духъ. Библия не тождественна съ религіею. Нападенія на букву и Библію могутъ быть безвредны для духа и религіи. Религія — истинна не потому, что ей учили евангелисты и апостолы. Нѣтъ! потому они и учили ей, что она истинна. Внутренняя истинность служить ручательствомъ для библейскихъ книгъ, для письменныхъ преданій. Сами по

¹⁾ Вліяніе Спинозы на германскій раціонализмъ прекрасно выяснено у Edgar'a Quinet'a. *Revue des Revues, de Bruxelles*. 1838 p. 468. *Oeuvres*. 1857. T. III p. 294.

²⁾ Lessing. Nathan. Band V. pag. 285.

себѣ онѣ не могутъ сообщить истины, которую не имѣютъ. Истина, слѣдовательно, зависитъ отъ внутренняго сужденія каждаго человѣка въ отдѣльности и подчинена благоусмотрѣнію и измѣнчивости человѣческаго духа!

Библия содержитъ въ себѣ много такихъ частей, которыя собственно къ религіи не имѣютъ отношенія. Ученіе же богослововъ старой школы, будто и въ этихъ частяхъ библейскія книги не погрѣшны, есть простое предположеніе, ничѣмъ недоказанное. Кромѣ того, нельзя забывать, что религія существовала у людей раньше, чѣмъ появилась Библия. Христіанство уже имѣло много послѣдователей прежде, чѣмъ апостолы начали писать. Даже, если все св. Писаніе, въ цѣломъ объемѣ, боговдохновенно, все—же истина христіанской религіи не заключается въ немъ одномъ. Былъ продолжительный періодъ, въ который не была написана ни одна буква изъ того, что дошло до насъ. Возможно, что могло быть потеряно все, что писали пророки и апостолы, но самая религія не перестала бы существовать. Христіанская религія, по мнѣнію Лессинга, отличается отъ религіи Христа: послѣдняя, будучи жизнью, непосредственно насажденной и содержащейся въ нашихъ сердцахъ, проявляется въ любви, и не можетъ стоять или падать, вмѣстѣ съ евангеліемъ. Истинны религіи не имѣютъ существенной связи съ фактами исторіи. На внутренней истинѣ, а вовсе не на вдохновеніи основывается достовѣрность письменныхъ памятниковъ религіи.

Можно представить, какова была защита Лессингомъ авторитета Библии! Онъ жертвовалъ Библіей въ пользу своего собственнаго пониманія христіанской религіи. Но что это было за христіанство безъ св. книгъ, безъ исторіи, безъ фактовъ, безъ ученія и безъ надежды на блага будущей жизни?? Кто можетъ быть увѣреннымъ, что, съ отверженіемъ буквы, сохранится безъ поврежденія внутренній смыслъ, духъ св. Писанія? Вѣдь каждый раціоналистъ понималъ ихъ по собственному субъективному расположенію. Неопредѣленность—вотъ основная черта взглядовъ Лессинга на христіанство и Библию. Лессингъ смотрѣлъ на христіанство съ односторонне-эстетической точки зрѣнія, а потому и Библию онъ цѣнилъ постольку, поскольку она способствовала культурному возвышенію народныхъ массъ. Лес-

сингъ не отрицалъ даже достовѣрности библейскихъ и евангельскихъ разсказовъ, на основаніи различія ихъ формы у св. писателей, какъ это дѣлали многіе раціоналисты. Разнообразіе въ свидѣтельствахъ не можетъ служить основаніемъ для возраженій противъ истины ихъ. Нельзя, поѣтому, отвергать евангельскіе разсказы о воскресеніи Христа, которые передаются въ различныхъ версіяхъ. Кто осмѣлится сдѣлать это даже въ отношеніи къ событіямъ мірской исторіи? Если бы Ливій, Полибій, Діонисій и Тацитъ разсказывали бы намъ объ одномъ и томъ же событіи, то сколько у нихъ было бы разнообразія въ подробностяхъ? Но кто, на основаніи вариантовъ разсказа, сталъ бы отрицать самое событіе, о которомъ единогласно говорятъ нѣсколько писателей?

Для болѣе полного опредѣленія тѣхъ условій, которыя привели Лессинга къ раціоналистическому понятію о боговдохновенности св. Писанія, необходимо припомнить, что между нимъ и пасторомъ *Іоанномъ Мелхіоромъ Геце* (1717—1786) была довольно горячая полемика по этому вопросу ¹⁾. Въ основѣ жгучихъ вопросовъ, затронутыхъ въ этомъ спорѣ, лежала въ сущности проблема вдохновенія св. Писанія. Только предшествующее крушеніе крайнихъ вербальныхъ теорій о боговдохновенности привело Лессинга къ тому, что онъ началъ изслѣдовать Библію, какъ обыкновенное явленіе всемірной литературы. Наоборотъ, только непоколебимая вѣрность старому ортодоксальному понятію о вдохновеніи спасла Геце отъ шаткости и неопредѣленности сужденій его противника.

Въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ проповѣдяхъ, Геце защищаетъ строго-вербальную теорію вдохновенія. Въ его взглядахъ замѣтно тихое и благотворное вѣяніе піетизма. Писанное слово Божіе было для него абсолютной истиной, на которой основываетъ онъ всѣ положенія вѣры и нравовъ. ²⁾ Конечно, такой богословъ, какъ представитель старой ортодоксіи, почиталъ себя жестоко оскорбленнымъ изда-

¹⁾ См. Joh. Melchior Göze *Auszüge aus seinen Predigten*. 1757. Götten und Dessau; Lessing. *Anti-Göze*. Ed. Heinr Kurz Band 5; срав. Kahnia. K. F. *Der innere Gang des deutschen Protestantismus*. Leipzig. 1854.

²⁾ Göze. *Auszüge aus seinen Predigten*. 1757. p. 100.235.

ніемъ фрагментовъ Реймаруса. Если же Лессингъ въ полемикѣ съ Геце употреблялъ тонъ ядовитой насмѣшки и мелочной ворчливости ¹⁾, то это—одно изъ темныхъ пятенъ на его характерѣ, тѣмъ болѣе, что онъ почиталъ необходимымъ отвѣчать Геце именно изъ уваженія къ его учености, тогда какъ другихъ противниковъ фрагментовъ едва удостоивалъ возраженій ²⁾. Пасторъ Геце, безъ сомнѣнія, почиталъ величайшимъ національнымъ несчастіемъ, что Лессингъ, этотъ удивительный мастеръ нѣмецкой прозы, гениальный создатель національной драмы, замѣчательный литературный критикъ, причинилъ столько вреда христіанской вѣрѣ и боговдохновенному авторитету слова Божія сочиненіемъ своего „Натана“ и изданіемъ фрагментовъ Реймаруса. Возражая своему противнику, Лессингъ тщетно пытается оправдаться отъ обвиненія въ томъ, что онъ издалъ фрагменты съ враждебными христіанству цѣлями. Дѣйствительная цѣль изданія будто бы была та, чтобы дать обществу возможность оцѣнить истинное достоинство фрагментовъ и, если возможно, опровергнуть ихъ ³⁾. При этомъ Лессингъ открыто признаетъ, что весь споръ его съ Геце и другими богословами собственно вращается около вопроса о боговдохновенности ⁴⁾. Неоднократно онъ увѣряетъ, что его нападеніе на Геце вызвано именно утвержденіемъ этого богослова, что каждое слово св. Писанія вдохновлено св. Духомъ ⁵⁾. Лессингъ, слѣдовательно, пытался низвести Божественное Откровеніе съ высшей ступени царственнаго превосходства и объявить его простой помощницей разума. Когда же Геце горячо доказывалъ всю несообразность подобныхъ взглядовъ, Лессингъ насмѣшливо называлъ его „теологическимъ трусомъ“ (theologische Meimie). Но вѣдь это для его противника было оружіемъ тупымъ и потому безвреднымъ! ⁶⁾ То, что Лессингъ, въ формѣ разсѣянныхъ мыслей, развивалъ

¹⁾ См. напр. Lessing. Anti—Söze. Ed. Heinr. Kurz. Band. 5 p. 278.

²⁾ На это справедливо указываетъ Bertheau. См. его статью о Геце въ „Realencyclopädie“ Herzog. 2 Aufl. V Band. pag. 272.

³⁾ Lessing. Anti—Göze. pag. 272.

⁴⁾ Ibidem. pag. 276.

⁵⁾ Lessing. III. Anti—Göze. pag. 282.

⁶⁾ Lessing. V. Anti—Göze. pag. 294.

въ своемъ сочиненіи: „Противъ Гёце“ (Anti-Göze), онъ изложилъ, въ видѣ полной, стройной системы, въ своемъ „Воспитаніи человѣческаго рода“ (Erziehung des Menschengeschlechtes). Здѣсь онъ постоянно проводитъ параллель между *воспитаніемъ* и *Откровеніемъ*: первое оказываетъ помощь отдѣльнымъ лицамъ, второе—цѣлому человѣческому роду ¹⁾. Конечно, въ такомъ сравненіи есть, несомнѣнно, положительная черта, потому что, если необходимо воспитаніе, необходимо и Откровеніе. Но вѣдь Лессингъ училъ, что Откровеніе только ускоряетъ тотъ познавательный процессъ, который можетъ пережить разумъ безъ высшей помощи, предоставленный самому себѣ ²⁾. Кромѣ того, по ученію Лессинга, какъ воспитаніе руководить людей не во всю жизнь, а только въ годы дѣтства, такъ точно и Откровеніе имѣетъ мѣсто въ годы дѣтства (Kinderjahre) человѣческаго рода. Съ этой точки зрѣнія Лессингъ и развиваетъ свое ученіе о двухъ *элементарныхъ книгахъ* (Elementarbuchern) человѣческаго рода, а именно: о Ветхомъ Завѣтѣ, какъ элементарной книгѣ для израильскаго народа ³⁾, и Новомъ Завѣтѣ, какъ элементарной книгѣ для всего человѣческаго рода ⁴⁾. Наконецъ, Лессингъ мечтаетъ о *вѣчномъ евангеліи* (das ewige Evangelium), какъ религіи будущаго ⁵⁾. Онъ вѣритъ, что время вѣчнаго евангелія наступитъ тогда, когда люди взойдутъ на высшую ступень просвѣщенія.

Много было споровъ о томъ, былъ ли Лессингъ приверженцемъ спинозизма. Однако, оставляя этотъ вопросъ открытымъ, кажется, нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ былъ совершенный и послѣдовательный рационалистъ. Въ такомъ освѣщеніи получаетъ смыслъ извѣстное выраженіе Лессинга: „Образъ мыслей Натана о всякой положительной религіи всегда былъ моимъ собственнымъ“ ⁶⁾.

Изъ всего вышеизложеннаго достаточно видно, какими средствами Николая, Реймарусъ и Лессингъ пытались разрушить

¹⁾ Die Erziehung des Menschengeschlechtes § 1. Спар. Zeitschrift für die historische Theologie. 1839. Pars. IV.

²⁾ Ibidem. § 4.

⁴⁾ Ibidem. § 64.

³⁾ Ibidem. § 27.

⁵⁾ Ibidem. § 84.

⁶⁾ Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen“. См. Lessing. Nathan. Band V. pag. 544.

ученіе старо-протестантской ортодоксіи о вербальномъ вдохновеніи и внушить современному обществу нерасположеніе къ положительной вѣрѣ. Себѣ самимъ они, конечно, присвоили роль свѣтильниковъ, поставленныхъ для указанія путей народу. Они называли друзьями тѣмъ всѣхъ тѣхъ, которые отказывались послѣдовать ихъ противохристіанскому направленію. Но могутъ ли ученики Того, Кто „былъ Свѣтомъ истиннымъ, просвѣщающимъ всякаго чловѣка, приходящаго въ міръ“ (Іоан. 1, 9), быть врагами духовнаго просвѣщенія и нравственной свободы, къ которымъ ихъ призывалъ небесный Учитель? Какъ будто христіане не получаютъ свѣтъ и свободу въ своемъ общеніи съ Богомъ, чрезъ посредство Христа Спасителя, Который есть „сіяніе славы и образъ вѣщности Его“ (Евр. 1, 3)!

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОММИССІЯ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

I.

Приведеніе въ порядокъ русскаго законодательства было предметомъ постояннаго попеченія русскихъ государей XVIII в. со времени Петра Великаго. Неудачи однихъ правителей ¹⁾, не ослабляя дѣятельности другихъ въ этомъ направленіи, только еще болѣе и яснѣе показывали, какъ велика и настоятельно необходима была нужда упорядочить законодательство и сдѣлать его пригоднымъ для жизни. Потребность въ разумномъ и соотвѣтствующемъ русской общественно-государственной жизни законодательствѣ стала особенно сильно ощущаться при Екатеринѣ II, когда интересъ къ юридическимъ вопросамъ, благодаря сочиненіямъ энциклопедистовъ вообще,—Монтескье и Беккаріо въ частности, возвысился въ Россіи, когда „Духъ законовъ“ Монтескье, сдѣлавшійся настольною книгою императрицы Екатерины, пробуждалъ русскую мысль и невольно заставлялъ обращать вниманіе на существовавшее дотолѣ законодательство, подмѣчать всѣ слабыя стороны и недостатки послѣдняго. Сама императрица видѣла, что великое помѣшательство въ судѣ и расправѣ, слѣдовательно и въ правосудіи составляетъ недостатокъ во многихъ

¹⁾ Для составленія новаго уложенія были учреждаемы особыя коммиссіи въ 1700, 1714, 1720, 1728, 1730, 1754 и 1760 годахъ. Но всѣ онѣ не достигали своихъ цѣлей и ничего, можно сказать, не сдѣлали для улучшенія русскаго законодательства.

случаяхъ узаконеній, въ другихъ же великое число оныхъ, по разнымъ временамъ выданныхъ, также несовершенное различіе между непремѣнными и временными законами; а паче всего, что чрезъ долгое время и частыя перемѣны разумъ, въ которомъ прежнія гражданскія узаконенія составлены были, нынѣ многимъ совѣмъ не извѣстенъ сдѣлался; при томъ же и страстные толки часто затмѣвали прямой разумъ многихъ законовъ, сверхъ того еще умножило затрудненія разница тогдашнихъ временъ и обычаевъ, несходныхъ вовсе съ нынѣшними¹⁾. Упорядочить законодательство императрица Екатерина II задумала при помощи представителей всей русской земли, подобно тому, какъ это дѣлалось въ древней Руси при помощи земскихъ соборовъ. 14 декабря 1766 года Екатерина II обратилась къ населенію имперіи съ манифестомъ, въ которомъ съ высоты самодержавнаго трона возвѣщала русскимъ людямъ о созваніи „Коммисіи для сочиненія проекта Новаго Уложенія“. Въ учреждаемую комиссію созывались депутаты со всѣхъ странъ имперіи. Высшія правительственныя и другія присутственныя мѣста должны были также назначить отъ себя депутатовъ. По силѣ Высочайшаго манифеста 14 декабря,—сенатъ, синодъ, три первыя и прочія коллегіи, канцеляріи (кромѣ губернскихъ и воеводскихъ) должны были прислать по одному депутату; каждый уѣздъ, гдѣ губерніи росписаны на уѣзды и гдѣ есть дворянство, а равно и тѣ мѣста, гдѣ уѣзды назывались „полки“, „крейсы“ или имѣли иное названіе, обязаны были прислать по одному депутату; жители каждаго города тоже—по одному; однодворцы каждой провинціи по одному; пахатные солдаты и разныхъ службъ служилые люди и прочіе, содержащіе ландмилицію, отъ каждой провинціи по одному депутату; государственные черносошные и ясочные крестьяне изъ каждой провинціи—по одному; неkochующіе разные народы, какого бы они закона ни были, крещенные или некрещенные, отъ каждаго народа, съ каждой провинціи,—по одному депутату. Опредѣленіе числа депутатовъ отъ казацкихъ войскъ и отъ войска запорожскаго возложено было на высшее ихъ начальство²⁾. Но замѣчательно,

¹⁾ Манифестъ о созваніи комиссіи. П. С. З. т. XVII, № 12801.

²⁾ Тамъ же.

что изъ всѣхъ сословій русскаго государства не были приглашены въ комиссію депутаты *только отъ приходскаго духовенства и крѣпостного крестьянства*. Отсутствіе депутатовъ отъ послѣдняго вполнѣ понятно: къ этому времени крѣпостное право достигло въ своемъ развитіи высшаго, кульминаціоннаго пункта, далѣе котораго трудно было идти и при которомъ помѣщикъ отвѣчалъ предъ правительствомъ за всѣ поступки и дѣйствія своихъ крѣпостныхъ людей. Помѣщикъ—дворянинъ, слѣдовательно, и представлялъ въ своемъ лицѣ депутата отъ низшаго сословія. Отсутствіе же депутатовъ отъ втораго сословія—духовнаго представляется не совсѣмъ понятнымъ историкѣ. Этотъ историческій фактъ давно уже обратилъ на себя вниманіе ученыхъ изслѣдователей русскаго прошлаго и вызвалъ различныя попытки къ его объясненію. Почему императрица Екатерина II не вызвала депутатовъ отъ духовнаго сословія? Въ чемъ провинилось предъ императрицей приходское духовенство? Большинство историковъ оставляетъ этотъ вопросъ, за отсутствіемъ несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ, совершенно нерѣшеннымъ, ограничиваясь указаніемъ на самый только фактъ. Нѣкоторые, впрочемъ, пытаются разрѣшить его, хотя предположительно. И дѣйствительно далѣе предположеній едва ли можно идти въ этомъ случаѣ. Ученый преемникъ Д. В. Полюнова по изданію матеріаловъ комиссіи проф. В. И. Сергѣевичъ объясняетъ извѣстный намъ фактъ боязнью императрицы Екатерины предъ Вольтеромъ. „Сословіе духовное, пишетъ онъ, вовсе не было приглашено прислать депутатовъ,—черта, понятная въ государынѣ, которая такъ дорожила добрымъ мнѣніемъ Вольтера“¹⁾. Не удовлетворяясь подобнымъ объясненіемъ, Сергѣевичъ въ подстрочномъ примѣчаніи своей статьи предлагаетъ другое. „Законы о церковныхъ имуществѣхъ также не остались, конечно, безъ вліянія на это устраненіе духовенства“²⁾. Что касается перваго объясненія почтеннаго историка-юриста, то нельзя отчасти не признать его: Вольтеръ, и вообще энциклопедисты имѣли

¹⁾ „Откуда неудача екатерининской законодательной комиссіи“ Вѣстн. Евр. 1878 г., кн. 1—2; стр. 200.

²⁾ Тамъ же.

большое вліяніе на русскую императрицу по вопросамъ, касающимся религіи и духовенства. Екатерина и дорожила добрымъ мнѣніемъ фернейскаго мудреца, поддѣлываясь иногда даже подъ тонъ его кощунственныхъ выходокъ по адресу всего церковнаго. Но едва-ли боязнь Вольтера играла здѣсь видную роль и имѣла рѣшающее значеніе. Какъ ни дорожила Екатерина добрымъ мнѣніемъ фернейскаго мудреца, какъ ни высоко цѣнила его религіозно-политическіе взгляды и какъ хорошо ни знала, наконецъ, его ненависть къ духовенству и ко всему церковному вообще,—тѣмъ не менѣе, приглашая въ комиссію между прочимъ и приходское духовенство, едва-ли она рисковала своей репутаціей либеральной и просвѣщенно-передовой монархини, каковою слыла по всей западной Европѣ. Императрица Екатерина и до созванія комиссіи, какъ извѣстно, не чуждалась вовсе духовныхъ лицъ; съ нѣкоторыми изъ нихъ, напр. съ Димитріемъ Сѣменовымъ и Гавріиломъ Петровымъ, часто бесѣдовала и совѣщалась, нерѣдко приглашала ихъ даже ко двору; не чуждалась совершенно и всего церковнаго, исполняя требуемые отъ православнаго христіанина церковныя обряды и участвуя почти во всѣхъ торжественныхъ религіозныхъ процессіяхъ. Все это зналъ Вольтеръ, и тѣмъ не менѣе нисколько не думалъ перемѣнить свое высокое мнѣніе о русской императрицѣ. Напротивъ, онъ не переставалъ разсыпаться по адресу Екатерины самыя восторженныя похвалы, достигая въ изобрѣтеніи комплиментовъ иногда прямо до виртуозности артиста, впрочемъ переходившей нерѣдко въ настоящее кощунство ¹⁾).—Другое дѣло—„законы о церковныхъ имуществахъ“. Они не могли остаться и, конечно, не остались безъ вліянія на „устраненіе“ духовенства изъ состава законодательной комиссіи. Со времени секуляризаціи церковныхъ имѣній прошло такъ немного времени, что память о послѣднихъ не могла ни въ какомъ случаѣ изгладиться у духовенства. Напротивъ, къ этому времени духовенство, преимущественно монастырское, только еще почувствовало во всей силѣ все значеніе совершившагося факта, только еще вполне по-

¹⁾ Отношеніе государств. власти къ Церкви и духовенству въ царствованіе Екатерины II. Вѣякова.—Чт. въ общ. любит. дух. просвѣщ. 1874 г. т. 1.—2.

няло, какъ было много у него взято и какъ мало въ замѣнъ дано. Провѣтѣвшіе доселѣ и матеріально богатые, монастыри и церкви въ какіе-нибудь два-три года сразу обѣднѣли, потерявъ всю свою внѣшнюю силу и могущество. Императрица Екатерина, естественно, могла опасаться, какъ бы духовенство не заявило публично своихъ правъ на отнятыя правительствомъ имѣнія его. Подобное заявленіе возможно было при той свободѣ, которая дана была депутатамъ въ изъясненіи своихъ нуждъ и недостатковъ своего положенія. По крайней мѣрѣ, письменно, въ наказахъ, можно было ожидать этихъ жалобъ, тѣмъ болѣе, что симпатіи русскаго духовенства были всецѣло на сторонѣ Арсенія Маціевича. Это было хорошо извѣстно правительству, слѣдствіемъ чего и была та строгость заключенія, при которой содержался защитникъ имущественныхъ правъ Церкви. Поэтому императрица Екатерина и ограничилась депутатомъ отъ одного Св. Синода, на котораго всегда можно было произвести давленіе въ желательномъ правительству направленіи. Императрица могла надѣяться къ тому же, что депутатомъ отъ высшаго церковнаго учрежденія будетъ избранъ его первенствующій членъ—м. Димитрій Сѣченовъ, который, какъ извѣстно, былъ главнымъ сотрудникомъ Екатерины въ дѣлѣ секуляризаціи церковныхъ имѣній. Расчеты правительства, которые можно предполагать, вполне оправдались: депутатомъ отъ Св. Синода избранъ былъ большинствомъ голосовъ именно сторонникъ либеральнаго правительства—Сѣченовъ, который, впрочемъ, скоро померъ, уступивъ свое званіе и полномочіе архіепископу Гавріилу Петрову, получившему больше всѣхъ послѣ Димитрія голосовъ въ свою пользу.

Но между историками мы находимъ и такихъ, которые не подозрѣваютъ никакой скрытой цѣли въ дѣйствіяхъ Екатерины II по отношенію къ духовенству, устраненному отъ участія въ законодательной комиссіи. Виднымъ представителемъ этого образа мыслей служитъ московскій историкъ—профессоръ В. О. Ключевскій. Разсуждая о причинахъ устраненія духовенства изъ состава Комиссіи, Ключевскій усматриваетъ ихъ „въ особыхъ взглядахъ“ тогдашняго русскаго общества „на народное представительство“. „По нашему мнѣнію, говоритъ

Блючевскій, каждый общественный элементъ, имѣющій значеніе въ народной жизни, долженъ быть представленъ головами изъ его среды. Очевидно, тогда считали достаточнымъ, если въ комиссіи будутъ депутаты не отъ самаго общественнаго элемента или класса, а отъ такого учрежденія, которое ими управляло. Вотъ почему экономическіе крестьяне не были призваны въ комиссію; здѣсь присутствовалъ членъ отъ коллегіи экономіи. Вотъ почему не было представителей приходскаго духовенства; въ комиссіи засѣдалъ членъ Святѣйшаго Синода, управлявшаго всѣмъ духовенствомъ. Вотъ почему не было представителей дворовыхъ и крѣпостныхъ крестьянъ,—первыхъ представлялъ депутатъ отъ дворцоваго управленія;—вторыхъ—помѣщикъ, ибо помѣщикъ замѣнялъ собою мѣстное управленіе, былъ чиновникомъ управителемъ¹⁾. Подобное сближеніе доказываетъ, по нашему мнѣнію, именно существованіе у правительства извѣстныхъ опасеній, если мы вспомнимъ, кто такіе были т. н. экономическіе крестьяне. Какъ извѣстно, подъ этимъ названіемъ разумѣлись крестьяне бывшихъ церковныхъ имѣній, секуляризованныхъ правительствомъ, которые (крестьяне) могли такъ или иначе возбудить въ комиссіи вопросъ о законности или незаконности совершившейся секуляризаціи имѣній. Для насъ здѣсь не важно, каково жило монастырскимъ крестьянамъ при новыхъ условіяхъ. Уже самое появленіе ихъ въ законодательной комиссіи казалось опаснымъ правительству, вслѣдствіе чего они и были устранены изъ состава комиссіи. Замѣнившій же ихъ депутатъ коллегіи экономіи былъ, конечно, самымъ послушнымъ орудіемъ императрицы, и могъ дѣйствовать только въ желательномъ правительству направленіи. Силу нашего возраженія не можетъ уменьшать и то обстоятельство, что въ комиссію не были приглашены также и депутаты отъ дворовыхъ и крѣпостныхъ крестьянъ. Появленіе первыхъ въ законодательномъ собраніи могло казаться правительству также небезопаснымъ, потому что въ число дворовыхъ крестьянъ поступило очень

¹⁾ Литограф. лекція, ч. II, стр. 42, читанная въ 1882—83 г. Въ лекціяхъ же 1888 г. приведенныхъ нами словъ уже нѣтъ. Можетъ быть, почтенный историкъ измѣнилъ свое мнѣніе.

не мало бывшихъ монастырскихъ, а крѣпостные крестьяне къ тому времени были на положеніи полныхъ рабовъ, такъ что о представителѣ ихъ не могло быть и рѣчи.

Устраненное отъ участія въ „Коммиссіи для сочиненія проекта Новаго Уложенія“, духовенство старалось проникнуть въ послѣднюю окольными путями. Не имѣя возможности, по силѣ Высочайшаго манифеста, ни посылать, ни выбирать отъ своего сословія депутатовъ, духовенство совершенно произвольно примкнуло къ другимъ избирательнымъ группамъ, возлагая на депутатовъ послѣднихъ свои представительныя права и полномочія. Такого рода отступленія отъ предписаннаго императрицей обряда и были причиною того явленія, что нѣкоторые депутаты отъ горожанъ представляли въ лицѣ своемъ выразителей нуждъ и потребностей мѣстнаго духовенства. Приѣздовъ подобнаго представительства за интересы чуждаго сословія можно указать нѣсколько. Какъ видно изъ матеріаловъ коммисіи, избраніе депутата города Углича и составленіе даннаго ему наказа состоялись при сильномъ вліяніи мѣстнаго духовенства. Углицкій наказъ начинается съ „пунктовъ отъ бѣлаго духовенства“, которыхъ всего 12; подписанъ 22 священниками и впереди всѣхъ углицкимъ соборнымъ ключаремъ, іереемъ Гаврииломъ Ивановымъ; затѣмъ въ значительномъ количествѣ идутъ подписи дьяконовъ, дьячковъ и пономарей по церквамъ; а за ними уже подписались члены магистрата, купцы, копіисты и др. И „скрѣпилъ“ наказъ по пунктамъ вмѣстѣ съ городскимъ головою протоіерей соборной церкви Іаковъ Никитинъ ¹⁾. Все это заставляеть думать, что депутатъ города Углича — Иванъ Сухопрудскій явился въ коммиссію, какъ довѣренное лицо всего углицкаго духовенства, и какъ канцеляристъ мѣстнаго духовнаго правленія, долженъ былъ хорошо знать его интересы. Онъ дѣйствительно, и былъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ духовно-гражданской коммиссіи. На его преобладающую роль въ этой коммиссіи указываетъ уже самый списокъ членовъ частныхъ коммиссій, гдѣ онъ поставленъ на первомъ мѣстѣ, впереди даже прокурора Фурсова и статскаго

¹⁾ Сборн. Импер. Русск. Истор. Общ. т. 93, стр. 541.

совѣтника Баскакова, хотя по чину и времени избранія въ комиссію онъ и моложе другихъ. Правда, духовенство далеко не вездѣ принимало участіе въ выборѣ депутатовъ и составленіи наказовъ, но примѣръ Углича не былъ единственный. Съ участіемъ духовенства встрѣчаемся въ городахъ: въ Дмитровскѣ ¹⁾, Перемышлѣ ²⁾ и Вереи ³⁾. Замѣтны слѣды участія духовенства и въ нѣкоторыхъ городахъ Малороссіи. Наказъ отъ города Старого Санжарова подписанъ, напримѣръ, 8 іереями. Въ другихъ мѣстностяхъ встрѣчаемъ нѣкоторые признаки скрытаго вліянія духовенства. Подписей его подъ наказами нѣтъ, но самые указы содержатъ статьи о нуждахъ духовенства ⁴⁾.

Понимая всю важность занятій предстоящей комиссіи и стараясь проникнуть въ послѣднюю окольными путями, русское духовенство въ то же время постаралось примкнуть и къ синодскому депутату, какъ своему собственному, какъ носителю и выразителю его нуждъ и потребностей. По смыслу Высочайшаго манифеста, депутатъ отъ Св. Синода былъ представителемъ не духовенства, какъ сословія, а Синода, какъ государственнаго учрежденія, наравнѣ съ представителями другихъ государственныхъ учреждений: сената, коллегій и пр., которымъ также дано было право прислать депутатовъ. Оберъ-прокуроръ Св. Синода Мелесино такъ именно и понималъ смыслъ Высочайшаго манифеста, представивъ Синоду сочиненный имъ наказъ только съ изложеніемъ общихъ церковныхъ вопросовъ и предметовъ, не касаясь сословныхъ нуждъ приходскаго духовенства ⁵⁾. Извѣстно, какая судьба постигла знаменитый наказъ слишкомъ уже либеральнаго оберъ-прокурора: онъ былъ всецѣло отвергнутъ членами Св. Синода. По-

¹⁾ Тамъ же, стр. 92. Наказъ Дмитровскихъ горожанъ подписали: 1 протоіерей, 8 іереевъ, 4 дякона, 7 дячковъ и нѣсколько пономарей.

²⁾ Тамъ же, стр. 162. Наказъ подписали: 1 протоіерей, 4 іерея и 2 дячка.

³⁾ Стр. 257. Подъ наказомъ подписались: 1 протоіерей, 6 іереевъ, 5 дяконовъ, 2 дячка и 1 пономарь.

⁴⁾ Стр. 146—147. Наказъ отъ городскихъ жителей г. Коломны, стр. 349. Наказъ ростовскаго гражданства, стр. 370. Наказъ отъ жителей г. Рузы.

⁵⁾ Оберъ-прок. Св. Синода въ XVIII в. и первой половинѣ XIX в. О. В. Благолюдова.

слѣдніе иначе взглянули на представительство своего депутата. Понимая, что синодскій депутатъ самою силою вещей долженъ сдѣлаться выѣстъ и представителемъ всего русскаго духовенства, члены Св. Синода приступили къ сочиненію такого наказа, который бы, по возможности, выражалъ и нужды приходскаго духовенства ¹⁾. И надо правду сказать,—синодскій наказъ служить выразителемъ не однѣхъ общецерковныхъ нуждъ: изъ 12 главъ 3 главы его изображаютъ и нужды приходскаго духовенства ²⁾. Мало того, Св. Синодъ напелъ нужнымъ обратиться за мнѣніями и къ нѣкоторымъ изъ епархіальныхъ архіереевъ, прося ихъ прислать письменное выраженіе нуждъ ихъ мѣстнаго духовенства. Такіе запросы посланы были архіепископу С.-Петербургскому Гавріилу, епископу Ростовскому и Ярославскому Афанасію, епископу Переяславскому Сильвестру и Порфирію, епископу Бѣлгородскому. Указомъ отъ 20-го марта 1767 г. означеннымъ епископамъ предписывалось „что разсудится ко внесенію для сочиненія проекта новаго уложенія депутату въ наказъ до церкви и *духовенства* принадлежащее, о томъ сочинить пункты и представить къ разсмотрѣнію въ Св. Синодъ“ ³⁾. Такое же требованіе послано было Киевскому митрополиту Арсенію, Черниговскому епископу Кириллу, Переяславскому Гервасію, Кіево-Печерской Лаврѣ и Кіево-Межигорскому монастырю. Означенные архіереи охотно откликнулись на предложеніе высшаго органа церковнаго управленія въ Россіи. Они представили, какъ и оба монастыря, каждый отъ себя, отдѣльно пункты синодальному депутату, изложивъ, по возможности, всѣ нужды епархіальнаго духовенства. Пункты великорусскихъ архіереевъ довольно подробно изъясняютъ потребности приходскаго духовенства, но вполне удовлетворить послѣдніе были не въ состояніи. Это зависѣло отъ того обстоятельства, что епархіальные велико-

1) Порядокъ избранія синодскаго депутата и составленія наказа подробно описаны г. Евг. Прилежаевымъ въ Христ. чт. 1876 г. № 9—10, стр. 223—234.

2) Сб. И. Р. И. Общ. т. 43, стр. 46—49. Три главы о нуждахъ духовенства: 1) „О епископахъ“; 2) „О священно и церковнослужителяхъ“ и 3) „О выгодно-стяхъ, принадлежащихъ священнослужителямъ“.

3) Сб. И. Р. И. О. т. 43, пред. стр. 1 и Хр. чт. 1876 г., стр. 223—224 Евг. Прилежаева.

русскіе архіереи, которымъ предписывалось прислать пункты, какъ дополненіе къ синодскому наказу, при составленіи ихъ обошлись безъ участія мѣстнаго приходскаго духовенства. Какъ бы хорошо ни зналъ епархіальный архіерей нужды подчиненнаго ему духовенства, все же эго знаніе не могло быть равносильно знанію самого приходскаго духовенства. Естественна поэтому нѣкоторая неполнота и неудовлетворительность синодскаго наказа и дополненій къ нему въ видѣ пунктовъ епархіальныхъ великорусскихъ архіереевъ. Но полнотѣ и обстоятельности содержанія пункты великорусскихъ архіереевъ далеко уступаютъ пунктамъ малороссійскаго духовенства, которое приглашено было своими архіереями къ дѣятельнѣйшему участію въ составленіи пунктовъ ¹⁾. Нельзя въ этомъ случаѣ не признать благоразумными поступки малороссійскихъ епископовъ, отъ которыхъ Синодомъ были затребованы пункты! Особенною полнотою и подробностію отличаются пункты отъ духовенства Кіевской епархіи. Здѣсь каждое предложеніе, каждое требованіе и каждый пунктъ позволяютъ видѣть въ составителяхъ и знатокахъ исторіи своего народа (малороссійскаго) и людей образованныхъ юридически, и, наконецъ, вполне сознающихъ и свои права, и свои нужды и недостатки. Надо только удивляться полнотѣ и подробностямъ малороссійскихъ пунктовъ! Отъ одной Кіевской епархіи представлено 74 пункта, тогда какъ отъ всѣхъ великорусскихъ архіереевъ 61 ²⁾.

Не участвовавшее въ комиссіи и составленіи пунктовъ, великорусское духовенство принуждено было изыскивать стороннія средства, чтобы какъ нибудь сообщить комиссіи о своихъ нуждахъ и желаніяхъ. Сознавая, что его представи-

¹⁾ Пункты малорос. духовенства были составлены на общахъ совѣщаніяхъ представителей каждой протопопіи, нарочно для того собиравшихся въ свой каедр. городъ.

²⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 417—597. Отъ Гавріила арх. С.-Пет. 38 пун.; отъ Аванасія Ростов.—8; Сильвестра Пересл.—26 и отъ Порфірія Бѣлгород.—9 (стр. 417—38). Отъ чернаго духов. Чернигов. еп.—25 пун.; отъ бѣлаго—13; отъ монастырей Пересл. еп.—3; отъ бѣлаго дух.—7; отъ Кіево-Печерской лавры—16; и отъ Кіево-Межигорскаго мов.—10; а всего съ Кіевскими—148 (стр. 433—597).

тели—архіереи не могутъ выразить и высказать въ пунктахъ всего, что оно могло бы само высказать, приходское великорусское духовенство стало подавать своимъ епархіальнымъ архіереямъ прошенія, излагающія подробно ихъ желанія, съ просьбою передать о послѣднихъ синодальному депутату, и чрезъ него, слѣдовательно, и самому законодательному собранію. Съ такого рода явленіями мы встрѣчаемся неоднократно, и даже по отношенію къ тѣмъ епархіальнымъ архіереямъ, отъ которыхъ Синодъ и не требовалъ пунктовъ, какъ дополненій къ наказу своего депутата. Очевидно, приходское духовенство не пассивно отнеслось къ такому замѣчательному событію царствованія Екатерины II, какъ „Коммиссія для сочиненій проекта Новаго Уложенія“. Для примѣра укажемъ на „прошеніе города Смоленска соборнѣ, такожъ ружныхъ приходскихъ градскихъ и заградскихъ церквей священно-служителей“ епископу Смоленскому и Дорогобужскому Преосвященному Парфенію. Изложивъ въ нѣсколькихъ пунктахъ (5) довольно подробно и обстоятельно нѣкоторыя свои нужды, смоленское духовенство въ заключеніи проситъ своего епископа довести о послѣднихъ до свѣдѣнія законодательной коммиссіи. „Того ради Вашего Преосвященства мы нижайшіе всепокорнѣйше просимъ архипастырскаго милосердія повелѣть со испрошеніемъ о учиненіи о томъ благоразсмотрѣнія писать отъ своей персоны въ духовную о церковныхъ имѣніяхъ коммиссію“, т. е. въ екатерининскую. Прошеніе подано было 1768 года ¹⁾. Примѣръ смоленскаго духовенства не былъ единственный. Подобныя прошенія мы находимъ даже отъ малороссійскаго (Черниговскаго) духовенства ²⁾, только уже на имя самого архіепископа Гавріила. Есть, между прочимъ, просьба къ Преосвященному Гавріилу отъ всего русскаго приходскаго духовенства, протестовавшаго противъ „податей на бани“ его. Эта характерная просьба такъ подписывается: „Голосъ отъ

¹⁾ Рукопись библ. С.-Петербур. дух. академіи № 415. Эта рукопись носить слѣдующее названіе: „Книга покойнаго Преосвященнаго Новгор.“ митрополита Гавріила, содержащая бумаги, относящіяся до депутатства его въ законодательной коммиссіи“ стр. 155—156.

²⁾ Тамъ же, стр. 158 и 161.

всего блага священства къ преосвященному Гавріилу¹⁾. При этомъ замѣчательна самая форма воззванія прошеній, которая не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что русское духовенство смотрѣло на синодскаго депутата, какъ на своего собственнаго, носителя и выразителя его нуждъ и потребностей. „Великому Господину Святѣйшаго Правительствующаго Синода члену и *всего російскаго духовенства главному депутату*, ясно въ Богу Высокопреосвященнѣйшему Господину Гавріилу, Архіепископу С.-Петербургскому и Ревельскому“²⁾, писало Черниговское духовенство, указывая нѣкоторыя изъ своихъ нуждъ и потребностей. Надписаніе, безъ сомнѣнія, характерное. Не понятно только, почему Гавріилъ назвалъ въ этой формулѣ, какъ и въ другихъ „*главнымъ депутатомъ*“ всего російскаго духовенства“. Названіе главный депутатъ „предполагаетъ“, слѣдую логикѣ, другихъ второстепенныхъ депутатовъ, которыхъ, какъ мы знаемъ, не было въ составѣ комиссіи „отъ російскаго духовенства“. Откуда же могло возникнуть подобное представленіе?—Не доказываетъ-ли это прежде высказанное нами положеніе, что духовенство нѣкоторыхъ городовъ смотрѣло на городскихъ депутатовъ, какъ между прочимъ, и на своихъ представителей? Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ нѣкоторыхъ городахъ Малороссіи духовенство принимало участіе и въ выборѣ депутатовъ и въ составленіи наказовъ. Мы уже знаемъ, что подъ наказомъ жителей города Старога Санжарова подписались 8 іереевъ. И самъ синодскій депутатъ, Преосвященный Гавріилъ, признавалъ себя представителемъ не одного только высшаго церковнаго учрежденія, а всего „російскаго духовенства“. Въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ виду яснаго свидѣтельства самого Преосвященнаго. Настаивая, чтобы духовенство не было при-

1) Рукопись, стр. 154—155. Просьба „отъ всего блага священства“ не имѣетъ ни подписей, ни обозначенія времени ея подачи. Нужно думать, что это нѣчто похожее на теперешнія анонимныя прошенія, которыя нерѣдко подаются различными высокопоставленными лицами. Во всякомъ случаѣ она доказываетъ, что духовенство активно отнеслось къ предпріятію Императрицы Екатерины II, и изображаетъ дѣйствительныя его нужды, какъ мы увидимъ ниже.

2) Тамъ же, стр. 158. Такое подписаніе смотр. стр. 161: „я всего духовенства депутату“.

числено къ среднему—мѣщанскому сословію, Гавріилъ, между прочимъ, заявилъ, что онъ уполномоченъ дѣйствовать въ такомъ направленіи не только отъ Св. Синода, какъ учрежденія административнаго, но и „яко отъ лица всероссійскія Православныя Церкви“ ¹⁾. Такимъ образомъ, синодскій депутатъ фактически сдѣлался депутатомъ и всего духовнаго сословія. Такую роль его придвигали сами члены Св. Синода, когда затребовали „пункты“ отъ нѣкоторыхъ епархіальныхъ архіереевъ и монастырей съ изложеніемъ ихъ нуждъ и потребностей; такъ взглянуло на него и духовенство, осыпая различными просьбами о ходатайствѣ за ихъ интересы; такимъ, наконецъ, сознавалъ себя и самъ депутатъ отъ Св. Синода Преосвященный Гавріилъ, архіепископъ С.-Петербургскій.

Сдѣлавшись фактически представителемъ и отъ всего духовнаго сословія, синодскій депутатъ былъ, конечно, не въ состояніи исполнять всѣ тѣ многосложныя обязанности, которыя должны были бы нести депутаты отъ духовенства, если бы послѣднее удостоено было чести прислать таковыхъ отъ своего сословія въ законодательную комиссію. За отсутствіемъ послѣднихъ разсуждать о духовныхъ законахъ и духовенствѣ пришлось лицамъ, вовсе или очень мало знакомымъ съ положеніемъ и нуждами послѣдняго. Духовенство, хотя и было устранено изъ состава законодательной комиссіи, но самый фактъ устраненія его, нельзя сказать, чтобы согласовался съ другими распоряженіями императрицы, и чтобы сама комиссія не почувствовала скоро этого неудобства. Екатерина II вовсе не была той мысли, что депутаты не должны касаться законовъ, относящихся до духовенства. Наоборотъ, она сама указала на необходимость учрежденія духовно-гражданской комиссіи, которая должна была не только остановиться на вопросахъ личнаго положенія духовенства, но принять мѣры, чтобы не вкрались какія-либо злоупотребленія въ наружное исполненіе церковныхъ обрядовъ, опредѣлить число праздничныхъ дней, способъ ихъ чествованія и пр.

¹⁾ Рукопись, стр. 212.

Дирекціонная комиссія, членомъ которой избранъ былъ и синодскій депутатъ, еще въ августѣ 1767 г. разсуждала объ учрежденіи частной комиссіи для духовныхъ дѣлъ, но нашла, что учредить ее не изъ кого, такъ какъ во всей законодательной комиссіи былъ всего одинъ членъ духовнаго званія. Между тѣмъ учредить эту комиссію было необходимо. Въ маѣ слѣдующаго года духовно-гражданская комиссія, наконецъ, была учреждена, но вотъ въ какомъ составѣ,—въ нее вошли: прокуроръ адмиралтейской коллегіи Иванъ Курсовъ, статскій совѣтникъ Василій Баскаковъ, генералъ-майоръ князь Волконскій, генералъ-маіоръ Опочининъ и поручикъ лейбъ-гвардіи коннаго полка Потемкинъ. Вотъ тѣ лица, которыя были призваны выработать проектъ духовно-гражданскаго законодательства! Надо думать, что они были въ большомъ затрудненіи. Этимъ, можетъ быть, и слѣдуетъ объяснять скоро послѣдовавшее затѣмъ измѣненіе состава комиссіи: оба генерала и поручикъ лейбъ-гвардіи коннаго полка вышли, а на мѣсто ихъ были избраны: Петръ Кривскій, депутатъ бахмутскаго дворянства, Иванъ Бантышъ-Каменскій, депутатъ отъ нижнихъ чиновъ чернаго и желтаго гусарскихъ полковъ, и канцеляристъ духовнаго правленія Иванъ Сухопрудскій, депутатъ отъ г. Углича. За исключеніемъ послѣдняго (Сухопрудскаго), новые члены духовно-гражданской комиссіи едва ли были компетентны въ области дѣлъ, подлежащихъ обсужденію. Если же, не смотря на невозможность, при отсутствіи депутатовъ отъ духовенства, правильно организовать духовно-гражданскую комиссію, эта послѣдняя тѣмъ не менѣе выработала подробный, пространно мотивированный планъ законодательства по своей части, это надо объяснить тѣмъ, что выборы происходили иногда, какъ мы уже выше указали, съ отсутствіемъ отъ предписаннаго Императрицей порядка, благодаря чему въ комиссію и вошли лица, знакомыя съ положеніемъ духовенства. Въ данномъ случаѣ такимъ лицомъ былъ *Иванъ Сухопрудскій*, вошедшій въ составъ духовно-гражданской комиссіи уже по выходѣ изъ нея трехъ военныхъ депутатовъ. Но и при такомъ составѣ духовно-гражданской комиссіи, законодательство о духовенствѣ мало выигры-

вало: одинъ Сухопрудскій не былъ, конечно, въ состояніи отстаивать интересы послѣдняго такъ, какъ это могли бы сдѣлать сами представители духовнаго сословія; къ тому же онъ былъ, какъ канцеляристъ духовнаго сословія, и чуждъ во многомъ его интересовъ.

Еще въ менѣе благопріятномъ положеніи были другіе частныя комиссіи, которымъ суждено было заняться вопросами, касающимися духовнаго сословія. Какія были комиссіи, соприкасавшіяся съ дѣлами церковнаго вѣдомства, мы узнаемъ изъ собственноручныхъ краткихъ замѣтокъ Преосвященнаго Гавріила на поляхъ данной ему копии наказа, гдѣ отмѣчалось, которой изъ отдѣльныхъ частныхъ комиссій, образовавшихся изъ общаго собранія депутатовъ, слѣдовало предоставить специальное обсужденіе вопроса, поставленнаго въ томъ или иномъ пунктѣ. Въ отмѣткахъ синодальнаго депутата помечены слѣдующія изъ нихъ: комиссія о правосудіи, ком. о благочиніи, комиссія о разныхъ установленіяхъ, касающихся до лицъ, ком. объ имѣніяхъ, ком. объ училищахъ и призрѣніяхъ, ком. о государственныхъ родахъ съ выдѣлившеюся изъ послѣдней комиссіею о среднемъ родѣ и другія, такъ или иначе соприкасавшіяся съ дѣлами духовнаго сословія. Изъ нихъ нужно выдѣлить послѣднюю, особенно интересную для нашей темы, потому, что ею выработанъ былъ, между прочимъ, проектъ положенія о правахъ духовенства. Извѣстно, что вопросъ о сословіяхъ входилъ сначала въ компетенцію частной комиссіи „о разборѣ родовъ государственныхъ жителей“. Но 25 сентября 1767 г. эта послѣдняя сдѣлала представленіе дирекціонной комиссіи о необходимости учредить особую комиссію „о среднемъ родѣ людей“. Дирекціонная комиссія уважила представленіе: новая комиссія была учреждена, но подъ смотрѣніемъ комиссіи о „разборѣ родовъ государственныхъ жителей, какъ часть оной“ ¹⁾. Кѣмъ рѣшалась здѣсь судьба духовнаго сословія, показываетъ списокъ членовъ ея, — въ составъ комиссіи вошли, по избранію Большой комиссіи ²⁾: графъ Эрнестъ фонъ-Минихъ, де-

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 36; предисловіе, стр. IV.

²⁾ Т. е. собственно екатерин. комиссіи въ общемъ ея составѣ, которая бы-

путать главной надъ таможенными сборами канцеляріи; князь Иванъ Вяземскій, депутатъ дмитровскаго дворянства,—и Степанъ Нарышкинъ, депутатъ Михайловскаго дворянства; кромѣ того, по предложенію генераль-прокурора комиссіи ¹⁾,—князь Михаилъ Щербатовъ, депутатъ ярославскаго дворянства, и, по предложенію маршала ²⁾,—Михаилъ Степановъ, депутатъ отъ города Веневы ³⁾).

Вотъ тѣ лица, которыя трудились надъ проэктомъ правъ средняго сословія! Нельзя не видѣть, что означенные г.г. члены были въ большомъ затрудненіи и могли дѣйствовать далеко не въ интересахъ тѣхъ сословныхъ группъ, которыя подлежали зачисленію въ т. н. „средній классъ жителей государства“. Изъ 5 членовъ комиссіи „о среднемъ родѣ людей“—4 были представителями привилегированнаго дворянскаго сословія, и только одинъ Степановъ—представитель отъ горожанъ. Между тѣмъ этимъ лицамъ поручено было выработать права и духовнаго сословія. Не будетъ, конечно, несправедливою та мысль, что личные и сословные взгляды представителей привилегированнаго сословія должны были отразиться самымъ замѣтнымъ образомъ на всѣхъ сторонахъ выработаннаго ими проекта правъ „средняго рода людей“ и, между прочимъ, духовнаго сословія. И, дѣйствительно, дворянская—сословная и либеральная тенденція членовъ—дворянъ замѣтно повліяла на труды интересующей насъ комиссіи и ясно проходитъ по всѣмъ пунктамъ выработаннаго ею проекта. Всѣ сословныя группы были обдѣлены, какъ мы увидимъ ниже, и только одни „благородные“ не были забыты. Такимъ образомъ, о сословныхъ правахъ духовенства разсуждать и рѣшать въ зако-

ла подраздѣлена на множество частныхъ комиссій: Дирекціонную, редакціонную, духовно-гражданскую и мн. др.

¹⁾ Генераль-прокуроромъ комиссіи пожалованъ былъ императрицей Екатериной II князь А. А. Вяземскій, которому въ руководство данъ былъ особый „генераль-прокурорскій наказъ“. См. объ обязанностяхъ генераль-прокурора—Сбор. И. Р. И. О. т. 4, стр. 34, 43—48.

²⁾ Маршаломъ (предсѣдателемъ) комиссіи избранъ былъ послѣдней и утвержденъ въ семъ званіи Императрицею депутатъ отъ Костромскаго дворянства генералъ Александръ Ильичъ Бобиковъ. См. Тамъ же стр. 54—55.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 36; предис. стр. IV.

подательной комиссіи суждено было лицамъ, совершенно чуждымъ послѣднему и даже враждебно настроеннымъ противъ него, какъ мы узнаемъ, подъ вліяніемъ либеральнаго духа времени. Всѣ почти предложенія русскаго и малороссійскаго духовенства были оставлены безъ вниманія, хотя они и выражены ясно и опредѣленно въ синодскомъ наказѣ и дополнительныхъ пунктахъ къ послѣднему. Между тѣмъ, они заслуживали самаго внимательнаго отношенія къ себѣ со стороны депутатовъ комиссіи. Необходимо при этомъ замѣтить, что между предложеніями великорусскаго и малороссійскаго духовенства существовала большая разница и потому разсматривать ихъ приходится отдѣльно и независимо одни отъ другихъ.

Викторъ Крыловъ.

(Продолженіе будетъ).

Ученіе А. Спиря о религіи, ея сущности и происхожденіи.

(Окончаніе *).

Критеріумъ для отличія истинной религіи отъ религій неистинныхъ состоитъ въ томъ, говоритъ Спирь, что первая находится въ непосредственномъ отношеніи только съ высшею природою человѣка, а съ его низшимъ, эмпирическимъ существомъ, основнымъ закономъ котораго является эгоизмъ, не имѣетъ никакого общенія, между тѣмъ какъ послѣднія наоборотъ непосредственно обращаются къ эмпирической природѣ человѣка и не находятся ни въ какой прямой связи съ его высшими инстинктами и стремленіями. Изъ двухъ выше упомянутыхъ путей къ выходу за предѣлы даннаго положенія истинная религія, очевидно, соотвѣтствуетъ пути критической философіи, достигающей понятія безусловнаго чрезъ сознаніе, что опытъ содержитъ элементы чуждые сущности вещей, т. е., Богу, и не имѣющіе, слѣдовательно, въ Немъ своего основанія. Напротивъ всѣ не—истинныя религіозныя воззрѣнія основываются на признаніи, что Богъ есть условіе или основаніе всѣхъ вещей. Истинными и чистыми моральность и религіозность являются только тогда, когда онѣ въ *собственной* природѣ человѣка имѣютъ свое вѣчное, не дѣланное основаніе. А это, очевидно, возможно только тогда, когда самъ Богъ есть истинная сущность человѣка и всѣхъ вещей. Единственно лишь тогда, говоритъ Спирь далѣе, наше отношеніе къ Богу есть отношеніе родства и притяженія. Тогда и Богъ не находится ни

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 7.

въ какомъ отношеніи къ нашей низшей, эмпирической природѣ, не содержитъ для нашего эгоизма никакихъ мотивовъ—ни страха, ни надежды, потому что Онъ вообще не есть дѣйствующая причина. Такое пониманіе есть единственно истинная религія, религія любви. Напротивъ какъ только Богъ не понимается какъ сама истинная сущность, а какъ основаніе или творецъ вещей, слѣдовательно, какъ дѣйствующее и могущественное, наше отношеніе къ нему есть отношеніе страха и служебности. Высшія стремленія наши не имѣютъ тогда основанія въ нашей собственной природѣ; они должны получать свою санкцію отвнѣ, отъ авторитета и могущества Бога, т. е., при посредствѣ эгоистическихъ мотивовъ. Тогда мы должны дѣлать добро не потому, что оно соотвѣтствуетъ самой истинной нашей природѣ, а потому, что оно повелѣно Богомъ. И если бы Всемогущему захотѣлось повелѣть что-либо, что, по нашимъ понятіямъ, неморально или несправедливо,—кто могъ бы противиться Ему, какъ скоро намъ стала извѣстною Его воля? А между тѣмъ патріарха Авраама прославляютъ именно за такое слѣпое, безусловное исполненіе божественной заповѣди. Это—религія страха и зависимости, вообще же—религія эгоизма. Что Богъ не содержитъ достаточнаго основанія данной дѣйствительности, и именно не содержитъ основанія зла и быванія въ ней,—это есть настоящей жизненный принципъ, истинный принципъ истинной религіозности,—и должно быть поэтому основнымъ догматомъ религіи.

Спиръ думаетъ, что противъ его ученія о сущности религіи можно сдѣлать только одно возраженіе, именно—„что Богъ, который не дѣйствуетъ, есть простая абстракція, а не реальная сила, съ которою можно было бы считаться“. Хотятъ признавать реальностію, говоритъ онъ, только „живаго“, т. е., беспокойнаго, дѣловаго Бога. Но по-истинѣ дѣло находится въ обратномъ положеніи. Именно дѣловой, дѣйствующій Богъ не можетъ быть непосредственною силою въ нашемъ духѣ,—но вѣчно покоящійся, дѣйствующій не чрезъ свое напряженіе, а чрезъ свое простое существованіе. Ибо только когда Богъ есть не причина, а собственная высшая сущность самыхъ вещей, онъ можетъ непосредственно присутствовать *въ насъ*,

т. е., быть фактомъ нашего религіознаго чувства и внутреннимъ факторомъ нашей моральной жизни. Напротивъ если бы Богъ былъ причиною вещей, то мы непосредственно имѣли бы не его самого, а только *понятіе* о немъ. Тогда именно Богъ былъ бы для насъ простою абстракціею. Во всякомъ случаѣ всѣми признается, что въ нашемъ духѣ дѣйствуетъ не самъ „живой“ Богъ, но только *вѣра* въ него. Никто не станетъ утверждать, что Богъ дѣйствуетъ также и въ духѣ невѣрующаго человѣка. Поэтому,—продолжаетъ Спиръ,—почитатели дѣйствующаго Бога справедливо (т. е. съ ихъ точки зрѣнія) приписываютъ вѣрѣ наибольшее значеніе. Ибо органомъ откровенія и внутреннего дѣйствія внѣ насъ находящагося Бога могло бы быть только понятіе, интеллектъ. Всякая ссылка на чувство и внутреннюю непосредственную увѣренность въ божественномъ у почитателей дѣйствующаго Бога можетъ быть только слѣдствіемъ недоразумѣнія, смѣшенія дѣйствующаго Бога съ истиннымъ Богомъ, который есть сама высшая сущность вещей.

Вотъ ученіе Спиръ о религіи и ея сущности. Богъ у него есть самая сущность вещей; сущность религіи—внутреннее сродство человѣка съ Богомъ, т. е., съ сущностью вещей; объективная форма религіи—философское міровоззрѣніе. Откуда могло произойти такое ученіе о религіи и ея сущности? Очевидно,—только изъ общаго философскаго міровоззрѣнія, которое выработалъ и усвоилъ себѣ Спиръ. Поэтому, само собою понятно, что и достоинство ученія Спиръ о религіи и ея сущности всецѣло зависитъ отъ достоинства его общаго философскаго міровоззрѣнія.

Къ какому же философскому направленію принадлежалъ Спиръ?

На этотъ вопросъ отвѣтить не такъ-то легко. Такъ какъ съ одной стороны, по ученію Спиръ, Богъ есть „вещь сама въ себѣ“, сущность всѣхъ вещей, а съ другой стороны—Онъ не есть существо личное и находится не внѣ міра, а внутри его, то казалось бы, что общее философское міровоззрѣніе Спиръ есть міровоззрѣніе пантеистическое. Но самъ Спиръ сильно возстаетъ противъ этого; онъ не хочетъ, чтобы его

считали пантеистомъ и самое міровоззрѣніе пантеистическое объявляетъ однимъ изъ нелѣпѣйшихъ философскихъ ученій. Вотъ что онъ говоритъ о пантеизмѣ. „Ничто не можетъ быть менѣе примиримымъ съ религіею, какъ пантеизмъ, отождествленіе Бога и природы. Ибо что бы мы ни мыслили подъ религіею, непосредственно яснымъ кажется одно, именно,—что она есть возвышеніе духа надъ природою. Но если сама природа есть наивысшее, само безусловное и совершенное, тогда это возвышеніе, очевидно, не можетъ имѣть ни основанія, ни смысла. Прекрасно сказалъ *Шопенгауэръ*: „Если міръ есть теофанія: то все, что дѣлаетъ человѣкъ, даже, что дѣлаетъ и животное, также божественно и прекрасно: ничего нельзя порицать и ничто не можетъ быть восхваляемо предъ другимъ; такимъ образомъ этики нѣтъ“, а мы прибавимъ—нѣтъ и религіи въ ея истинномъ смыслѣ“.

Впрочемъ, это заявленіе Спира не должно смущать насъ. Изъ исторіи развитія философскихъ міровоззрѣній мы знаемъ, что многіе, если не всѣ, пантеистическіе мыслители осуждали пантеизмъ, какъ ложное ученіе, подвергали его въ своихъ сочиненіяхъ основательной критикѣ, и это однако-же нисколько не мѣшало имъ самимъ оставаться пантеистами и при томъ—самыми рѣшительными и послѣдовательными. Отчасти это можно сказать, какъ увидимъ, ниже, и о Спирѣ. Только все таки послѣдовательнымъ пантеистомъ его назвать нельзя. Но каково же его общее міровоззрѣніе?

Спиръ жилъ и писалъ въ 60 и 70 годахъ 19-го столѣтія. Всѣмъ извѣстно, что это было за время. Мы знаемъ, въ какихъ ужасныхъ размѣрахъ царили тогда безбожіе, невѣріе, враждебность къ христіанской религіи, грубо-матеріалистическое направленіе, социализмъ, коммунизмъ и нигилизмъ. И Спиръ былъ сыномъ своего времени. Онъ не обладалъ тою крѣпостію духа, которая бы дала ему возможность удержаться противъ общаго теченія. Какъ видно изъ его сочиненій, онъ очень мало былъ знакомъ вообще съ ученіемъ Божественнаго Откровенія; его познанія по этому предмету ни въ какомъ случаѣ не превышали общаго уровня самыхъ посредственныхъ знаній гимназическаго курса. При такихъ условіяхъ для него

было легко разорвать всякіе узы, соединявшіе его, быть можетъ, и безъ того весьма слабо съ его христіанскимъ вѣроисповѣданіемъ; а ограниченность знанія съ одной стороны, общій духъ времени—съ другой подготовили удобную почву для того, чтобы невѣрующій и безбожный Спиръ вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ себя и самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства, открытымъ поносителемъ и порицателемъ его. Спиру не было нужды далеко ходить за примѣрами, которые ясно говорили, что бываютъ эпохи, когда легко можно пожать лавры, когда можно пріобрѣсти популярность за одну только безпочвенную враждебность къ христіанству, за одно только хуленіе и поношеніе его. И Спиръ пошелъ по этому пути искать славы и популярности. Но религія слишкомъ глубоко коренится въ человѣческомъ духѣ, чтобы можно было отъ нея легко отдѣлаться. Спиръ самъ скоро почувствовалъ, что безъ Бога человѣку жить нельзя, что безъ Бога человѣкъ оказывается не только одинокимъ, но и безпомощнѣйшимъ существомъ въ мірѣ. И Спиръ началъ искать Бога, Котораго раньше такъ легкомысленно оставилъ. Къ сожалѣнію, онъ сталъ искать Его тамъ, гдѣ Его найти было нельзя. Поворотъ къ христіанству на естественныхъ основаніяхъ для Спира былъ невозможенъ: путь къ нему былъ загроможденъ какъ собственнымъ эгоизмомъ честолюбиваго мыслителя, такъ и общимъ духомъ времени. Примѣръ—поучительный для многихъ! Спиръ обратился къ философіи. Всѣ говорили тогда о Герbartѣ; по Герbartъ не надолго задержалъ у себя Спира. Спиру больше понравилось увлекательно и картинно изложенное ученіе Шопенгауэра; но и у Шопенгауэра ему понравилась не самая система философскаго міровоззрѣнія, а лишь то, что онъ нашелъ общаго у Шопенгауэра съ Кантомъ. Вотъ почему отъ Шопенгауэра Спиръ и направилъ свой путь къ Канту. У Канта ему очень понравился прежде всего общій характеръ философствованія—критицизмъ. Критическая философія ему пришлась по душѣ, потому что въ ней онъ увидѣлъ нѣчто родственное съ своимъ предшествовавшимъ настроеніемъ и своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ богооткровенной религіи: враждебное отношеніе къ христіанству онъ призналъ тождественнымъ съ отношеніемъ критическимъ. Кромѣ

того, какъ мыслителю посредственному, Спиру нравилось и то, что у Канта онъ не нашелъ, какъ у Шопенгауэра или Гербарта, цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія, совладать съ которыми не всякому по силамъ. Ему казалось практичнымъ, что Кантъ не доводилъ своего ученія до конца и счумѣлъ остановиться на половинѣ дороги. Наконецъ, Спиръ позаимствовалъ у Канта его ученіе о прирожденности, апріорности или субъективности формъ воззрѣнія—пространства и времени. При этомъ ему стало понятнымъ и ученіе Шопенгауэра, что міръ опыта или явленій не имѣетъ реальной дѣйствительности, а есть только простое, субъективное *представленіе* человѣка. И мы видѣли, что это ученіе Спиръ удержалъ за собою. Но и Кантъ не могъ вполне удовлетворить Спира. Предъ нимъ возсталъ еще одинъ трудный вопросъ—роковой для всякаго мыслителя—вопросъ о злѣ, господствующемъ въ мірѣ. Ученіе Канта о *радикальномъ злѣ* въ человѣческой природѣ Спиръ нашелъ тождественнымъ съ ученіемъ ненавистнаго ему христіанства;—и онъ простился съ Кантомъ, взявъ у него лишь то, что ему было нужно. Начались новые поиски въ сложной кучѣ самыхъ разнообразныхъ философскихъ ученій; начался, такъ сказать *regressus in infinitum*... Такимъ образомъ Спиръ дошелъ до древне-языческаго мудреца—*Парменида*... У Парменида ему понравилось ученіе объ единствѣ или тождествѣ какъ сущности всѣхъ вещей. Одного не нашелъ Спиръ у Парменида,—это—разрѣшенія вопроса о злѣ, господствующемъ въ мірѣ, и источникъ его происхожденія. Но искать гдѣ-нибудь еще разрѣшенія этого вопроса было невозможно, и Спиръ махнулъ на него рукой, признавъ его вопросомъ неразрѣшимымъ и необъяснимымъ. Такимъ путемъ изъ различныхъ философскихъ міровоззрѣній Спиръ сшилъ себѣ тотъ „Тришкинъ кафтанъ“, въ которомъ онъ приступилъ къ разрѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Теперь для насъ незатруднительно будетъ высказать свое окончательное сужденіе о томъ, насколько Спиръ удовлетворительно разрѣшилъ вопросъ, который онъ самъ себѣ поставилъ. Первая и коренная ошибка его состояла въ томъ, что самъ онъ искалъ и думалъ найти разрѣшеніе этого вопроса

у философовъ, которыхъ онъ напередъ призналъ наилучшими интерпретаторами или истолкователями религіи. Онъ обманулъ самъ и хотѣлъ обмануть другихъ. Онъ общалъ своимъ читателямъ разрѣшить вопросъ о религіи и ея сущности. И дѣйствительно, въ своихъ разсужденіяхъ онъ постоянно употребляетъ слова: „религія“, „Богъ“, „вѣра“ и т. д. Но на самомъ дѣлѣ оказалось, что онъ говорилъ вовсе не о религіи, а о философіи. Въ концѣ онъ и самъ откровенно сознался въ этомъ, когда объявилъ торжественно, что истинная религія есть философія и что объективная сторона религіи есть именно критическая философія!.. Но послѣ того, какъ самъ Спиръ сознался, что онъ все время говорилъ не о религіи, а о философіи, даже странно ставить вопросъ: удовлетворительно или нѣтъ указалъ онъ своимъ читателямъ, въ чемъ состоитъ сущность религіи. Какъ можно спрашивать объ этомъ, когда онъ даже и не имѣлъ въ виду религіи? Да онъ вѣдь и не могъ разрѣшать вопроса о сущности религіи, объявивши напередъ, что нашъ умъ (интеллектъ) совершенно неспособенъ познать Бога...

Спиръ былъ не въ состояніи дать намъ отвѣта на вопросъ о сущности религіи еще и по другой причинѣ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ. Но Спиръ не признаетъ самаго бытія Божія; какъ же онъ могъ судить о религіи въ ея общепринятомъ смыслѣ? Правда, Спиръ часто употребляетъ имя Божіе; но что такое у него Богъ? Онъ не признаетъ бытія Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. У него Богъ не дѣйствующее и могущественное, а только благое и совершенное. Онъ не хочетъ признавать Бога не только духомъ, но даже и личнымъ существомъ,—т. е., существомъ премудрымъ и самосознающимъ. Его Богъ существуетъ, но не дѣйствуетъ; Онъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ; Онъ не можетъ сдвинуть ни одного атома съ его мѣста. Но что значитъ—пребывать въ вѣчномъ, абсолютномъ покоѣ? Это и значитъ—не существовать. Жизнь проявляется въ дѣятельности; кто не можетъ дѣйствовать, тотъ мертвъ; тотъ не существуетъ. Ясно, что, объявляя Бога абсолютно или вѣчно покоющимся и не дѣйствующимъ, Спиръ eo ipso отрицаетъ самое бытіе Божіе. Да онъ и не могъ поступить иначе, оставаясь вѣрнымъ.

тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя онъ усвоилъ. Его Богу, такъ сказать, даже и негдѣ было дѣйствовать. Онъ отрицаетъ реальную дѣйствительность феноменальнаго міра; по его ученію, міръ есть *только* представленіе. А если міръ имѣетъ только призрачное бытіе; то гдѣ же Богъ могъ бы и дѣйствовать? Если міръ реально не существуетъ; то онъ никогда и не былъ сотворенъ. Ясно, что *съ этой точки зрѣнія*, нельзя признавать Бога ни Творцомъ, ни Промыслителемъ міра.

Разсудительный читатель легко могъ замѣтить, что Спиръ говоритъ о Богѣ только ради приличія и стыдяся открыто объявить себя атеистомъ. Онъ говоритъ, что Богъ есть не дѣйствующее и всемогущее, а только благое и совершенное. Но что такое благость? Что такое совершенство? Это—лишь свойства или качества предмета. Но свойства и качества мыслимы только *при* предметѣ, сами же по себѣ они существовать не могутъ. Ясно, что утверждая, что Богъ есть только благое, Спиръ этимъ самымъ отрицаетъ бытіе Божіе, а употребляемое имъ слово есть пустой звукъ, не имѣющій никакого значенія.

Впрочемъ, отвергая, что Богъ есть существо дѣйствующее, Спиръ не былъ настолько откровеннымъ, чтобы утверждать, что такое ученіе несогласно съ усвоеннымъ имъ философскимъ мировоззрѣніемъ; вѣтъ, онъ старается доказать, что онъ потому не могъ признать Бога дѣйствующимъ, т. е., Творцомъ и Промыслителемъ міра, что такое ученіе, исповѣдуемое *всѣми* религіями, будто бы ложно и неистинно. Познакомиться съ этими *доказательствами* Спира, конечно, интересно; жаль только, что при этомъ Спиръ обнаруживаетъ свою крайнюю враждебность къ богооткровенному ученію. Тѣмъ не менѣе обойти молчаніемъ это крайне враждебное христіанству разсужденіе Спира невозможно, такъ такъ люди невѣрующіе всегда могутъ истолковать наше молчаніе слабостью самой богословской науки. Поэтому, скрѣпя сердце, мы рѣшаемся привести его со всею точностью и добросовѣстностію.

Итакъ, какъ отвѣчаетъ самъ Спиръ на вопросъ: почему онъ не можетъ признать Бога дѣйствующимъ и могущественнымъ, т. е., Творцомъ и Промыслителемъ міра?

Теистическій взглядъ, который лежитъ въ основаніи всѣхъ религіозныхъ воззрѣній и по которому Богъ мыслится причиною жизни природы и ея порядка, даже Творцомъ природы,—говорить Спиръ,—есть основная и коренная погрѣшность. Богъ и природа совершенно не могутъ быть мыслимы въ причинной связи между собою. Понятіе причинности не можетъ насъ вести ни отъ природы къ Богу, ни наоборотъ отъ Бога къ природѣ. Ибо признаніе безусловной причины противорѣчитъ закону причинности и столько же противорѣчитъ понятію о Богѣ или о безусловномъ—быть причиною. Теистическій взглядъ основывается на смѣшеніи двухъ радикально различныхъ предметовъ, именно—на смѣшеніи Бога, Который образуетъ истинную, безусловную сущность вещей, но находится внѣ ихъ эмпирическаго существованія, съ дѣйствующимъ принципомъ природы, который есть всеобщій связующій элементъ вещей и составная часть самаго міра опыта, кратко—то, что называютъ вообще *силою*. Къ заключенію о силѣ или дѣйствующемъ и связующемъ принципѣ мы достигаемъ посредствомъ индукціи. Ибо индукція есть не что иное, какъ заключеніе отъ постоянного совмѣстнаго быванія извѣстныхъ явленій къ связи ихъ. Такимъ образомъ, тѣмъ же естественнымъ путемъ, которымъ мы познаемъ причины данныхъ дѣйствій и дѣйствія данныхъ причинъ, мы приходимъ также и къ признанію чего-то, что связываетъ между собою причины и дѣйствія. Признаніе законовъ, по которымъ неизмѣнно слѣдуютъ одно за другимъ явленія, есть вмѣстѣ и признаніе силы, образъ дѣйствія которой открывается въ законахъ. Но такъ какъ сила есть общее реальное основаніе причинныхъ отношеній, то она не можетъ быть самою причиною, т. е., членомъ особеннаго причиннаго отношенія. Такъ какъ она есть связующій принципъ явленій, то она также не можетъ быть самымъ индивидуальнымъ явленіемъ или индивидуальнымъ предметомъ. Сила, дѣйствующій и связующій принципъ природы, есть самый міръ опыта, но съ другой, недоступной воспріятію стороны его существованія, гдѣ отдѣльно данное въ воспріятіи соединено между собою. Такимъ образомъ оказывается, что сила, дѣйствующій принципъ, хотя сама не чув-

ственна, тѣмъ не менѣе есть непремѣнная составная часть чувственнаго міра; иначе мы никогда не могли бы достигнуть до нея чрезъ индукцію. Ибо индукція, заключеніе отъ подобныхъ случаевъ къ подобнымъ, не можетъ, очевидно, вести за предѣлы опыта.

Въ высшей степени важнымъ обстоятельствомъ является то, говорятъ Спиръ, что всеобщій, дѣйствующій принципъ природы родственъ нашему субъективному существу, именно всеобщему самому по себѣ элементу въ насъ, т. е., разуму или мышленію. Первое есть реальное представленіе того принципа, идеальнымъ представленіемъ котораго является послѣднее. Какъ дѣйствующее и связующее въ природѣ проникаетъ всѣ вещи, такъ наше сознание обнимаетъ ихъ въ своемъ представленіи. Это сродство въ самой сущности есть основаніе сродства въ дѣйствіяхъ, которое такъ сильно поражало постоянно-размышляющихъ людей. Мы видимъ, какъ въ природѣ цѣлесообразно, какъ бы разумомъ, образованы и устроены многія вещи, и при томъ—съ кажушимся искусствомъ и предусмотрительностію, которыя далеко превосходятъ нашу предусмотрительность и наше искусство. Поэтому было прямо неизбѣжнымъ, что люди отъ сродства дѣйствій заключили къ сродству въ самой сущности между дѣйствующимъ въ природѣ принципомъ и ихъ собственнымъ разумомъ, т. е., приписали тому принципу представленіе, волю и сознание своего дѣйствія. Что въ природѣ происходитъ многое, что совершенно несоединимо съ признаніемъ принципа, дѣйствующаго въ ней съ сознаниемъ и разсужденіемъ,—что дѣйствіе природы вообще хотя и показываетъ планосообразность, но нигдѣ не обнаруживаетъ ясно намѣренія,—чтобы замѣтить это требовалась уже извѣстная степень предусмотрительности и безпристрастія въ сужденіи, которыхъ, къ сожалѣнію, людямъ вначалѣ долгое время недоставало.

Въ дѣйствительности, продолжаетъ Спиръ, существуетъ не сродство, а сродство между дѣйствующимъ принципомъ природы и нашимъ субъективнымъ существомъ. Но религіозность именно есть чувство и непосредственная увѣренность въ нашемъ сродствѣ съ Богомъ, высочайшимъ существомъ. Здѣсь-то и заключается основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ

принципомъ природы. Кромѣ того оба они имѣютъ общее свойство: неизмѣняемость. Всѣ измѣненія въ природѣ естественно подчинены закону причинности. Но законъ причинности означаетъ не что иное, какъ неизмѣняемость отношенія между причинами и дѣйствіями, а всеобщій, дѣйствующій принципъ вещей есть реальный базисъ всѣхъ этихъ (причинныхъ) отношеній. Онъ неизмѣняемъ и открывается въ неизмѣнныхъ законахъ. Это—новое основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ принципомъ природы. Но что накладываетъ на это смѣшеніе печать неприкосновенности и дѣлаетъ его совершенно неизбѣжнымъ, есть столь твердо укоренившаяся и считающаяся сама собою понятною вѣра, что Богъ, безусловное, содержитъ достаточное основаніе всѣхъ вещей, т. е., что онъ есть причина жизни и порядка природы. Ибо чрезъ это Богу уже напередъ, а priori, приписывается роль дѣйствующаго принципа,—не изъ дѣйствій Его дѣлается заключеніе о божественности этого принципа. Какъ Богу, такъ и дѣйствующему принципу человѣкъ родственъ, но—по двумъ совершенно различнымъ сторонамъ своего существа. Богъ родственъ нашему, неэмпирическому, высшему существу, онъ составляетъ его субстанцію. Дѣйствующій принципъ напротивъ родственъ въ насъ нашему эмпирическому существу и именно—разуму. Чрезъ смѣшеніе этихъ обоихъ принциповъ мы дѣлаемъ самого Бога эмпирическимъ предметомъ и остаемся съ своею религіею въ границахъ опыта. Ничто не поможетъ отличить Бога отъ природы, когда Ему приписываются свойства и дѣйствія существа природы. Тогда Онъ есть только обоготворенное существо природы, которое въ этомъ свойствѣ естественно не существуетъ нигдѣ, кромѣ воображенія людей. Неужели, дѣйствительно, думаютъ чрезъ измѣненіе имени измѣнить что-либо въ самой вещи? спрашиваетъ Спиръ и отвѣчаетъ: религія дѣйствующаго Бога есть и остается по истинѣ поклоненіемъ природѣ. Когда дѣйствующему принципу приписываютъ свойства истиннаго Бога, благодѣя и совершенство, то происходитъ противорѣчивое пониманіе, которое хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ выше, чѣмъ чистое поклоненіе природѣ, почитаніе могущественнаго просто какъ такового, но въ другихъ отношеніяхъ

болѣе неистинное и болѣе вредное, чѣмъ первое. Эта смѣсь чужероднаго, которая происходитъ преимущественно въ монотеистическихъ религіяхъ, есть основаніе нетерпимости, отличающей ихъ предъ всѣми другими религіями. Эта смѣсь чужероднаго обусловливаетъ извращеніе всѣхъ понятій справедливости и омраченіе нравственнаго сознанія. Дѣйствующій принципъ природы содержитъ основаніе зла и скорбей въ мірѣ. Ибо зло и бѣдствія происходятъ по неизмѣннымъ законамъ природы, представляющимъ только образы дѣйствія этого принципа. Когда дѣйствующій принципъ считаютъ Богомъ, самымъ высочайшимъ и совершеннымъ существомъ, то происходитъ сильное противорѣчіе, которое тяготитъ на сознаніи исповѣдниковъ, и въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ напрасно стараются устранить его. Попытки сгладить противорѣчіе, существующее между признаніемъ абсолютно благаго и совершеннаго виновника природы и существованіемъ зла и бѣдствій въ ней, суть опыты теодицеи, а каковы они, извѣстно всѣмъ. Ими могутъ быть удовлетворены только тѣ, для которыхъ весьма интересно находить въ нихъ удовлетвореніе. Кто же не имѣетъ такого интереса, тотъ во всѣхъ попыткахъ теодицеи увидитъ только фразерство.

На этомъ, кажется, Спиръ могъ бы остановиться. Онъ уже раньше объявилъ, что вопросъ о существованіи въ мірѣ зла есть неразрѣшимая и необъяснимая загадка, т. е., вѣрнѣе сказать, онъ не нашелъ разрѣшенія этой загадки у тѣхъ философовъ, которыхъ онъ изучалъ. Но это—самое болѣе мѣсто у него. Онъ не можетъ мириться съ мыслию, что разрѣшеніе этого вопроса люди вѣрующіе находятъ въ ученіи Божественнаго Откровенія. И вотъ каждый разъ, какъ только затрогиваетъ онъ этотъ вопросъ, онъ не можетъ удержаться отъ того, чтобы не обнаружить всей своей закоренѣлой враждебности къ ученію христіанскому. То же случилось и здѣсь.

Что всѣ попытки теодицеи ложны, говоритъ Спиръ, это еще не бѣда. А дурно то вліяніе, которое они производятъ на моральное и правовое сознаніе. Черезъ стараніе—оправдать дурное—порождается духъ внутренняго лицемерія, отравляющій самые лучшіе элементы человѣческой природы.

„Люди называютъ Бога доброжелательнымъ на словахъ, замѣтилъ *Бентамъ*, но рѣдко они думаютъ, что Онъ доброжелателенъ на дѣлѣ“. Правильность этого замѣчанія будетъ признана, когда мы рассмотримъ существующія у людей представленія о Богѣ. Даже христіанство, которое наиболѣе восприняло въ себѣ элементы истинной религіи, ясно показываетъ, какъ чрезъ вѣру въ причинность Бога искажаются и извращаются понятія о Богѣ, нравственности и справедливости.

Въ христіанской догматикѣ, говорить Спиръ, содержится ученіе, что первый человѣкъ самъ заслужилъ свой прискорбный жребій своимъ преступленіемъ божественной заповѣди, — что его скорбь есть наказаніе за его грѣхъ. Взглядъ, что безцѣльныя и бесполезныя страданія необходимы, не имѣетъ разумнаго основанія и совершенно несоединимъ съ очищенными понятіями о справедливости. Но христіанскій Богъ не долженъ былъ довольствоваться безцѣльнымъ наказаніемъ перваго преступника. Все его потомство, даже вся живая природа вообще должны быть прокляты за его преступленіе. Чтобы искупить людей отъ этой скорби, нужно было страданіе Невиннаго, Который, какъ мѣстоазаступающая жертва, долженъ былъ примирить Молоха справедливости. Такимъ образомъ мы наказываемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія! Но кто объявитъ себя въ настоящее время согласнымъ съ такимъ пониманіемъ наивысшей справедливости? Какое представленіе о Богѣ обусловливаетъ этотъ взглядъ и какія слѣдствія для практическаго поведенія людей вытекаютъ изъ него! Богъ, создающій человѣка изъ ничего для страданія и скорби, естественно, не можетъ имѣть цѣлью благо своихъ твореній. Но какое же побужденіе можно приписать этому Богу? Очевидно, только одно: его собственную славу. Слава Божія такимъ образомъ послѣдовательно должна быть наивысшимъ закономъ также и для поведенія людей. Здѣсь—основаніе всего служенія буквѣ и того безмѣрнаго значенія, которое приписывается формуламъ, обрядамъ, церемоніямъ и суевѣрной практикѣ, т. е., основаніе особеннаго господства внѣшняго благочестія предъ истиннымъ, внутреннимъ, и—что хуже всего—осно-

ваніе кровавой ревности, съ которою исповѣдники дѣйствующаго Бога бѣсновались противъ всѣхъ иномыслящихъ. Невѣріе или, по ихъ взгляду, ошибочная вѣра въ глазахъ этихъ людей послѣдовательно было оскорбленіемъ самаго Бога, т. е., тяжчайшимъ изъ всѣхъ преступленій. Отсюда—безчисленныя человѣческія жертвы, которыя были принесены христіанскому Богу. Это—горькій плодъ заблужденія. И къ жертвамъ этого фанатизма мы должны причислить самыхъ преслѣдователей почти въ такой же мѣрѣ, какъ и преслѣдуемыхъ. Ибо легко видѣть, какое затемненіе, какое демоническое, злосчастное настроеніе духа должно господствовать въ человѣкѣ, убивающемъ своихъ ближнихъ во славу своего Бога. Богъ такого фанатика есть демонъ во всемъ, кромѣ имени. Что этотъ Богъ инквизицій и религіозныхъ войнъ имѣетъ что либо общее съ истиннымъ Богомъ, источникомъ чистѣйшихъ импульсовъ и возвышеннѣйшихъ одушевленій человѣческаго духа,—предположить это хотя бы только на одинъ моментъ было бы неизвинительно. Истинный Богъ не находится совершенно ни въ какомъ отношеніи къ страданіямъ людей, а тѣмъ болѣе—къ ихъ страстямъ. Онъ ихъ ни произвелъ, ни допустилъ, ни предвидѣлъ. Постоянно повторяютъ, что вѣра въ дѣйствующаго и наказывающаго Бога есть опора нравственности и сообщаетъ моральному закону величайшую силу. Да,—говоритъ Спиръ,—но за какую цѣну? Эта опора моральности уничтожаетъ духъ ея, истиннымъ, наилучшимъ побужденіямъ подставляетъ эгоистическіе мотивы,—страхъ и надежду на будущую награду. Достоинство истиннаго моральнаго настроенія нужно цѣнить весьма низко, чтобы желать такихъ опоръ моральности. Въ тому же весьма сильно преувеличиваютъ вліяніе, которое оказываетъ вѣра въ наказывающаго Бога на вѣншее благоповеденіе людей. Факты этого не подтверждаютъ. Напротивъ,—мы видимъ, что религія, не знающая страха предъ Богомъ, именно буддизмъ, есть единственная, которая распространилась только путемъ убѣжденія, безъ примѣненія хитрости и насилія, и смягчила нравы своихъ исповѣдниковъ въ такой мѣрѣ, какъ никакая другая. Дѣйствительнѣе, чѣмъ суетвѣрнымъ страхомъ, побуждаютъ человѣка къ добру, когда по-

казываютъ ему, что все дурное чуждо его истинному существу и недостойно человѣчности въ немъ. Проповѣдуйте, какъ Будда, состраданіе ко всему живущему. Представляйте понастойчивѣе, какъ тяжело и ничѣмъ неоправдываемо преступленіе—увеличивать гнетущую человѣчество скорбь несправедливостью и жестокосердіемъ. Довѣряйте вообще больше лучшей природѣ человѣка,—и вы достигнете лучшихъ и большихъ результатовъ. Ложь и обманъ не могутъ принести истиннаго благословенія.

Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы видимъ, что вѣра въ дѣйствующаго Бога слишкомъ далека отъ того, чтобы быть необходимою для удовлетворенія религіозной потребности, напротивъ она непримирима съ духомъ истинной религіозности и вообще *враждебна* высшей природѣ человѣка. Но не трудно показать, что въ представленіи дѣйствующаго Бога мы не можемъ найти утѣшенія и не сдѣлаемъ никакого пріобрѣтенія даже для нашего эгоизма. Ибо, каковы бы ни были наши религіозныя воззрѣнія, не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что все въ природѣ происходитъ по неизмѣннымъ законамъ, образъ дѣйствія которыхъ мы знаемъ изъ опыта. Ничего другого мы не можемъ и не должны ожидать отъ природы, кромѣ того, что намъ показываетъ относительно ея опытъ. Бога, побуждаемаго просьбами и подарками вторгнуться въ теченіе природы и измѣнить естественное отношеніе причинъ и дѣйствій, нельзя удерживать уже въ виду свидѣтельства фактовъ, хотя бы мы и не хотѣли видѣть ничего недостойнаго въ такомъ представленіи Бога. Слѣдовательно, чрезъ боготвореніе дѣйствующаго принципа мы ни въ какомъ отношеніи не пріобрѣтаемъ ничего, но мы усложняемъ только гнетущую тяжесть противорѣчія, существующаго между печальнымъ состояніемъ вещей и признаніемъ божественнаго виновника ихъ. Кто не можетъ довольствоваться представленіемъ дѣйствующаго Бога, тотъ однако же не долженъ думать, что онъ совершенно долженъ отрицать Бога. Напротивъ,—онъ-то именно вполне и способенъ познать истиннаго Бога. Истинный Богъ не есть Богъ армій и поповъ. Не въ Его честь устанавливаются *auto-da-fe* и воспѣваются *Tedeum's* на трупахъ умерщвленныхъ, послѣ достигнутыхъ побѣдъ. Съ дѣйствіемъ темныхъ силъ, которыя, къ сожалѣнію,

большею частію господствуютъ надъ жизнію, онъ не находится совершенно ни въ какомъ, даже отдаленнѣйшемъ и непрямомъ отношеніи. Онъ есть высшая, истинная и собственная сущность всѣхъ вещей и возвышается надъ всякимъ общеніемъ съ эмпирическою природою ихъ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; и насколько мы увѣрены, что мы сами не погибнемъ всецѣло въ мірѣ опыта, настолько не можетъ быть потрясено для насъ и бытіе Божіе.

Мы предоставили Спиру право высказаться вполне; къ сказанному онъ ничего не можетъ добавить. До сихъ поръ мы только слушали его; мы не останавливали его даже на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ впадалъ въ явную односторонность, становился въ противорѣчіе съ самимъ собою, вдавался въ сторону отъ поставленнаго вопроса, намѣренно или ненамѣренно искажалъ общеизвѣстные факты. Теперь мы можемъ съ полнымъ хладнокровіемъ и безпристрастіемъ обсудить все, сказанное здѣсь Спиромъ, и высказать о немъ свое мнѣніе и заключеніе. Но для того, чтобы мы лучше и основательнѣе могли обсудить сказанное здѣсь Спиромъ, мы выдѣлимъ изъ него сначала тѣ положенія, которыя въ немъ доказываются, и кратко изложимъ ихъ въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ старался развить ихъ самъ Спиръ.

Истинный Богъ есть внутренняя сущность человѣка, говоритъ Спиръ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; но Онъ не есть Богъ дѣйствующій; напротивъ, Онъ пребываетъ въ вѣчномъ и абсолютномъ покоѣ, не имѣя возможности сдвинуть съ мѣста ни одного атома. Только по недоразумѣнію человѣчество смѣшало дѣйствующаго Бога съ пребывающимъ въ вѣчномъ покоѣ. Это смѣшеніе произошло отъ того, что человѣкъ нашелъ *сходство* между дѣйствующими въ природѣ *силами* и своимъ разумомъ; но на самомъ дѣлѣ такого сходства нѣтъ между ними, а есть *сродство*. Другая причина, заставившая человѣка выработать себѣ представленіе о дѣйствующемъ Богѣ, та, что онъ нашелъ сходство между пребывающимъ вѣчно въ покоѣ Богомъ и неизмѣнными законами природы въ *неизмѣняемости*. Но создан-

ная человѣкомъ вѣра въ дѣйствующаго Бога послужила только во вредъ ему, потому что съ нею необходимо соединилась *не-терпимость* и вражда къ другимъ людямъ. Если Богъ создалъ міръ, то Онъ создалъ и зло; людей Онъ создалъ не для блага, а только для страданій. Мотивомъ Его дѣйствій была только Его собственная слава. Ради этой славы Божіей люди, вѣрующіе въ дѣйствующаго Бога, стали преслѣдовать и умерщвлять иновѣрцевъ; но сами они не получили отъ этой вѣры никакой пользы даже для своего эгоизма, такъ какъ въ теченіе природы Богъ вмѣшиваться не можетъ. Христіанское ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ и объ искупленіи человѣка Спиръ объявляетъ неудовлетворительнымъ. Вотъ тѣ положенія, которыя хотѣлъ доказать Спиръ.

Но изъ этихъ положеній Спир ни одно не можетъ быть признано вѣрнымъ и научно обоснованнымъ. Спиръ даже не отвѣтилъ удовлетворительно и на свой главный вопросъ: чѣмъ объяснить существованіе во *всѣхъ* религіяхъ вѣры въ Бога дѣйствующаго, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра? Спиръ утверждаетъ, что человѣчество обоготворило *силы* природы; но откуда у человѣка могла явиться мысль искать Бога въ природѣ? Намъ понятно, какъ нѣкоторые мыслители стараются этотъ процессъ обоготворенія природы объяснить прирожденною человѣку идеею *живаго* личнаго Бога, которая и послужила для него мотивомъ искать соотвѣтствующаго ей объективированія. Но какъ понять этотъ процессъ обоготворенія природы съ точки зрѣнія Спир? Правда, Спиръ утверждаетъ также, что намъ свойственна увѣренность въ своемъ сродствѣ съ Богомъ, что Богъ есть сущность человѣка и всѣхъ вещей и находится въ человѣкѣ, а не внѣ его; но Богъ у Спир есть начало мертвое, не подвижное, которое не можетъ сдвинуть атома съ мѣста. Ясно, что такой Богъ не можетъ побудить человѣка искать его гдѣ бы то ни было. Спиръ говоритъ, впрочемъ, что его Богъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій человѣка; но вѣдь это только одни пустыя слова, ровно ничего не говорящія. Если Богъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ, то Онъ и самъ въ себѣ не имѣетъ стремленій; а если Онъ самъ не имѣетъ никакихъ стремленій, то Онъ не можетъ возбудить ихъ и у людей.

Но допустимъ недопустимое и немыслимое. Допустимъ, что мертвый и вѣчно покоющійся Богъ Спира какъ либо *возбудилъ* у человѣка стремленіе гдѣ либо искать Его. Въ этомъ случаѣ естественно предположить, что человѣкъ сталъ бы боготворить нѣчто *подобное* своему Богу, т. е., мертвое, неподвижное, вѣчно покоющееся и недѣятельное. На самомъ дѣлѣ человѣкъ боготворитъ *силы* природы и именно потому, какъ проговорился сначала и Спиръ, что онъ нашелъ *сходство* между ними и тѣмъ, что составляетъ его внутреннее существо, разумомъ. И, дѣйствительно, обоготвореніе *силъ* природы можетъ быть объясняемо только тѣмъ, что человѣку присуща идея *живого* Бога, а не вѣчно покоющагося и мертваго. Спиръ увидѣлъ свою ошибку и, въ противорѣчіе съ самимъ собою, сталъ уже утверждать, что между силами природы и человѣческимъ разумомъ существуетъ не сходство, а *сродство* въ пантеистическомъ смыслѣ, такъ какъ Богъ есть истинная сущность не человѣка только, но и всѣхъ вещей міра. Но пантеистическое мировоззрѣніе, какъ мы видѣли, называлъ бессмысленнымъ самъ Спиръ. И дѣйствительно, какое сродство можетъ усмотрѣть здравомыслящій человѣкъ между разумомъ человѣческимъ и физическими или химическими силами природы!

Происхожденіе вѣры въ дѣйствующаго Бога Спиръ хочетъ объяснить, между прочимъ, тѣмъ, что люди нашли сходство между *неизмѣняемостію* Бога и *неизмѣняемостію* законовъ природы и вслѣдствіе этого религія превратилась въ поклоненіе природѣ. Огюсть Контъ и всѣ защитники такъ называемой натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ думали какъ разъ наоборотъ. Познаніе *измѣнности* законовъ природы они приписывали только ступени высшаго (по Контю) позитивнаго развитія. На первой же ступени своей умственной жизни люди считали явленія въ природѣ свободными, произвольными, случайными, которыя были производимы подобными людямъ свободными существами или богами. И пониманіе этихъ мыслителей несомнѣнно правильнѣе, чѣмъ пониманіе Спира. Ихъ ошибка состоитъ въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, подъ вліяніемъ благотворныхъ или разрушительныхъ явленій природы люди будто бы создали са-

мую идею Божества. Но если бы они признали эту идею прирожденною человѣческому духу, то ихъ гипотеза была бы единственно пригодною для разрѣшенія вопроса о происхожденіи язычества. Во всякомъ случаѣ религія у людей существовала уже задолго до того времени, когда люди пришли къ мысли о неизмѣнности законовъ природы т. е., когда для нихъ стало возможнымъ *научное* объясненіе явленій въ области внѣшняго міра. Понятіе о неизмѣнности законовъ природы возможнымъ становится для человѣка только послѣ длиннаго ряда наблюденій надъ явленіями одного и того же порядка, а это предполагаетъ уже существованіе чисто *научнаго* изученія жизни природы. Первою ступенію развитія религіознаго сознанія обыкновенно признають фетишизмъ. Но еще и въ настоящее время есть не мало дикарей, которые поклоняются фетишамъ и въ то же время считаютъ многія (если не всѣ) явленія природы случайными и произвольными, какъ дѣйствія одушевленныхъ и свободныхъ существъ или боговъ.

Вообще нужно замѣтить, что гипотеза Спира представляется крайне неправдоподобною уже по одному тому, что у дикарей, виновниковъ вѣры въ дѣйствующаго Бога, ею предполагается высокая степень развитія ума или способности обобщенія. Первоначально люди имѣли, по его словамъ, *понятіе* о Богѣ, просто какъ о безусловномъ, Богѣ, вѣчно покоящемся и неподвижномъ; сходство разума съ силами природы, правильное соотношеніе причинъ и дѣйствій въ области природы и въ жизни человѣческаго духа, неизмѣнность законовъ природы и вѣчно покоящагося Бога привели ихъ къ представленію о Богѣ дѣйствующимъ, т. е. о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, а затѣмъ они приписали ему личность и интеллектъ. Такимъ длиннымъ и сложнымъ путемъ могутъ составлять себѣ понятіе о Богѣ только философы, но ни какъ не первобытные люди или дикари.

Наконецъ, Спиръ совершенно ложно думаетъ, будто-бы грубые язычники боготворили когда либо *силы* природы. Составлять понятіе о силахъ и законахъ природы могутъ только люди умственно развитые и ученые. Есть дикари, которые поклоняются, какъ Богу, рыбьей кости. Какую силу природы

могутъ боготворить здѣсь грубые язычники? То же нужно сказать о боготворимыхъ чурбанахъ, камняхъ и т. д. Язычники боготворили не силы природы, а носителей какихъ-то необычайныхъ, сверхъестественныхъ силъ. Если дикіе язычники, по аналогіи съ своими собственными дѣйствіями, и могли судить о явленіяхъ внѣшняго міра, которыя производили на нихъ особенно сильныя впечатлѣнія, напр., о громѣ, молніи, грозѣ, буряхъ, дождѣ и т. п., то они мыслили не иначе, какъ представляя себѣ, что есть въ мірѣ или внѣ его какія-то необычайныя существа, которыя обладаютъ *способностію* неизвѣстнымъ для человѣка образомъ производить эти явленія. Язычники—дикари, въ первобытномъ состояніи, могли наблюдать явленія какъ непонятныя для нихъ дѣйствія, могли представлять себѣ и причины ихъ въ видѣ живыхъ, свободныхъ существъ. Но о силахъ природы—магнетизмѣ, электричествѣ, теплородѣ и т. д. они не могли имѣть никакого понятія. Если въ наше время ни у одного ученаго естествоиспытателя мы не можемъ найти точнаго и вѣрнаго отвѣта на вопросъ: что такое *сила* природы?—то что же сказать о доисторическомъ дикарѣ? А если дикарь, создавшій религію, не могъ имѣть понятія ни о силахъ природы, какъ дѣйствующей причинѣ явленій, ни о неизмѣнности законовъ природы, то онъ не могъ и воспользо-ваться ими для созданія вѣры въ дѣйствующаго Бога, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Нѣтъ, безъ признанія врожденности идеи о Богѣ, какъ существѣ абсолютномъ и всесовершенномъ, т. е., живомъ и дѣйствующемъ (ибо мертвое или вѣчно покоящееся начало не есть и всесовершенное) вѣра въ Бога, какимъ намъ изображаютъ Его религіи, не можетъ быть объяснена ни какими аналогіями между дѣйствіями человѣческими и силами природы.

Ложно утверждаетъ Спиръ также и то, будто бы дѣйствующій Богъ, какъ всемогущій Творецъ міра, неизбѣжно долженъ быть признаваемъ виновникомъ зла. Всѣ религіи—отъ самаго грубѣйшаго фетишизма до богооткровенной и истинной религіи христіанской—говорятъ противъ мнѣнія Спиръ. Всѣ религіи безъ исключенія (браманство и буддизмъ не могутъ быть названы религіями, а должны быть признаваемы только фило-

софскими пантеистическими міровоззрѣніями) ясно учать о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, какъ о Существѣ дѣйствующемъ и всемогущемъ, и ни одна изъ нихъ не называетъ Бога виновникомъ зла. Правда, въ религіи Зороастра происхожденіе зла въ мірѣ объясняется дѣйствіемъ бога—Аримана. Но персидская религія представляетъ собою самый типичный дуализмъ. Она знаетъ двухъ боговъ—добраго и злого—и послѣдній по отношенію къ первому занимаетъ подчиненное положеніе.

Спиръ указываетъ на библейское ученіе о грѣхопадѣніи прародителей; увѣряетъ, что ему извѣстны слѣды такого вѣрованія, сохранившіеся и въ другихъ религіяхъ. Мы имѣли случай показать больше, —именно,—что нѣтъ ни одного народа, который не сохранилъ бы преданій о томъ, что вначалѣ первые люди блаженствовали, а затѣмъ, нарушивъ заповѣдь Божию и такимъ образомъ разорвавъ союзъ съ Богомъ, сами себя лишили первоначальнаго блаженства, которымъ они наслаждались отначала, и стали испытывать скорби и бѣдствія ¹⁾. Ясно, что Спиръ утверждаетъ совершенно несправедливо, будто бы, по тенстическому ученію, свойственному всѣмъ религіямъ, Богъ создалъ людей только для страданій и скорбей.

Христіанское ученіе о грѣхопадѣніи прародителей, происхожденіи въ мірѣ зла и искупленіи человѣчества Спиръ представляетъ въ крайне искаженномъ видѣ. Несомнѣнно, онъ познакомился съ нимъ не по самымъ книгамъ Св. Писанія ветхаго и новаго завета, даже не по древнимъ святоотеческимъ твореніямъ, а по поверхностному изложенію какого либо зауряднаго лютеранскаго богослова. Никто такъ не извратилъ этого важнѣйшаго христіанскаго ученія, какъ Лютеръ. Чтобы отвергнуть значеніе добрыхъ дѣлъ и подвиговъ и объявить вѣру един-

¹⁾ Срв. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“ стр. 84—195, гдѣ приведены такого рода преданія ассирійянъ, вавилонянъ, финикійянъ, персовъ индійцевъ, китайцевъ, японцевъ, египтянъ, грековъ, этрусковъ, кельтовъ, латинъ, германцевъ, африканскихъ негровъ-Йумале, Фанти, обитателей Кабинды и Ангол, Акванимскихъ негровъ, отписовъ, готтентотовъ, намаквасовъ, жителей Лаонго, американцевъ, алеутовъ, гренадцевъ, сѣверныхъ индійцевъ, чиппевеговъ, виадотовъ, докаторъ, прокезовъ, мандановъ, лениленатійцевъ, мексиканцевъ, таманаконъ, майпуровъ, каранбовъ, арауканцевъ, муисковъ, перуанцевъ, бразильскихъ индійцевъ, жителей Тонги, каролинскихъ, Фиджевыхъ, Сандвичевыхъ острововъ, бурятъ, вогуловъ, коловъ и др.

ственнымъ средствомъ оправданія чловѣка предъ Богомъ, Лютеръ вынужденъ былъ представить въ слишкомъ преувеличенномъ видѣ послѣдствія первороднаго грѣха или, какъ справедливо замѣтилъ одинъ изъ русскихъ богослововъ ¹⁾, съ мыслию о наслѣдственной грѣховности онъ „соединилъ слишкомъ преувеличенныя понятія о силѣ первороднаго грѣха въ людяхъ и объ его разрушительныхъ слѣдствіяхъ“. По его ученію, природа чловѣческая настолько зла сама по себѣ, что совершенно неспособна ни къ какому доброду дѣлу. Въ такомъ духѣ понимаютъ христіанское ученіе всѣ протестантскіе богословы ортодоксальнаго направленія, а подъ ихъ вліяніемъ, къ сожалѣнію, находятся и многіе русскіе богословы. Враги христіанства, въ родѣ Спира и Л. Толстого, это ученіе Лютера выдаютъ за подлинно-христіанское и пародируютъ его. „Мы называемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія“,— говоритъ Спиръ; но онъ не захотѣлъ прибавить, что заслугами Богочловѣка, по ученію христіанскаго богооткровеннаго ученія, мы можемъ воспользоваться только тогда, когда и сами „распнемъ плоть свою со страстями и похотями“ (Гал. 5, 24) и умремъ со Христомъ (1 Сол. 4, 14). Впрочемъ, мы не будемъ здѣсь останавливаться на этомъ вопросѣ, такъ какъ въ своемъ сочиненіи „Зло, его сущность и происхожденіе“ мы со всею обстоятельностью показали, какъ враждебные христіанству писатели искажаютъ его и какъ дѣйствительно нужно понимать его въ духѣ Православной церкви и святоотеческаго толкованія.

Съ поразительнымъ легкомысліемъ и явною тенденціозностію говоритъ Спиръ также и о томъ, будто-бы христіанскій монотеизмъ неизбѣжно возбуждаетъ между людьми вражду, служитъ причиною кровопролитныхъ войнъ, инквизицій, судовъ надъ еретиками и т. п. Такъ, впрочемъ, имѣютъ обыкновеніе клеветать на христіанство всѣ, ослѣпленные фанатическою враждебностію къ Божественному Откровенію. Чтобы бросить грязью въ ученіе Христа, они не стѣсняются отождествлять папство

¹⁾ Справ. Прем. и бл. Божія, 1894, стр. 165.

съ христіанствомъ, политическіе мотивы съ религіозными; для нихъ достаточно, чтобы совершившій преступленіе носилъ имя христіанина или жилъ въ христіанскомъ государствѣ, и тогда они уже прямо утверждаютъ, что совершенное преступленіе явилось слѣдствіемъ христіанскаго вѣроученія. Древне-языческіе римляне не были монотеистами,—и однако-же въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ они подвергали ни въ чемъ неповинныхъ христіанъ ужаснымъ кровавымъ гоненіямъ. Китайцы и индійцы, исповѣдую буддизмъ, не вѣруютъ ни въ какого Бога—ни въ дѣйствующаго, ни въ вѣчно покоющагося,—а сколько кровопролитій они совершили! Крестовые походы, по словамъ Спиря, были предприняты по религіознымъ побужденіямъ; чѣмъ же въ такомъ случаѣ объяснить жестокости крестоносцевъ по отношенію къ византійской имперіи? Есть ли въ Евангеліи заповѣдь—учреждать инквизиціи и предавать казни хотя бы и такихъ людей, какъ Бруно и Ванини? Были ли инквизиціи у первенствующихъ христіанъ, въ Византіи и Россіи? Отрицательный отвѣтъ на эти вопросы долженъ служить вмѣстѣ съ тѣмъ и опроверженіемъ той клеветы, которую взводитъ Спиръ на христіанское ученіе.

Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что Спиръ и самъ не понялъ и своимъ читателямъ не разъяснилъ того, въ чемъ нужно полагать сущность религіи. Мало того,—своимъ разсужденіемъ онъ еще разъ доказалъ ту великую истину, что для мыслителя, чуждаго непосредственной вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, не руководящаго ученіемъ Божественнаго Откровенія, невозможно разрѣшеніе вопроса о сущности религіи. Мыслитель, утратившій непосредственность религіознаго настроенія и не ощущающій въ своей душѣ живой вѣры въ Бога, но принимающій на себя непосильный трудъ—разрѣшить вопросъ о сущности религіи, подобенъ слѣпорожденному, пожелавшему разсуждать о цвѣтахъ. Самое меньшее, что можетъ случиться и случается съ такими мыслителями, такъ это то, что они смѣшаютъ религію съ какимъ либо постороннимъ для нея явленіемъ, которое и будутъ принимать за религію. Это именно и случилось со Спиромъ. Онъ не знаетъ Бога: для него Богъ есть только отвлеченная, метафизическая сущность вещей; уче-

ніе объ этой сущности вещей для него—религія. Вслѣдствіе этого, говоря только о философіи, онъ наивно воображалъ, что разсуждаетъ о религіи. Отсюда можетъ быть сдѣланъ только одинъ выводъ: разрѣшенія вопроса о сущности религіи мы должны ожидать не отъ теоріи, а отъ опыта; религія есть фактъ эмпирическій; о значеніи и достоинствахъ религіи можетъ судить вѣрно лишь тотъ, кто самъ религіозенъ, для кого религія есть основаніе самой жизни его, руководительница его дѣятельности; судить же о томъ, чего мы опытно не знаемъ, чего мы не пережили и не испытали на себѣ значить—терять напрасно время. „Кто хочетъ *творить* волю Божію,—говоритъ Спаситель (Іоан. 7, 17),—тотъ узнаетъ о проповѣдуемомъ Мною ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“.

Профессоръ Харьковского Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

VIII.

Теоріи Эрнести и Землера.

Рационалистическія изслѣдованія древнѣйшихъ памятниковъ св. письменности и мнимо-научныя доказательства невѣроятности разсказовъ библейскихъ писателей о чудесахъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, особенно о чудѣ воскресенія, соблазнили большое число лицъ, которыя не имѣли твердой вѣры въ боговдохновенность слова Божія. Эти колеблющіяся души не осмѣливались принять всѣ крайніе выводы дерзкихъ вольнодумцевъ. Но, съ другой стороны, изъ чувства ложнаго стыда, онѣ не рѣшались открыто признаться въ своихъ сомнѣніяхъ. Между тѣмъ господствовавшая во второй половинѣ восемнадцатаго вѣка отрицательная философія побудила богослововъ искать новыя, лучшія доказательства христіанской вѣры, если они хотѣли избѣжать совершеннаго разрыва между Библіей и наукою, между разумомъ и вѣрою. Предпринимая эту работу, рационалистическіе богословы въ то же время почитали необходимымъ предложить залогъ своего благорасположенія къ кумиру науки. Они отвергли боговдохновенность всѣхъ частей Библіи, содержащихъ въ себѣ такія свѣдѣнія, о которыхъ будто бы разумъ могъ дать неограниченное рѣшеніе. Но однако было возможно, что такая двойственность, такая половинча-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 7.

тость могла подорвать вліяніе рачіоналізма. Онъ и безъ того не находилъ для себя громкаго эха среди массъ особенно сельскихъ жителей. На защиту библейской критики выступила *серьезная философія*. Тогда часть рачіоналистовъ и притомъ большая сдѣлала значительныя уступки въ пользу ограничительной теоріи вдохновенія. Другая же, желая достигнуть полнаго примиренія философіи и религіи, о которомъ мечталъ Вольтъ, совершенно отвергла старыя идеи вдохновенія и откровенія. Съ этого-то времени окончательно была проведена разграничительная линія между *супранатуралистами*, т. е., тѣми богословами, которые, не отвергая современнаго просвѣщенія и опыта, желали сохранить боговдохновенность св. Писанія, по крайней мѣрѣ, какъ еще нерѣшенный вопросъ спора, и *раціоналистами*, которые, не безпокая себя понятіями старой ортодоксіи, рѣшили провести св. книги чрезъ развѣдающій плавыльникъ критики челоуѣческаго разума.

Такъ какъ между супранатуралистами и рачіоналистами было очень много сходства по существу, то вполне справедливо дѣлать ихъ на нѣсколько классовъ, съ точки зрѣнія ихъ отношенія къ понятіямъ вдохновенія и откровенія. *Первый* классъ вульгарныхъ рачіоналистовъ разсматриваетъ понятія о вдохновеніи и откровеніи, какъ произведенія религіознаго суевѣрія. *Второй* классъ объясняетъ происхожденіе св. книгъ чисто естественными причинами. Библию онъ почитаетъ обыкновенною челоуѣческою книгою, въ которой нѣтъ слова Божія, евангельскій разсказъ о жизни Спасителя—простымъ романомъ, а Его Самого и апостоловъ—членами тайнаго общества (напр. Вентурини). *Третій* классъ допускаетъ, что въ Библии содержится истинное и вѣчное слово Божіе, но различаетъ въ ней существенное отъ несущественнаго, мѣстное и временное отъ всеобщаго. Онъ безусловно отвергаетъ или же ложно истолковываетъ всѣ разсказы о сверхъестественныхъ и чудесныхъ дѣйствіяхъ Бога, какъ невѣроятныхъ и невозможныхъ (Кантъ, Штейнбартъ, Кругъ, Шмидтъ, Де-Ветте, Павлюсъ, Вегшейдеръ, Рёръ и др.). *Четвертый* классъ—немного выше третьяго. Онъ разсматриваетъ Библию, какъ Божественное Откровеніе, отличаетъ боговдохновенность отъ обыкновеннаго промышленія Бога о тваряхъ, признаетъ періоды въ исто-

ріи Откровенія и степени во вдохновеніи. Но въ то же время онъ ставитъ разумъ судьей надъ Откровеніемъ, предполагая, что Откровеніе, хотя оно гораздо выше ограниченнаго разума, не содержитъ въ себѣ ничего, противнаго ему (Дёдерлейнъ, Морусъ, Рейнгардъ, Аммонъ, Шоттъ, Нимейеръ, Бретшнейдеръ и др.). При изложеніи рационалистическихъ ученій о Библии, гораздо удобнѣе и правильнѣе не придерживаться строго этой классификаціи, а слѣдовать историческому методу, при которомъ отчетливѣе и яснѣе выступаетъ преобладающая послѣдовательность и причинная связь явленій.

Ученіе о происхожденіи св. книгъ у Бардта, Реймаруса, Лессинга имѣло довольно отвлеченный, теоретическій характеръ. Мало-по-малу рационализмъ дѣлался *эмпирическимъ* и постепенно проникалъ въ обширную область истолкованія библейскихъ памятниковъ. До реформаціи, при истолкованіи св. книгъ, принимали во вниманіе обще-христіанское ученіе, обычную практику Церкви, мнѣнія наиболѣе уважаемыхъ отцовъ и учителей Церкви, рѣшенія соборовъ епископовъ. И нельзя не признать совершенно разумными правила, по которымъ, для опредѣленія истиннаго смысла древнихъ письменныхъ памятниковъ, необходимо принимать во вниманіе то, какъ понимали ихъ люди, непосредственно получившіе ихъ изъ рукъ авторовъ. Но реформація, вступивъ въ борьбу со всѣми существующими авторитетами, отвергла всѣ эти правила, такъ какъ примѣненіе ихъ могло быть для нея гибельнымъ ¹⁾. Реформаторы единогласно рѣшили, что самое достовѣрное истолкованіе Св. Писанія есть буквальное, не беспокоя себя тѣмъ, будетъ ли оно согласно съ комментаріями прежнихъ богослововъ или нѣтъ. Они учили также, что для Библии не можетъ быть лучшаго истолкователя, кромѣ ея самой, что болѣе ясныя выраженія ея проливаютъ свѣтъ на темныя и малопо-

¹⁾ Въ качествѣ примѣра можно указать даже на Неандера. „Я убѣжден“, говоритъ онъ, „что безпристрстная критика въ примѣненіи ко всему, что въ формѣ историческаго преданія сообщено въ письменныхъ первоисточникахъ, не противорѣчитъ *дѣтской вѣрѣ*, безъ которой, конечно, невозможно никакое христіанство и никакое христіанское богословіе“. Наоборотъ: благодаря ей будто бы возможно проникнуть въ священную глубину Слова Божія. См. August Neander. Das Leben Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung. 3 Aufl. 1839, Vorrede XIII.

ятныя. Но имѣютъ ли эти принципы реформаціи безусловное значеніе и основаны ли они на самой исторіи? Развѣ св. книги написаны въ одно и то же время и одними и тѣми же лицами? Развѣ всѣ ихъ авторы имѣли намѣреніе объяснять писанія своихъ предшественниковъ? Согласіе между всѣми св. книгами зависитъ вовсе не отъ самихъ св. писателей, а отъ Духа Святаго, вдохновлявшаго мысли и слова св. книгъ и налагавшаго на нихъ печать своего божественнаго единства. Наконецъ, вѣдь св. книги носятъ на себѣ несомнѣнные признаки извѣстнаго времени и мѣста, когда и гдѣ онѣ были написаны. Возможно ли объяснять ихъ только при посредствѣ ихъ самихъ, безъ помощи археологіи и филологіи? ¹⁾

Вышеуказанное вторженіе раціонализма въ область экзегесиса, сопровождавшееся низверженіемъ старыхъ авторитетовъ и отдавшее изъясненіе св. книгъ во власть субъективнаго и неограниченнаго произвола, конечно, еще болѣе усилило распространеніе ограничительныхъ и отрицательныхъ теорій вдохновенія. Весьма важную роль при этомъ сыграли три главнѣйшіе представителя эмпирическаго раціонализма въ Германіи, обладавшіе обширною ученостію: *Эрнести*, *Землеръ* и *Михаелисъ*.

Іоаннъ Августъ Эрнести (1707—1781) былъ новозавѣтный экзегетъ и знаменитый филологъ въ университетѣ Лейпцига. Воспламененный любовію къ классическому міру, онъ жилъ въ славной атмосферѣ вкусовъ и культуры Греціи, въ блескѣ побѣдъ и законовъ Рима. Онъ жилъ не въ Германіи, а въ храмахъ и портикахъ язычества. Своими трудами онъ много содѣйствовалъ распространенію гуманистическихъ наукъ въ Европѣ. Конечно, такой ученый не могъ понять возвышеннаго превосходства христіанской вѣры. Онъ полагалъ, что Библію нужно изъяснять по такимъ же правиламъ, какъ и классическія произведенія языческихъ авторовъ, употребляя для этого острый скальпель критики. Иными словами: для объясненія происхожденія св. книгъ вполне достаточно примѣнять правила историко-грамматическаго метода и съ ихъ помощію опредѣлять связь разсказовъ св. писателей съ условіями мѣста и

¹⁾ Лютеръ же рѣшительно утверждалъ, что св. Писаніе само объясняетъ себя, чрезъ связь его выраженій (Werke, Vol. III. pag. 2042; срав. Vol. IX. pag. 85).

времени, среди которыхъ онѣ были написаны ¹⁾. Смыслъ словъ въ Божественномъ Откровеніи, по ученію Эрнести, не можетъ быть разясняемъ иначе, чѣмъ и въ обыкновенныхъ человѣческихъ писаніяхъ. Если евангелистъ Матѳей, напр., говоритъ: „Іосифъ былъ мужъ Маріи“ (1, 19), то это такъ, дѣйствительно, и было! Когда въ евангеліяхъ Луки и Іоанна (24, 4; 20, 12) написано: явились два мужа въ блестящихъ, бѣлыхъ одеждахъ, то это были, очевидно, люди, а не ангелы!

Строго слѣдуя своему историко-грамматическому методу, профессоръ Эрнести нападалъ на канонъ св. книгъ во всѣхъ частяхъ, которыя казались слабыми съ точки зрѣнія филологіи, и отрицалъ подлинность нѣкоторыхъ книгъ, содержащихся въ этомъ канонѣ. Самый языкъ св. Писанія онъ признавалъ недостаточнымъ, неклассическимъ и видѣлъ въ немъ только слѣды временнаго и индивидуальнаго. Съ точки зрѣнія Эрнести собственно ни о какой боговдохновенности св. книгъ нельзя говорить. Дѣйствіе Духа Святаго на людей означаетъ не какой либо сверхъестественный актъ, а просто хорошее качество въ благочестивыхъ людяхъ. Логосъ означалъ разумъ и мудрость у греческихъ писателей. Почему же мы должны почитать Его Христомъ или Словомъ Божиимъ, какъ это дѣлаетъ евангелистъ Іоаннъ ²⁾? Въ отношеніи къ Новому Завѣту Эрнести еще допускалъ нѣкоторый родъ натурального вдохновенія. Онъ даже не хотѣлъ выбрасывать изъ канона Апокалипсисъ Іоанна-Богослова, заявляя, что онъ признаетъ великимъ богословомъ того, кто открыто сознается въ томъ, что онъ ничего въ немъ не понимаетъ. Но отношеніе Эрнести къ св. книгамъ Ветхаго Завѣта совершенно отрицательное. Здѣсь онъ совершенно напоминаетъ Шлейермахера. Книги Ветхаго Завѣта были хороши только для евреевъ, для христіанскихъ же народовъ, которые гораздо выше евреевъ по культурѣ, онѣ не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ никакого спасительнаго вліянія на сердце и жизнь не производятъ. Это, однако, не помѣшало

¹⁾ См. его *Institutio interpretis N. Testamneti*. Изданіе 1792.

²⁾ На это, конечно, вполне справедливо отвѣчаютъ, что апостолъ, не находя въ томъ языкѣ, на которомъ онъ писалъ, слова, соответствующаго его идеѣ, воспользовался греческимъ словомъ; но, при этомъ, онъ придавалъ ему другой смыслъ, нежели Платонъ, Ксенофонтъ, Геродотъ и alexандрійцы.

Эрнесту призвать ветхозавѣтныя книги къ своему ученому экзегетическому трибуналу и подвернуть критикѣ ихъ содержаніе, но особенно стиль и языкъ. Пятикнижіе Моисея онъ, напр., подвергъ такому же разбору, какъ рѣчи Цицерона и историческіе трактаты Тацита ¹⁾.

Насколько правиленъ методъ, которому слѣдуетъ Эрнесту для объясненія происхожденія св. книгъ? Когда онъ намѣревается поставить содержаніе и стиль извѣстной книги въ связь съ условіями современной среды, то онъ собственно изслѣдуетъ только нравы и обычаи гражданской жизни. Но для вѣрнаго пониманія Библіи необходимо опредѣлить именно тотъ смыслъ, ту мысль, которые были у св. писателей, когда они заимствовали изъ дѣйствительной жизни термины для выраженія своихъ идей. Эрнесту упускаетъ также изъ вниманія, что въ самомъ разнообразіи библейскихъ книгъ замѣтно полное и совершенное единство. Это—печать Духа Святаго, просвѣщавшаго и вдохновлявшаго всѣхъ библейскихъ писателей. Это—существенный признакъ, отличающій священныя божественныя книги отъ мірскихъ и человѣческихъ произведеній. Но привычкѣ отыскивать и изслѣдовать на лекціяхъ грамматическія правила въ сочиненіяхъ Цицерона и Гомера, ученый профессоръ вообразилъ, что такимъ же образомъ можно объяснять и происхожденіе Библіи. Столь ученому человѣку, какъ Эрнесту, было однако извѣстно, что есть немало людей, хорошо знающихъ классическіе языки, которые не чувствуютъ, не понимаютъ высшей красоты произведеній Виргилія или Эврипида. Они остаются холодными, равнодушными, при чтеніи замѣчательныхъ образцовъ краснорѣчія и поэзіи великихъ писателей Греціи и Рима. Такъ, и при изученіи св. Писанія, отъ многихъ ученыхъ толковниковъ бываютъ сокрыты высшія духовныя мысли, которыя воспринимаются духовною, нравственною способностью человѣка. Эти возвышенныя идеи Божественнаго Откровенія доступны только тому, кто находится въ общеніи съ живымъ Первоисточникомъ чистыхъ и вѣчныхъ идей, съ Первообразомъ всякой истины, словомъ, съ Духомъ

¹⁾ См. Ernesti's. Neue theol. Bibliothek, I. Leipzig 1760. Seit 6 u. сл.; Neueste theol. Bibliothek, II. 1772. 38—59. 508. Срав. статью страсбургскаго проф. Рихарда въ Deutsche Zeitschrift. 1835.

Святымъ. Люди невѣрующіе, въ родѣ Эрнести, могутъ, конечно, отвергать такіа правила, но не тѣ, которые глубоко убѣждены, что Библія—подлинное слово Бога Живаго.

Другой профессоръ, оказавшій большое вліяніе на распространеніе отрицательныхъ теорій вдохновенія библейскихъ книгъ, былъ извѣстный библейскій и церковный критикъ *Іоаннъ Саломонъ Землеръ* (1725—1791). Землеръ не было собственно ни замѣчательный писатель, ни сильный характеръ. Его сочиненія, при множествѣ предвзятыхъ мыслей, производятъ крайне непріятное впечатлѣніе излишнимъ многорѣчіемъ, опасною кичливостью и слабостью доказательствъ. Все это вполне естественно объясняется тѣмъ, что богословскія познанія автора были ограничены, а образованіе недостаточно. Зато у него былъ замѣчательный даръ подмѣчать ходячія, любимыя идеи современнаго общества. Онъ умѣлъ въ данное время сказать рѣшающее слово для выраженія этихъ идей. Вращаясь, какъ угорь, Землеръ былъ, такъ сказать, трубою для духа времени. Въ характерѣ Землера было чрезвычайно много отрицательныхъ качествъ ¹⁾. Циническая грубость, съ которою онъ старался подорвать у другихъ основы вѣры въ то время, какъ самъ чувствовалъ крайнюю нужду въ нихъ, возмущаетъ всякаго порядочнаго человѣка. Сюда присоединяется еще крайнее лицемеріе, съ которымъ онъ показываетъ сею склонность къ вольтерьянству, безъ какой-либо внутренней перемѣны въ душевномъ настроеніи. Весь успѣхъ Землера въ сущности объясняется нѣкоторою новизною и смѣлостью его взглядовъ. Воспитаніе въ университетѣ въ Галле, центрѣ піетизма, сохранило ему на всю жизнь жалкіе остатки практическаго благочестія. Вотъ это лицемерное благочестіе, вмѣстѣ съ прекрасными воспоминаніями дней юности, и внушало Землеру нѣкоторое, хотя очень слабое, уваженіе къ христіанской вѣрѣ.

Таковъ былъ человѣкъ, который во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ ставилъ себѣ цѣлю нападать на небесный авторитетъ слова Божія. Съ острымъ инстинктомъ Землеръ сознавалъ, что раціонализмъ не можетъ одержать побѣду, имѣть успѣхъ, пока

¹⁾ Срав. характеристику Землера у Herzog, Heft. 131. 132. Artikel Semler, pag. 112.

остается непоколебимымъ божественный авторитетъ Библіи. Тотъ же инстинктъ подсказывалъ ему, что духъ времени ищетъ для себя выраженія въ роковомъ лозунгѣ: „долой св. канонъ!“

Въ противоположность Шпенеру и согласно съ Вольфомъ, Землеръ утверждалъ, что благочестіе не имѣетъ ничего общаго съ богословскою наукою. Въ самой христіанской религіи Землеръ стремился разграничить существенное отъ случайнаго. Религія, по его мнѣнію, есть дѣло субъективное, потому что ея цѣль—нравственное улучшение (moralische Ausbesserung) человѣка. А такъ какъ люди весьма различаются другъ отъ друга, то и „частныя религіи (Privatreligion), субъективныя религіозныя мнѣнія, не одинаковы. Наряду съ эгими религія есть дѣло общества и, какъ таковая, она есть „религія офіціальная, общественная“ (öffentliche Religion). Но и религіозныя общества въ разныя времена и при различныхъ условіяхъ—тоже имѣли свои особенности. Поэтому формы „общественной, офіціальной религіи“ тоже весьма разнообразны. Очевидно, такая религія есть нѣчто внѣшнее, историческое. При сужденіи о ней возможна полная свобода „критики“. Землеръ широко пользовался такою свободою, когда отдѣлялъ „зерно“ (Kern) христіанства, т. е. нравственную его часть, отъ мѣстнаго, временнаго, посторонняго, словомъ, отъ того, что, по его мнѣнію, произошло только чрезъ аккоммодацию къ людямъ.

Конечно, такіе взгляды Землера на религію оказали громадное вліяніе на образованіе его теоріи о происхожденіи и вдохновеніи св. Писанія. Исходя изъ того, что „моральное или общепользное“ (das Moralische oder Allgemeinnützige) есть собственный характеръ Божественнаго“, Землеръ утверждаетъ: „Духъ Христа есть только живое пониманіе и представленіе нравственныхъ истинъ во всемъ ихъ божественномъ объемѣ“¹⁾. Съ этой точки зрѣнія вдохновеніе онъ опредѣляетъ не какъ сверхъестественное дѣйствіе Духа Божія на духъ библейскихъ писателей, но какъ высшую степень *нравственнаго* или *рели-*

¹⁾ „Das Moralische oder Allgemeinnützige sei der eigentliche Charakter des Göttlichen, insofern es das geistig Gute in den Empfangenden sowohl als in anderen Menschen erleichtere“. Semler. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle. 1776. Band I. 37.

возможна настроенія расположенія духа св. авторовъ ¹⁾). „По моему опредѣленію“, говоритъ Землеръ, „вдохновеніе всегда имѣло цѣлю исправленіе, улучшеніе человѣка чрезъ внушаемыя представленія. Но при простомъ разсказѣ историческихъ извѣстій такого божественнаго вдохновенія я не признаю“ ²⁾). Мы видимъ, что Землеръ не осмѣливался отрицать всякій вообще способъ вдохновенія. Онъ только ограничиваетъ объемъ вдохновенія довольно узкими предѣлами. Въ другомъ мѣстѣ Землеръ называетъ вдохновеніе „духовно-божественной силой истинъ или непрерывно продолжающагося слова Божія, которое какъ бы само говоритъ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ такъ, что дѣлается какъ бы ученіемъ Самого Бога“ ³⁾). Мечтательная, туманная оболочка подобныхъ сужденій могла бы скрыть грубый раціонализмъ Землера, если бы онъ самъ не сбрасывалъ ее чрезъ постоянное утвержденіе, что св. Писаніе и слово Божіе—совершенно различны. Наконецъ, желая дать такое опредѣленіе вдохновенія, которое бы согласовалось съ существомъ протестантскаго вѣроисповѣданія, Землеръ называетъ вдохновеніе состояніемъ святаго, благоговѣйнаго созерцанія или настроенія (*andächtige Gemüthsverfassung*). Но какой авторитетъ могли имѣть тогда слова св. писателей? Не были ли они тогда выраженіемъ только ихъ благочестивыхъ настроеній, а не воли и мысли Всевышняго? Да и не могли ли сами писатели, какъ люди, сдѣлаться жертвами своихъ собственныхъ иллюзій?

Вслѣдствіе своего довольно свободнаго и неопредѣленнаго пониманія вдохновенія, Землеръ и къ св. канону библейскихъ книгъ относился критически, отрицательно. Когда Землеръ началъ свою ученую дѣятельность, онъ нашелъ въ Германіи два враждебныхъ другъ другу лагеря. Противъ многочисленной арміи деистовъ, пантеистовъ и атеистовъ стояли ортодоксія съ ея бездушною привязанностью къ буквѣ и піетизмъ съ его научнымъ бесплодіемъ. Землеру казалось, что въ способъ за-

¹⁾ Справ. Hase. *Hutterus redivivus*. Auf. 8. Seit 106. 1839. и Reuss. *Histoire du canon des saintes—écritures*. Editio 2. pag. 418.

²⁾ „Bei blossen Erzählungen historischer Nachrichten nehme ich eine solche göttliche Eingebung nicht an“. См. *Freie Untersuchung des Kanons*, Band. II. p. 427.

³⁾ Semlers. *Von freier Untersuchung des Canon*. Band. I. 39. 40.

щиты Библии отъ нападеній невѣрія необходимо произвести перемѣну, что негодное, старое оружіе должно отбросить. Нужно оставить бесполезную защиту той почвы, на которой стояли ортодоксалы и пѣтисты, а враждебныя атаки на Библію прекратить, взорвавъ на воздухъ тѣ укрѣпленія, которыя осаждаетъ невѣріе. Этимъ путемъ, думалъ онъ, споръ изъ-за Библии будетъ оконченъ. Невѣріе признаетъ, убѣдится, что тѣ части Библии, изъ-за которыхъ идетъ борьба, вовсе не таковы, чтобы стоило подъ нихъ подкапываться, ихъ потрясать. И вотъ Землеръ началъ свою борьбу противъ св. канона, противъ того, что ему казалось „библіолатріей“, обоготвореніемъ Библии. Свою работу онъ почиталъ безусловно необходимою и исполнялъ ее съ неослабнымъ рвеніемъ и недрожжащими нервами.

Прежде всего Землеръ подвергъ критикѣ канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Онъ рѣшительно отвергъ боговдохновенность всѣхъ историческихъ разсказовъ, содержащихся въ немъ. „Всѣ исторіи мѣстныхъ странъ, всѣ маленькія, незначительныя древнія происшествія“ (einheimische Landeshistorien, alle kleine, alte Begebenheiten) изъ жизни евреевъ должны быть исключены изъ канона. Достоверность и вдохновеніе ихъ были подвергнуты сомнѣнію уже тогда, когда умственные силы іудеевъ были достаточно культивированы, такъ что Аристовулъ, Филонъ и Нуменій были вынуждены ихъ аллегоризировать ¹⁾. Вся ветхозавѣтная исторія, по Землеру, есть произведеніе чисто человѣческое и написана безъ всякаго Божественнаго вліянія. Вообще безграничное презрѣніе—одна изъ существенныхъ чертъ теоріи Землера о происхожденіи ветхозавѣтныхъ книгъ. „Теперь хрістіане не нуждаются“, писалъ Землеръ, „въ обширномъ знаніи всѣхъ этихъ книгъ, которыя только издалика, какъ бы при ночной свѣчкѣ (nur noch von weitem gleichsam bei einem Nachtlichte), сообщаютъ намъ знаніе о великихъ перемѣнахъ домостроительства Божія ко благу всѣхъ людей“ ²⁾. Это презрѣніе къ книгамъ Ветхаго Завѣта перешло отъ Землера ко всему вульгарному раціонализму. Сами іудеи, по утвержденію Землера, дѣлали различіе по степени между канони-

¹⁾ Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I. 35. 86.

²⁾ Semler. Von freier Untersuchung des Canon. Halle. 1776. Band I. pag. 115.

ческими книгами. Это же допускалъ будто бы и Христосъ. Отсюда Землеръ дѣлаетъ такой выводъ: „По крайней мѣрѣ христіане не должны быть суевѣриѣ (abergläubischer), чѣмъ іудеи и не раздавать боговдохновенность безъ разбора всѣмъ книгамъ одинаково“ (ohne allen Unterschied die Theopneustie am alle Bücher gleich gut austheilen wollen) ¹⁾.

Самый вопросъ о числѣ каноническихъ книгъ Ветхаго За-вѣта приводитъ Землера въ затрудненіе. Предположимъ, разсуждаетъ онъ, что путешественникъ, жаждущій знанія, съ искренними намѣреніями обратится къ евреямъ, живущимъ въ Палестинѣ. Они скажутъ ему, что въ Библии содержится двадцать четыре книги. Но пусть онъ отправится къ самарянамъ, и они отошлютъ его къ пяти книгамъ Моисея. Когда же онъ прибудетъ въ Александрію, то услышитъ, что здѣсь назовутъ болѣе, чѣмъ двадцать четыре. Очевидно, на основаніи чисто историческаго свидѣтельства, мы ничего не можемъ рѣшить о божественности этихъ книгъ ²⁾. Какъ же можно рѣшить этотъ вопросъ? Единственнымъ доказательствомъ боговдохновенности извѣстной книги можетъ быть только внутреннее убѣжденіе въ истинности ея содержанія. Это и есть собственно „fides divina“, которую обыкновенно указываютъ въ библейскомъ стилѣ, но съ большею вѣроятностію опредѣляютъ, какъ свидѣтельство Св. Духа въ душахъ читателей ³⁾. На основаніи такого принципа, положеннаго въ личномъ субъективномъ убѣжденіи cadaго человека въ отдѣльности, cadaго индивидуума, Землеръ подвергаетъ своему разбору книги Ветхаго За-вѣта. Книги: Пѣснь Пѣсней, Руѣ, Ездры, Неемїи, Эфиръ и Паралипоменонъ онъ совершенно выбрасываетъ изъ канона. Книги Иисуса Навина, Судей, Царствъ, пророка Данїила называетъ сомнительными. Книга Екклесїастъ есть произведеніе не одного, а множества посредственно одагренныхъ людей. Въ то время Аструкъ обнаруживалъ свою гипотезу о происхожденіи книги Бытія отъ многихъ писателей: іеговистическихъ и элогистическихъ. Землеръ съ большою охотою отказался не только отъ книги Бытія, но и отъ Пятокнижія. Онъ объявилъ ихъ собраніемъ

¹⁾ Semler. Ibidem. Band II. pag. 357.

²⁾ Ibidem, Band I, pag. 28.

³⁾ Ibidem. Band. I, p. 39.

легендарныхъ фрагментовъ. Слѣдуя Аструку, Рихарду Симону и Витрингъ, онъ полагаетъ, что фрагменты эти не могутъ быть опредѣлены совершенно точно и безспорно, такъ какъ копіи Пятокнижія, равно какъ и другихъ частей Библіи, погибли при частыхъ опустошеніяхъ Палестины, а восстановлены были уже въ позднѣйшія времена Ездры. Этотъ фактъ объясняетъ намъ и то, отчего произошли разночтенія. Такъ какъ авторитетъ Ездры не признавался многими, особенно самарянами, то у нихъ образовался свой канонъ. Христіане же весьма часто отдавали предпочтеніе греческимъ переводамъ предъ еврейскимъ оригиналомъ ¹⁾. Ясно, что Землеръ выбрасывалъ изъ ветхозавѣтнаго канона многія книги вовсе не на основаніи безпристрастнаго научнаго изслѣдованія историческихъ свидѣтельствъ за или противъ нихъ. Онъ дѣлалъ это изъ-за предразсудковъ, изъ-за предубѣжденій, источникомъ которыхъ были идеи, совершенно противоположныя здравымъ понятіямъ о происхожденіи Библіи.

Отношеніе Землера къ канону Новаго Завѣта было также довольно свободное. Въ книгахъ новозавѣтныхъ онъ находилъ много частей и отдѣловъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ дѣйствительному христіанству. Всѣ ссылки новозавѣтныхъ писателей на Ветхій Завѣтъ, по мнѣнію Землера, суть не что иное, какъ еврейскія мидраши ²⁾. Боговдохновенность, подлинность и неповрежденность первыхъ трехъ евангелій онъ подвергалъ сомнѣнію. Только евангеліе Іоанна въ нѣкоторомъ смыслѣ приспособлено къ современному состоянію міра, такъ какъ оно свободно отъ духа еврейства. Для объясненія происхожденія книгъ Новаго Завѣта Землеръ создалъ особую теорію. Въ лонѣ первобытной церкви съ самаго же начала образовались двѣ партіи. Одна желала примирить религіозную систему евреевъ съ христіанской вѣрою, другая—проповѣдовала совершенную независимость христіанства отъ всякихъ влияній. Христосъ стремился примирить обѣ партіи. Поэтому, когда Онъ говоритъ съ еврейской партіей, Онъ хвалитъ пророка Моисея. Напротивъ, когда обращается къ гностической партіи, то сильно вооружается противъ предразсудковъ евреевъ.

¹⁾ Semler. Versuch einer freiern Lehrart. 96.

²⁾ Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I, p. 44.

Послѣ крестныхъ страданій Христа, ученикъ Его, апостолъ Петръ, сталъ во главѣ еврейской партіи, а потому ограничилъ область своей дѣятельности Іудеей. Апостолъ Павелъ объявилъ себя главою гностической партіи, а потому его взгляды свободны болѣе или менѣе отъ крайностей еврейскаго міросозерцанія и болѣе примѣнимы ко всему человѣческому роду. Христіанская Церковь, послѣ смерти апостоловъ, создала неудобства такого раздѣленія. Образовался планъ, идеаль вселенской, или каѳолической Церкви. На помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ епископы, дѣйствительно, объединили взгляды апостоловъ Петра и Павла ¹⁾).

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ и комбинаціяхъ остается ли какое-либо мѣсто для дѣятельности Духа Божія? Не должно ли послѣ этого смотрѣть на книги Новаго Завѣта, какъ на обыкновенные труды писателей, принадлежавшихъ къ различнымъ партіямъ? Послѣдствія этой теоріи были совершенно отрицательныя. Согласно этой теоріи, три первыя евангелія и даже нѣкоторыя части четвертаго произошли изъ еврейской партіи. Тѣ же евангелія, въ которыхъ были записаны рѣчи Иисуса Христа къ гностической партіи, затеряны. Посланія ап. Павла принадлежатъ къ гностическому классу. Каѳолическія посланія апостола Іакова и Петра имѣютъ цѣлю примиреніе, сліянiе двухъ партій. Конечно, теорія Землера о происхожденіи книгъ Новаго Завѣта свидѣтельствуетъ о его изобрѣтательности и нѣкоторомъ остроуміи. Но гдѣ нужно искать источникъ ея, какъ не въ богатомъ воображеніи ея составителя? Вся эта теорія основана на однихъ предположеніяхъ, построена на пескѣ! Поэтому, когда Землеру встрѣчались препятствія для примѣненія своей гипотезы, напр. къ вопросу о происхожденіи посланія къ евреямъ, то онъ не беспокоилъ себя какими-либо историческими справками. Онъ просто призывалъ на помощь свою изобрѣтательность, свое воображеніе. Онъ не могъ отвергнуть несомнѣнныхъ свидѣтельствъ о подлинности этого посланія, а потому утверждалъ, что посланіе написано для того, чтобы угодить евреямъ, въ такой періодъ, когда апостолы еще надѣялись примирить ихъ

¹⁾ См. Semlers. Auszug der Kirchengeschichte. Tom. I, pag. 40.

съ гностическими идеями. Когда же нужно было рѣшить вопросъ о происхожденіи Апокалипсиса, то тоже воображеніе Землера не могло изобрѣсти какого-либо другого предположенія, кромѣ того, что это—произведеніе фанатика апостольскаго вѣка! Землеръ утверждалъ также, будто посланія апостоловъ были написаны вовсе не къ церквамъ, а къ духовнымъ руководителямъ ихъ. Но вѣдь этому противорѣчило единогласное свидѣтельство всей христіанской древности? На это Землеръ съ необыкновенною самоувѣренностью отвѣчалъ, что всѣ свидѣтельства первыхъ вѣковъ принадлежать людямъ неученымъ, а потому никакого значенія не имѣютъ. Однако для историческаго свидѣтельства о подлинности какого-либо факта или письменнаго памятника вовсе не нужна трансцендентальная ученость XVIII вѣка, къ которой способны не всѣ люди, а только нужны глаза, чтобы видѣть, и уши, чтобы слышать! Древніе свидѣтели находились въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ ученые XVIII столѣтія, запертые въ своихъ кабинетахъ!

При чисто отрицательныхъ взглядахъ Землера на канонъ обоехъ Завѣтовъ, естественно возникалъ вопросъ, какая же собственно часть св. Писанія произошла изъ божественнаго вдохновенія? Это, по мнѣнію Землера, зависитъ отъ того, содержитъ ли эта часть ученіе о спасеніи и имѣетъ ли она отношеніе къ нравственному усовершенствованію чловѣка. Всѣ тѣ отдѣлы ученія о спасеніи, въ которыхъ излагаются глубокія тайны вѣры и ученіе о свойствахъ Божественнаго величія, Землеръ, конечно, не признавалъ за боговдохновенныя. Понятія же о Богѣ вообще, о добродѣтели, о безсмертіи онъ включалъ въ область своего неопредѣленнаго, туманнаго ученія о вдохновеніи.

Къ вопросу о томъ, было ли вдохновеніе вербальнымъ или только простиралось на предметы содержанія, Землеръ относится совершенно безразлично. „Это“, говоритъ онъ, „весьма, незначительный, неважный вопросъ (unerhebliche Frage) объ объемѣ вдохновенія, простиралось ли оно на идеи и выборъ предметовъ или также и на слова“ ¹⁾. Такое мнимое безраз-

¹⁾ „Es ist eine sehr unerhebliche Frage von dem Umfange der Inspiration, ob sie sich blos auf die Ideen und Wahl der Sache, oder auch auf die Worte

личіе не можетъ казаться страннымъ: вѣдь у Землера не было какого-либо опредѣленнаго понятія о вдохновеніи. Поэтому онъ очень легко утѣшаетъ себя тѣмъ, что „о всѣхъ отдѣльных словахъ нельзя съ достовѣрностью утверждать, что они именно тѣ самыя“, какія были въ автографахъ св. писателей ¹⁾. Сюда нужно присоединить курьезное замѣчаніе Землера: „Если даже вербальное вдохновеніе имѣло мѣсто, то теперь оно прекратилось и не сохранилось въ тѣхъ словахъ, которыя мы читаемъ“ ²⁾.

Вышеизложенная теорія Землера о происхожденіи и вдохновеніи св. книгъ имѣетъ много недостатковъ, изъ которыхъ достаточно указать только важнѣйшіе.

I. Теорія Землера можетъ еще имѣть нѣкоторый вѣсъ въ глазахъ людей, которые не отдѣляютъ знанія отъ вѣры, разума отъ религіознаго чувства. Безпристрастные же изслѣдователи исторіи св. канона только могутъ сожалѣть о смѣломъ тонѣ его предположеній, о той невозмутимой увѣренности, съ которою онъ собственнымъ гипотезамъ отдаетъ предпочтеніе предъ свидѣтельствами многихъ лицъ, имѣвшихъ болѣе чистыя и искреннія убѣжденія, чѣмъ ихъ критикъ. Наклонность, привычка рѣшать вопросы о происхожденіи письменныхъ библейскихъ памятниковъ *a priori*—вотъ главный недостатокъ теоріи Землера.

II. Другой недостатокъ, другая ошибка состоитъ въ примѣненіи къ исторіи св. канона „теоріи аккоммодациі“. Первые слѣды этой теоріи встрѣчаются въ предисловіи Землера къ его „Парафразу посланія къ римлянамъ“. Впослѣдствіи же она была развита во многихъ другихъ сочиненіяхъ ³⁾. Безъ сомнѣнія, не всякая аккоммодациія должна быть отвергаема, какъ ложная. Аккоммодациія можетъ быть понимаема, какъ

erstreckt habe“. См. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle. 1776. Band II, p. 11.

¹⁾ „Man von allen einzeln Worten gewiss nicht behaupten kann, dass sie noch jetzt eben dieselbigen Worte sind“. Ibidem. Band. III. 420.

²⁾ „Wenn auch Verbal—Inspiration Statt gefunden, so sey sie jetzt vorüber, und nicht in den Worten, die wir lesen übrig geblieben“ Semlers, Von freier Untersuchung des Kanons. Band I. Seit 116.

³⁾ Напр. „Vorbereitung zur Theologie Hermeneutik Halle“. 1762, а также „Apparatus ad liberaliorem N. Testamenti interpretationem. Halle“. 1767.

снисхождение, которое Господь Иисусъ Христосъ и Его апостолы допускали къ неразвитости своихъ слушателей, своихъ учениковъ. Но снисхождение не должно простирается такъ далеко, чтобы были возможны ошибки противъ истины. Оно можетъ ограничиваться только тѣмъ, что само по себѣ имѣетъ практическое значеніе, какъ напр. способомъ наученія посредствомъ притчей, осторожностью въ преобразованіи или отиѣнѣ обрядового закона, словомъ, избѣжаніемъ оскорбленій предразсудковъ, безвредныхъ для истинной религіи и нравственности. Св. апостолъ Павелъ опредѣляетъ такой способъ дѣйствія словами: сдѣлаться для всѣхъ всѣмъ, чтобы больше приобрести (1 Кор. 9, 19. 22). Но есть другой видъ аккоммодациі, который имѣетъ существенное сходство съ лицемѣріемъ, или притворствомъ. Такъ какъ онъ можетъ пятнать нравственный характеръ, то его не могли употреблять ни Христосъ, ни апостолы. Людей можно обвинять въ лицемѣріи, когда они проходятъ молчаніемъ то, что заслуживаетъ открытаго осужденія или даже въ явномъ обманѣ, когда объявляютъ истиннымъ то, о чемъ они хорошо знаютъ, какъ о суетѣ и ошибкахъ. Землеръ кощунственно приписывалъ евангеліямъ и апостольскимъ посланіямъ именно послѣдняго рода аккоммодацию. По его мнѣнію, въ нихъ содержится много рѣчей Христа и апостоловъ, принаровленныхъ къ особенностямъ ихъ положенія, приспособленныхъ къ невѣжеству, къ предразсудкамъ еврейскаго народа, къ грубымъ вкусамъ ихъ времени. Евреи обладали многими ложными понятіями, которыя Христосъ будто бы не хотѣлъ совершенно уничтожить, а потому придалъ къ нимъ нѣкоторую примѣсь истины. Въ евангеліяхъ, напр., рассказывается, что Господь изгонялъ бѣсовъ и далъ такую же власть апостоламъ. По Землеру, бѣсноватые были обыкновенные психически больные люди, эпилептики, которыхъ Христосъ и апостолы представляли жертвами злобы діавола. Всѣ обращенія Господа къ бѣсамъ, приказанія имъ выйти—были образами рѣчи, приспособленными къ современнымъ вѣрованіямъ евреевъ¹⁾. Рѣчи объ ангелахъ, послѣднемъ судѣ, воскресеніи мертвыхъ, вдохновеніи св. писателей—все это аккоммодациа къ ложнымъ понятіямъ современниковъ, съ цѣлію болѣе успѣш-

¹⁾ См. сочиненіе Землера: De daemoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio.

наго разрушенія Моисеева Закона. Конечно, такая теорія Землера безусловно не согласна ни съ высшимъ боговдохновеннымъ происхожденіемъ св. книгъ, ни съ благоговѣйнымъ уваженіемъ къ нравственному характеру Господа Иисуса Христа ¹⁾.

III. Третья ошибка Землера состояла въ неправильномъ разграниченіи въ св. книгахъ мѣстнаго и временнаго отъ неизмѣннаго и вѣчнаго. Большая часть Библии, утверждалъ онъ, имѣетъ только кратковременное значеніе. Сначала рассказы св. писателей имѣли мѣстный интересъ, но послѣ перемѣны власти или смѣны одного—двухъ поколѣній они его теряли. Теперь св. книги имѣютъ значеніе только какъ устарѣлыя произведенія, древніе памятники восточной цивилизаціи, со всѣми признаками извѣстнаго мѣста и времени своего происхожденія. Въ доказательство этого Землеръ приводитъ немало примѣровъ, которые должно объяснять. Второе пришествіе Христа, ожидаемое христіанами, это только начало временнаго царства (1 Кор. 1, 7). Христосъ сдѣлался „камнемъ претыканія, камнемъ соблазна“ (1 Петр. 2, 7; срав. Псал. 117, 22), потому что не хотѣлъ свергнуть римское иго, какъ того страстно ожидали сами евреи. Рѣшеніе апостола „не знать ничего, кромѣ Иисуса распятаго“, означаетъ, что онъ ничего не зналъ о второмъ пришествіи Христа. „Духъ, Который все проникаетъ и глубины Божіи“ (1 Кор. 2, 10), означаетъ только пониманіе темныхъ мѣстъ пророческихъ книгъ. „Тварь, покорившаяся суетѣ“ (Рим. 8, 20)—это римская имперія, погруженная въ мракъ идолопоклонства. Бѣсноватые были душевно больные люди, которыхъ достаточно было связать, чтобы сдѣлать безвредными. При такой системѣ истолкованія св. Писанія, не могло быть границъ для всевозможныхъ сомнѣній и возраженій критики. Къ чему она могла привести раціоналистовъ, если они хотѣли быть строго послѣдовательными? Не вытекалъ ли изъ нея такой выводъ, что вся вообще содержащаяся въ Библии область догматическихъ и нравственныхъ истинъ имѣла значеніе только для извѣстнаго времени или, по крайней мѣрѣ, для извѣстнаго періода въ

¹⁾ Это признавали сами раціоналисты, см. напр. Henke, Neues Magazin Vol. II, p. 2; Mosheim. Sittenlehre. Band I, pag. 445. Reinhard. Christliche Moral. Band III, § 297 и др.

отдѣльности? Вѣдь каждый раціоналистъ тогда пожелалъ бы отдѣлить то, чему Господь и апостолы учили людей своего времени, отъ того, что предназначалось для назиданія всѣхъ поколѣній человѣчества. Легко могло случиться при этомъ, что сами раціоналисты возстали бы противъ того, что Землеръ признавалъ существеннымъ и неразрушимымъ. Нѣтъ! духъ времени всегда измѣнячивъ; Слово же Господне пребываетъ во вѣкъ (1 Петр. 1, 25; срав. Исаія 40, 6—8)!

IV. Собственно съ точки зрѣнія Землера едва ли можно говорить о комъ-либо вдохновеніи. Теорія Землера есть *чисто формальная уступка господствовавшей въ лютеранствѣ XVII вѣка ортодоксіи*. Если Землеръ и не рѣшался совершенно отвергнуть понятіе о вдохновеніи, то зато охотно былъ готовъ скрыть его чрезъ искусную обманчивую игру словъ. Къ писанному слову Божію Землеръ относился почти такъ же, какъ нѣкогда Пелагій къ Слову воплощенному. Какъ Пелагій отрицалъ сверхъестественную благодать искупленія и довѣрялъ естественнымъ силамъ человѣка, такъ Землеръ избралъ своимъ лозунгомъ человѣческій разумъ и не признавалъ боговдохновенности св. Писанія. Но какъ британскій монахъ не рѣшился совершенно отказаться отъ ученія объ искупленіи и чисто внѣшнимъ образомъ прилаживалъ къ своей ереси какъ бы чуждую ей голову, такъ и Землеръ предоставилъ въ своей ложной системѣ полное господство такъ называему „здравому разуму“, оставилъ въ ней мѣсто и для нѣкотораго рода вдохновенія „soit disant“. Это былъ несомнѣнный признакъ духовнаго безсилія и нравственной слабости, что Землеръ побоялся сдѣлать послѣдніе выводы изъ своей системы. А если бы онъ ихъ сдѣлалъ, то все его ученіе привело бы къ страшному нигилизму!

Что Землеръ въ сущности не признавалъ боговдохновенности Библіи, объ этомъ свидѣлствуютъ слѣдующія строки, написанныя имъ незадолго до смерти. „Здѣсь—въ ученіи о вдохновеніи—нѣтъ ничего, кромѣ незванія исторіи. Вотъ причина, почему христіанская религія смѣшивается съ Библіей, какъ будто не было христіанъ прежде, чѣмъ была написана Библія, какъ будто не могло быть болѣе или менѣе хорошихъ христіанъ, если бы знали только одно изъ четырехъ еванге-

лій, или только одно изъ многочисленныхъ посланій, которыми мы теперь владѣемъ“. „Раньше четвертаго столѣтія не было полнаго Новаго Завѣта, и однако всегда были истинные ученики Христа, сильные или слабые, соразмѣрно ихъ способности къ отверженію стараго духа іудаизма“ ¹⁾. Если припомнить, что Землеръ отвергъ всякое значеніе для христіанства св. книгъ Ветхаго Завѣта, а канонъ новозавѣтныхъ книгъ сократилъ до половины, то нельзя не признать справедливымъ отзывъ о Землерѣ одного критика—раціоналиста: „Землеръ уже ничего не можетъ доказать мнѣ изъ Библии, такъ какъ онъ привелъ ее въ совершенный безпорядокъ, многое выбросилъ изъ нея; о томъ же, что онъ оставилъ, какъ божественное, говоритъ весьма неопредѣленно и доказываетъ весьма слабо“ ²⁾.

V. Какое имѣлъ значеніе Землеръ въ исторіи ученій о боговдохновенности св. Писанія?—Землеръ собственно не былъ основателемъ новой школы, не создалъ какого-либо новаго направленія, такъ какъ не обладалъ организующей способностью. Два-три его непосредственныхъ ученика пытались было распространить его теорію, но, какъ люди умѣренныхъ дарованій, не могли оказать продолжительнаго, прочнаго вліянія на общественную мысль. Зато многіе изъ современниковъ Землера, учившихся въ другихъ университетахъ, попались въ его сѣти и сильно пропагандировали его взгляды. Если послѣдствія сочиненій Землера оказались весьма важными, то никто другой не удивлялся этому болѣе, чѣмъ онъ самъ. Своею критикою св. канона Землеръ, дѣйствительно, старался разрушить то, что осталось отъ вербальной теоріи старой ортодоксіи, послѣ трудовъ Вольфа. Его подражатели начали съ отрицанія вдохновенія и сдѣлали это подготовительной ступенью къ совершенному отверженію всякаго вообще понятія объ Откровеніи. Скоро вся богословская пресса наполнилась богохульными возраженіями противъ Библии. Гёттингенъ, Іена, Гелмштедтъ, Франкфуртъ на Одерѣ изъ школъ ортодоксіи превратились въ разсадники раціонализма и невѣрія.

¹⁾ Cp. Semlers letzte Aeusserungen über religiöse Gegenstände, zwei Tage vor seinem Tode. Niemeyer.

²⁾ Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. III. § 19. p. 284.

IX.

Михаелисъ. Теоріи раціоналистическаго супранатурализма.

Такъ какъ реформація Лютера на первыхъ порахъ старалась возвысить значеніе св. Писанія, какъ источника вѣроученія, и придерживалась довольно строгихъ взглядовъ на его вдохновеніе, то можно было ожидать, что критика св. книгъ ограничится извѣстными предѣлами или, по крайней мѣрѣ, отдастъ себя подъ руководство столько же разума, сколько и вѣры. Но съ того времени, какъ Эрнести подвергъ Библію своимъ исключительно филологическимъ изслѣдованіямъ, а Землеръ произвелъ критику ортодоксальныхъ понятій о каноничности и вдохновеніи ея, зданіе реформаціи начало постепенно, хотя и съ извѣстными промежутками, падать и разрушаться. Немало способствовали этому разрушенію старой лютеранской ортодоксіи многочисленные труды библейскихъ критиковъ и богослововъ, предпринятые ими *для изданія древнихъ библейскихъ манускриптовъ, съ различными вариантами.*

Извѣстно, что автографы апостоловъ—здѣсь не можетъ быть рѣчи объ автографахъ ветхозавѣтныхъ пророковъ—были затеряны въ довольно ранній періодъ христіанства, что объясняется частымъ употребленіемъ ихъ въ христіанскихъ церквахъ. Многія копии, сдѣланныя съ нихъ, также погибли по тѣмъ же причинамъ, во время ихъ обращенія среди христіанъ. Но чѣмъ болѣе побѣдъ одерживало евангеліе, тѣмъ болѣе необходимыми дѣлались копии и тѣмъ болѣе онѣ умножались. Появилось множество манускриптовъ на всѣхъ древнихъ языкахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ естественное послѣдствіе, неискусными или невѣжественными переводчиками было произведено много перемѣнъ въ первоначальномъ текстѣ св. книгъ. Для современной богословской науки теперь предстоитъ весьма трудная задача сдѣлать различіе между подлиннымъ, болѣе чистымъ текстомъ и менѣе точными его списками, а также безпристрастно оцѣнить свойство различныхъ версій и природу вариантовъ. И, безъ сомнѣнія, всѣ подобныя изслѣдованія могутъ быть произведены, безъ вреда для слова Божія. Но раціонализмъ смѣшалъ, съ цѣлію оправдать свои предвзятые взгляды, двѣ вещи

совершенно различныя. Отвергнувъ фактическое существованіе первоначальнаго текста св. Писанія въ неповрежденномъ видѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ отрицать боговдохновенное происхожденіе самыхъ автографовъ. Между тѣмъ исторія первоначальнаго текста св. Писанія, соединенная съ здоровой критикой его вариантовъ, сама по себѣ не можетъ ни поколебать вѣры въ боговдохновенность слова Божія, ни потревожить благочестіе. Уже самое существованіе вариантовъ служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ первобытной чистоты оригинальнаго текста св. книгъ. Даже многіе строгіе критики думаютъ, что варианты касаются только предметовъ второстепенной важности. Исторія критики версій и вариантовъ, такимъ образомъ, можетъ быть независима отъ такой или иной теоріи происхожденія св. Писанія. Однако съ этою исторіей связано такъ много вопросовъ, напр. о достовѣрности библейскихъ свидѣтельствъ, о времени написанія св. книгъ, ихъ содержаніи, ихъ разныхъ смыслахъ: натуральномъ, буквальномъ или фигуральномъ, что вполнѣ естественно раціоналисты стали пользоваться этою исторіей для возраженій противъ св. книгъ, осуждавшихъ ихъ религіозныя взгляды.

Какъ и въ предшествующіе вѣка, такъ въ XVIII нѣкоторые ученые ставили для себя непосильную задачу возстановить, на основаніи древнѣйшихъ чтеній, самый первоначальный подлинникъ. Но если эта задача оказалась непосильной для знаменитыхъ ученыхъ нашего вѣка (*Триджельсъ, ТишENDORFFЪ, Б. Вейссъ, Весткоттъ, Хортъ* и др.), то тѣмъ болѣе неудовлетворительны были работы критиковъ XVIII вѣка, не обладавшихъ научными средствами нашихъ дней ¹⁾. Въ Германіи критика различныхъ версій св. текста на первыхъ порахъ преслѣдовала довольно положительныя цѣли. Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ вниманія труды *Бенгеля* (1752) и родственнаго ему богословскаго кружка, которые нѣкоторое время служили преградой для распространенія вольнодумства. Ученіе Бенгеля о св. Писаніи представляетъ соединеніе особенностей лютеранскаго вѣроисповѣданія съ піетистическими

¹⁾ Таковы были и болѣе ранніе труды Рейхлина, Эразма, Кальвина, Теодора Безы, Стефенса, Буксторфа, Ле-Клерка, Гроція и др.

и мистическими чертами. А богословскій кружокъ Бенгеля (напр. *Kruzius* † 1775) можетъ быть названъ школою библейской теологіи, вслѣдствіе своего постояннаго и непосредственнаго обоснованія на св. Писаніи. Въ то время для большинства протестантскихъ богослововъ множество вариантовъ новозавѣтнаго текста давало поводъ къ свободному пониманію св. канона. Бенгель, который изученіе Библии ставилъ цѣлю своей жизни, наоборотъ, видѣлъ въ этомъ поводъ для отысканія вѣрнаго текста св. Писанія. Плодомъ изученія имъ рукописей и печатныхъ изданій Новаго Завѣта было появившееся въ 1734 г. критически провѣренное изданіе греческаго текста Новаго Завѣта. Издавъ самый текстъ, Бенгель составилъ и комментарий къ нему (*Gnomon Novi Testamenti*), въ которомъ отдаетъ предпочтеніе грамматико-историческому смыслу. „Къ пересмотрѣнному подлиннику я присоединилъ“, говоритъ Бенгель, „экзегетическія примѣчанія, въ которыхъ являюсь ни какъ догматикъ, ни какъ полемикъ, ни какъ эстетикъ, но соединяю нѣкоторымъ образомъ все это вмѣстѣ. Я хотѣлъ каждое отдѣльное мѣсто объяснить точно, прежде всего по самымъ словамъ текста, потомъ изъ связи періодовъ или цѣлой книги или даже всего Новаго Завѣта“. Самое заглавіе комментарія Бенгеля (*Gnomon N. T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas salubritas sensuum coelestium indicatur*) показываетъ, какъ онъ понималъ боговдохновенность св. Писанія. Для Бенгеля, дѣйствительно, *Библия была Божественнымъ Откровеніемъ*, подлинною лѣтописью божественнаго домостроительства, которое предсказано въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, а исполнилось въ Новомъ. Изъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія Бенгель придаетъ особенное значеніе влиянію слова Божія на духъ человѣческій (=testimonium Spiritus Sancti internum). Отношеніе Церкви и св. Писанія Бенгель выражаетъ въ такихъ словахъ: „*Scriptura ecclesiam sustentat, ecclesia Scripturam custodit*“. Рука объ руку съ цвѣтущимъ состояніемъ христіанской Церкви идетъ процвѣтаніе изученія св. Писанія: гдѣ же—слабо послѣднее, тамъ—мало развита и церковная жизнь. Дальнѣйшая исторія протестантизма представила блестящія доказательства, на-

сколько были справедливы сужденія Бенгеля. Какъ всемірный потопъ, разлились волны ложно-направленнаго просвѣщенія по протестанской Германіи и залили всѣ лучшіе постѣвы лютеранской ортодоксіи. Всѣ границы были разрушены, и богословская наука дошла до совершеннаго отрицанія сверхъестественныхъ и историческихъ элементовъ содержанія Библіи.

Съ теченіемъ времени труды богослововъ и библейскихъ критиковъ по части собиранія древнихъ манускриптовъ и разночтеній умножались и совершенствовались. Такъ *Ветштейнъ* († 1754) обнародовалъ въ 1751 первое греческое изданіе Новаго Завѣта, съ вариантами. Онъ не осмѣлился еще подвергнуть критикѣ „textus receptus“, а только удовлетворился тѣмъ, что собралъ и указалъ разночтенія въ примѣчаніяхъ. Продолжая труды Бенгеля и Землера, *Грисбахъ* († 1812) издалъ въ 1774 г. греческій текстъ Новаго Завѣта по правиламъ отрицательной критики и своего вкуса. Здѣсь собрана цѣлая система рецензій, изъ которыхъ высшее мѣсто, по мнѣнію Грисбаха, принадлежитъ alexandрійской. Въ теченіе 1782—1788 гг. въ Ригѣ появилось греческое и латинское изданіе Новаго Завѣта въ двѣнадцать томахъ. Авторъ этого изданія *Маттеи* обнародовалъ множество новыхъ манускриптовъ съ разночтеніями, которые онъ нашелъ въ Россіи и которые весьма часто не согласны съ рецензіями Грисбаха. Въ Вѣнѣ было издано собраніе славянскихъ, коптскихъ и латинскихъ манускриптовъ, найденныхъ и изслѣдованныхъ *Ф. С. Алтеромъ*. Датчанинъ Андрей *Биришъ* изъ путешествія по библіотекамъ Италіи и Испаніи вывезъ множество разночтеній преимущественно на сирійскомъ языкѣ ¹⁾. Католическіе профессора *Гуизъ* изъ Фрейбурга и *Шольмизъ* изъ Бонна, въ противовѣсъ системѣ Грисбаха, обнародовали въ своихъ ученыхъ изданіяхъ новозавѣтнаго текста новыя и болѣе совершенныя рецензіи его ²⁾.

Подъ вліяніемъ вышеуказанныхъ изданій, критика образо-

¹⁾ Къ сожалѣнію, онѣ погибли во время пожара въ Капенгагенѣ въ 1795 г.

²⁾ См. *Шольмизъ* 1) *Curae criticae in histor. textus evangeliorum*; 2) *Biblische-kritische Reise in Frankreich, den Schweiz, Italien, Palestina und im Archipelagus*, in den Jahren 1818—21. Leipz. 1823.

ванія канона св. книгъ еще болѣе усилилась, а исторія св. текста сдѣлалась предметомъ самыхъ подробныхъ и тщательныхъ изслѣдованій. Конечно, при исключительно филологическомъ изученіи библейскихъ книгъ, было забыто не только ученіе о вербальномъ вдохновеніи, но и о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи св. Писанія вообще.

Въ этомъ отношеніи дѣло Землера и Эрнести продолжалъ *Иоаннъ Давидъ Михаелисъ* (1717—1791). Это былъ замѣчательный оріенталистъ, докторъ философіи, профессоръ Геттингенскаго университета и секретарь Академіи наукъ. При обширныхъ и глубокихъ познаніяхъ въ восточныхъ языкахъ, *Михаелисъ* былъ легкомысленнымъ и непочтительнымъ критикомъ св. книгъ. Онъ училъ, впрочемъ, что Божественное Откровеніе возможно и необходимо, но это не мѣшало ему утверждать, что онъ никогда не чувствовалъ въ себѣ свидѣтельства Св. Духа, что въ самомъ Писаніи ничего о немъ не говорится ¹⁾. Единственное доказательство истинности и божественности св. Писанія здравый разумъ можетъ найти во внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствахъ. Признавая боговдохновенность главныхъ истинъ христіанской вѣры, напр. о Божествѣ Иисуса Христа, о наслѣдственномъ грѣхѣ, объ искупленіи, *Михаелисъ* однако утверждалъ, что Откровеніе есть только подтвержденіе естественной религіи.

Для объясненія происхожденія св. книгъ Ветхаго Завѣта *Михаелисъ* почиталъ совершенно достаточнымъ знать обстоятельства жизни св. писателя, мѣсто и время, гдѣ и когда написана та или другая книга, а также языкъ, исторію, нравственный, физическій характеръ еврейскаго народа и другихъ восточныхъ народовъ ²⁾.

Взгляды *Михаелиса* на канонъ Новаго Завѣта съ достаточною ясностью опредѣлены въ его „Введеніи въ Новый Завѣтъ“ (Einleitung ins Neue Testament). Здѣсь, въ духѣ раціоналистовъ, онъ отрицаетъ боговдохновенность евангелій Марка

¹⁾ Io Dav. Michaelis. Dogmatik. 2 Ausgabe. Gött. 1784. Seit 91.

²⁾ Срав. его „Mosaisches Recht“, гдѣ *Михаелисъ*, признавалъ Моисея только хорошимъ государственнымъ человекомъ, подвергаетъ критикѣ дѣятельность и писанія его во всѣхъ случаяхъ, которые ему казались слабыми.

и Луки, оставляя неприкосновеннымъ авторитетъ перваго и четвертаго. Онъ надѣялся лучше доказать подлинность и истинность евангелій Маттея и Іоанна чрезъ отрицаніе боговдохновенности евангелій Марка и Луки, рассказы которыхъ ему казались противорѣчащими первымъ. Однако, если бы Михаелис болѣе тщательно изучилъ содержаніе четырехъ евангелій, онъ убѣдился бы, что мнимыя разногласія относятся собственно къ *подробностямъ фактовъ, а не къ самымъ фактамъ*. Слѣдовательно, его произвольно ограничительная теорія падаетъ въ самомъ своемъ основаніи. Чтобы доказать справедливость своихъ взглядовъ, Михаелисъ пытается даже ослабить значеніе свидѣтельствъ древней Церкви о евангеліяхъ Марка и Луки. Но кто же лучше, чѣмъ члены первобытвой Церкви, могли опредѣлить степень авторитета писаній, принадлежащихъ двумъ ученикамъ апостольскимъ? И можно ли повѣрить, что вся христіанская древность могла ошибаться въ своихъ сужденіяхъ о значеніи книгъ, содержащихся въ Новомъ Заветѣ? Даже ученіе Михаелиса о вдохновеніи евангелій Маттея и Іоанна таково, что достаточно одного взмаха пера, чтобы лишить ихъ тѣхъ привилегій, которыя онъ любезно имъ одоужаетъ. Вѣдь онъ признаетъ ихъ вдохновеніе только въ истинахъ вѣроученія и нравоученія, но отрицаетъ его въ отношеніи къ историческимъ фактамъ! Наконецъ, можно ли примѣнять къ евангеліямъ ограничительную теорію боговдохновенности только на томъ основаніи, что мы не обладаемъ достаточною ученостію и талантомъ для разрѣшенія кажущихся и незначительныхъ разногласій?

Изъ области экзегетической раціонализмъ проникъ въ область догматическую. Послѣдствіемъ этого было появленіе такъ называемаго „*раціоналистическаго супранатурализма*“ (1780 – 1830). Хотя супранатурализму не была чужда вѣра въ Божественное Откровеніе, но въ сущности онъ былъ только непослѣдовательнымъ раціонализмомъ. Подъ вліяніемъ духа времени, старая вѣра протестантовъ въ Слово Божіе настолько пала, что появленіе супранатурализма или умѣреннаго раціонализма (*der gemäßigtere Rationalismus*) было единственно возможнымъ противовѣсомъ раціонализму вульгарному.

Конечно, супранатуралисты думали разумъ подчинить Божественному Откровенію, но сверхъестественный элементъ они искали только въ содержаніи и изложенномъ въ библейскихъ книгахъ ученіи, а отнюдь не въ словѣ, внѣшней формѣ ихъ составленія. *Супранатурализмъ признавалъ необходимою помощь Божию, но только для предохраненія св. писателей отъ ошибокъ въ вопросахъ вѣры.* Центръ тяжести ученія о Библии онъ полагалъ въ понятіи объ Откровеніи, внутреннее же свидѣтельство Св. Духа о боговдохновенности св. книгъ онъ отодвигалъ на задній планъ. Такъ какъ апостолы и св. писатели, разсуждали такіе раціоналисты, могли и желали, какъ свидѣтели Откровенія, писать истину, то и писанія ихъ совершенно подлинны, а потому и достовѣрны. Представителями такого раціоналистическаго супранатурализма были *Дедерлейнъ, Морусъ, Реймардъ, Шторръ* и др.

Иоаннъ Христофъ Дедерлейнъ (1745—1792), профессоръ богословія въ университетѣ г. Іены, не безызвѣстенъ въ исторіи протестантизма, какъ догматикъ и апологетъ христіанства противъ нападеній на него во фрагментахъ Реймаруса ¹⁾. Для своей ученой дѣятельности онъ поставилъ жизненную задачу провести разграничительную линію между древнимъ и новымъ временемъ, между ортодоксальнымъ и раціоналистическимъ міросозерцаніемъ ²⁾. Но задачу эту онъ не могъ разрѣшить удовлетворительно: въ его богословскихъ трудахъ замѣтна столько же дружба съ раціоналистами, сколько и страхъ предъ ихъ злоупотребленіями. Самъ Дедерлейнъ, конечно, считалъ себя настоящимъ ортодоксаломъ, а вовсе не такимъ богословомъ, который приспособляетъ свое ученіе къ обстоятельствамъ времени (*qui accomodate ad temporis nostri rationes traditurus est theologia*) ³⁾. На самомъ же дѣлѣ отъ существа христіанской вѣры у Дедерлейна осталось очень мало, если сравнить его ученіе съ старо-протестанской орто-

¹⁾ См. его трактатъ „Fragmente und Antifragmente“. Nürnberg. 1778.

²⁾ См. *Institutio theologi christiani*. Первое изданіе. 1779. Пятое 1791, а также „Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accomodata“.

³⁾ Ср. *Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accomodata*, pag. XH.

доксией, и очень много, если сравнить съ совершенною пустотою и безграничными нелѣпостями позднѣйшаго рачіонализма.

Въ частности теорія Дёдерлейна о вдохновеніи отличается большою *неопредѣленностью*. Безъ преувеличенія можно сказать, что она характеризуется бесплодными усиліями преодолѣть необычныя трудности вопроса и разрѣшается въ полную невозможность выпутаться изъ поставленной проблемы ¹⁾. Дёдерлейнъ собственно не отрицаетъ возможности вербальнаго вдохновенія, такъ какъ между мыслями и словами существуетъ самая тѣсная связь и безъ вдохновенія словъ. Откровеніе не могло быть понятно людямъ. Но въ то же время у него примѣтно желаніе ограничить вдохновеніе только предохраненіемъ св. писателей отъ ошибокъ. Неоднократно Дёдерлейнъ говоритъ о вдохновеніи, какъ о обыкновенномъ поэтическомъ воодушевленіи, и даже пытается сдѣлать различіе между вдохновенными и невдохновенными частями св. Писанія. Во всемъ, что не относится непосредственно къ вѣрѣ, онъ признаетъ для пророковъ и апостоловъ совершенно достаточной чисто человѣческую мудрость ²⁾. Только то, что непосредственно касается вѣроученія, написано „ἐν Πνεύματι“ (Агіω ³⁾).

Другой представитель рачіоналистическаго супранатурализма Морусъ (1792) остановился, такъ сказать, на вѣйшихъ границахъ понятія о боговдохновенности. Онъ не почиталъ пророческое вдохновеніе за простое предчувствіе или даже политическое разумѣніе. Библейское вдохновеніе было для него явленіемъ давно пережитымъ, котораго элементы теперь уже подлежатъ разрушенію. Безконечно богатое и полное жизни понятіе о вдохновеніи Морусъ сводитъ къ многозначительной схемѣ „*varia efficientia et procuratio Dei*“ ⁴⁾. Сюда онъ включаетъ побужденіе къ писательской работѣ, убѣжденіе къ испол-

¹⁾ Institutio theologi christiani. Ed. VI. Norimb. 1797. Tom. I, pag. 69. 104.

²⁾ Institutiones theol. christ. Tom. I, p. 80.

³⁾ Ibidem, Tom I, p. 81, 82, 128, 135.

⁴⁾ Fr. N. Mori. Epitome theol. christ (ed. IV, Lips. 1799), pag. 31, 38. Comment. exeget. histor. in Epitomem. Tom. I, p. 81. 118—120.

ненію ея, божественное откровеніе и предохраненіе отъ ошибокъ ¹⁾). Насколько, впрочемъ, были свободны взгляды Моруса на вдохновеніе, можно судить по слѣдующимъ его сужденіямъ: „Откровеніе состоитъ только изъ новыхъ правилъ касательно такихъ предметовъ, которыхъ разумъ человѣческій не можетъ ни открыть, ни доказать. Вдохновеніе Писанія не одинаково во всѣхъ библейскихъ книгахъ и тамъ, гдѣ оно есть, оно обыкновенно состоитъ въ предохраненіи отъ ошибокъ ²⁾).

Нужно вообще сказать, что супранатурализмъ нѣкоторыхъ изъ богослововъ XVIII вѣка не имѣетъ характера смѣлаго нападенія на раціонализмъ, а скорѣе это была *робкая оборона*. На него, поэтому, нужно смотрѣть какъ на случайный эпизодъ въ исторіи ученій о боговдохновенности, который почти нисколько не способствовалъ ослабленію раціонализма вульгарнаго. Большая часть раннихъ супранатуралистовъ походятъ скорѣе на смѣлыхъ борцовъ, которые собираютъ бѣглецовъ на полѣ битвы, чтобы бороться за почетное отступленіе. Это происходило оттого, что сами они были опасно больны *двойною болѣзнію* своего времени. Супранатуралисты придавали слишкомъ большое значеніе *интеллектуальной* сторонѣ человѣка. Существо христіанства они видѣли только въ христіанскомъ знаніи, а задачу христіанства—указывали въ томъ, чтобы просвѣтить одну голову. Они забывали, что центръ внутренней жизни находится не въ головѣ, а въ сердцѣ человѣка. Супранатуралисты оставляли нетронутою сердечную сторону внутренняго человѣка, а одно религіозное знаніе въ ихъ рукахъ не могло сдѣлаться побѣдоноснымъ орудіемъ для произведенія новой жизни. Слѣдовательно, въ отношеніи къ деспотизму интеллекта различіе между супранатуралистами и раціоналистами было только по степени, а не по существу. Сюда присоединяется еще *другой недостатокъ*, который дѣлалъ невозможной для супранатуралистовъ побѣду надъ своими противниками. Вѣдь раціонализмъ ставилъ разумъ выше Откро-

¹⁾ Spae. History of Rationalism. Hurst. London. 1867, 165.

²⁾ Epitome theol. christ. Proleg. Sect. 2. § 1. Sect. 4. § 25. Part. III. § 6, 10 и др.

венія и дѣлалъ его судьей надъ вѣрою. Если супранатурализмъ хотѣлъ одержать надъ нимъ верхъ, то онъ долженъ былъ рѣшительно возвысить Откровеніе надъ разумомъ и сдѣлать Откровеніе рѣшающей инстанціей въ религіозныхъ вопросахъ. Но супранатурализмъ на это не рѣшился: онъ *безпомощно колебался между вѣрою и знаніемъ, Откровеніемъ и разумомъ*. Какъ въ римско-католической Церкви Писаніе и Преданіе, такъ въ супранатурализмѣ Писаніе и разумъ оба были источниками религіознаго знанія. Но какъ въ Римѣ Писаніе и Преданіе были равночестны въ теоріи (in thesi), а на практикѣ (in praxi) Писаніе подчинялось лживымъ преданіямъ папской куріи, такъ супранатурализмъ подчинялъ Откровеніе разуму.

Вышеуказанные недостатки старой супранатуралистической школы замѣчаются и въ богословской системѣ *Франца Фольмара Рейнгарда* (1753—1812). Рейнгардъ былъ профессоръ богословія въ виттенбергскомъ университетѣ и извѣстенъ, какъ экзегетъ, догматикъ и моралистъ ¹⁾. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ стремился примирить Божественное Откровеніе съ требованіями разума, но этой цѣли достигнуть не могъ. О вдохновеніи св. Писанія мы находимъ у него слѣдующія строки: „Когда я былъ еще мальчикомъ, то почиталъ Библію за слово Бога къ людямъ, читая ее. Никогда я не переставалъ держатся этой точки зрѣнія. Такъ и теперь она столь же для меня священна, и ея изреченія столь же для меня рѣшительны, что одно сужденіе, порицающее ея святость, наполняетъ меня негодованіемъ, какъ всякая безнравственная мысль усиливаетъ мое убѣжденіе въ добродѣтели“. Рейнгардъ склоненъ даже къ признанію вербальнаго вдохновенія, но, по его мнѣнію, оно только предохраняло св. писателей отъ ошибокъ, и положительное значеніе имѣло только при сообщеніи новыхъ,

¹⁾ См. сочиненіе Рейнгарда: 1) „Versuch über Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“. Wittenberg. 1781; 2) Vorlesungen über die Dogmätik. Ed. Schott. Sulzbach. 1818. 3) Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen. Sulzbach 1810.

неизмѣстныхъ истинъ ¹⁾). Не чужда Рейнгарду также идея о различныхъ степеняхъ вдохновенія ²⁾).

Это однако не мѣшаетъ ему вступить въ безпринципные переговоры съ разумомъ. „Авторитетъ (= *auctoritas normativa et judicialis*) св. Писанія утверждается противъ такъ называемыхъ рационалистовъ, которые смотрятъ на разумъ, какъ на выполнѣ достаточный принципъ знанія, а Откровеніе объявляютъ совершенно излишнимъ, или, по крайней мѣрѣ, всецѣло подчиняютъ его разуму“ ³⁾). Эти слова показываютъ, какъ робка была защита Рейнгарда противъ рационализма. Рейнгардъ признаетъ здѣсь разумъ принципомъ знанія, но только не считаетъ его достаточнымъ. Онъ направляетъ свое порицаніе собственно противъ мнѣній рационалистовъ, будто Откровеніе совершенно излишне или же должно быть подчинено разуму. Соотвѣтственно этому, онъ усваиваетъ разуму весьма большія и положительныя права. „Человѣческій разумъ“, говоритъ онъ, „хотя долженъ изслѣдовать (*examinare*) содержаніе св. книгъ и защищать законное истолкованіе, однако въ такихъ предметахъ, которые свободны отъ противорѣчія и ясно переданы въ св. книгахъ, обязанъ подчиняться божественному авторитету“ (*auctoritati divinae obtemperare*) ⁴⁾).

Но вѣдь всякій, кто дѣлается изслѣдователемъ (*examinator*) св. Писанія едва ли имѣетъ склонность подчиняться (*obtemperare*) его авторитету. Разумъ, которому всецѣло вручается весь экзегесисъ, не особенно способенъ прислушиваться къ тайнамъ слова Божія. Кромѣ того, Рейнгардъ не рѣшаетъ вопроса, какія же именно части св. Писанія свободны отъ противорѣчія (*a repugnantiis liberae*) и ясно выражены (*manifeste traditae*). Поэтому его требованія о послушаніи божественному авторитету остаются неопредѣленными. Въ дѣйстви-

¹⁾ Vorlesungen über die Dogmatik. § 20. p. 56.

²⁾ Ibidem; pag. 52.

³⁾ Ibidem § 25 p. 74.

⁴⁾ „Humana ratio, etsi examinare librorum sacrorum argumentum et legitima interpretationi praeesse debet, tamen in iis rebus, quae sunt a repugnantia liberae et in libris sacris manifeste traditae auctoritati divinae tenetur obtemperare“. См. Vorlesungen über die Dogmatik. Ed. Schott. Sulzbach. 1818. § 28. p. 28.

тельности, самъ же Рейнгардъ даже тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о тайнахъ вѣры, дѣлаетъ весьма значительныя уступки разуму. Нисколько не удивительно, что такъ поступилъ богословъ, который усвоилъ разуму слѣдующія права: „испытывать положенія ученія и согласовать ихъ съ неопровержимыми истинами, которыя находятся чрезъ разсматриваніе міра и чрезъ собственныя размышленія“ ¹⁾. Поэтому-то въ самомъ св. Писаніи онъ находитъ двоякаго рода положенія вѣры: основныя, которыя не могутъ быть отрицаемы тѣми, кто хочетъ спастись чрезъ Христа (*fundamentales articuli, qui non possunt negari ab his, qui voluerint per Christum salvi fieri*), и неосновныя, которыя для полученія спасенія можно незнать и отрицать (*non fundamentales, qui salva salute ignorari negarique possunt*). Въ свою очередь основныя положенія вѣры Рейнгардъ раздѣляетъ на первоначальныя, которыхъ нельзя незнать для полученія спасенія (*primarii, qui salva salute non possunt ignorari*), и второстепенныя, которыя, хотя можно незнать, но нельзя отрицать (*secundarii, qui ignorari quidem, nec tamen negari possunt*). Онъ различаетъ даже абсолютно основныя истины, относящіяся ко всѣмъ христіанамъ, и условно основныя, касающіяся отдѣльныхъ вѣроисповѣданій ²⁾.

Вообще нужно сказать, что стремленія Рейнгарда къ примиренію положительнаго ученія о вдохновеніи слова Божія съ необузданнымъ свободомысліемъ рачіоналистической критики оказались безплодными и безуспѣшными. При всемъ благоговѣніи Рейнгарда къ слову Божію, его многообразно-измѣнчивая теорія вдохновенія производитъ непріятное впечатлѣніе своею неопредѣленностью, нерѣшительностью и запутанностью ³⁾.

Къ числу представителей супранатурализма, которые съ большою энергіей боролись противъ нововведеній рачіонали-

¹⁾ Reinhard. Ibidem. § 28. 83.

²⁾ Ibidem. § 12. p. 7.

³⁾ Справ. Rudelbach. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, und Kirche. 1840. Zweites Quartalheft. Seit. 64. Даже о свидѣтельствѣ св. Духа Рейнгардъ писалъ: „animi certa persuasio, ex usu legitimo librorum sacrorum orta, eorum doctrinam ad instituendam, corrigendum et tranquillandum animum esse maxime idoneam“.

стической критики и не молчали тогда, когда нужно было защищать истину слова Божія, нельзя не причислить тюбингенскаго профессора *Готтлиба Христиана Шторра* (1805). Это былъ богословъ весьма искусный въ истолкованіи св. книгъ, опытный въ филологіи, замѣчательный догматистъ и способный логикъ ¹⁾. Если вліяніе раціоналистической критики мало замѣтно въ его ученіи, то это далеко не означаетъ, что онъ не былъ знакомъ съ нею: напротивъ, онъ болѣе другихъ видѣлъ слабыя и сильныя стороны ея возраженій. Другъ Грисбаха, Шторръ, вмѣстѣ съ нимъ путешествовалъ по Франціи и изслѣдовалъ бібліотеки Парижа. Догматическая система Шторра, чуждая крайностей протестанскаго вѣроисповѣданія, весьма близка къ старо-ортодоксальной.

О боговдохновенности св. Писанія Шторръ разсуждаетъ въ своемъ сочиненіи „*Doctrina christiana*“ ²⁾, гдѣ онъ выставляетъ слѣдующія положенія.

1. Не только общепризнанныя (ὁμολογούμενα) писанія Новаго Завѣта—истинны и достовѣрны, но даже и спорныя книги Новаго Завѣта (= ἀντιλεγόμενα) имѣютъ за себя, по крайней мѣрѣ, основанія вѣроятности ³⁾.

2. Какъ ученіе, чудеса и пророчества Іисуса доказываютъ Его божественное посланничество ⁴⁾, такъ данныя апостоламъ обѣтованія, ихъ собственныя чудеса, особенно же ап. Павла, доказываютъ божественный авторитетъ ихъ проповѣди и писаній ⁵⁾.

3. Боговдохновенность апостоловъ простиралась не только на устную проповѣдь, но и на письменное начертаніе ученія о спасеніи ⁶⁾. Объ этомъ свидѣлствуютъ они сами, когда говорятъ, что пишутъ по выразительному повелѣнію Божію, какъ напр. ап. Іоаннъ въ Апокалипсисѣ (см. гл. 1-я). Хотя еван. Маркъ и Лука составляли свои евангелія подъ надзо-

¹⁾ Въ доказательство этого достаточно указать на то, что даже Кантъ удостоивалъ его отвѣтовъ.

²⁾ Storr. *Doctrina christiana*. Stuttgart. 1798, 1807 (два изданія). Въ нѣмецкомъ переводѣ. 1803 г. § 1—16.

³⁾ Ibidem, § 1—3.

⁴⁾ Ibidem, § 4—8.

⁵⁾ Ibidem, § 9—10.

⁶⁾ Ibidem. § 11—12.

ромъ и авторитетомъ апостоловъ Петра и Павла, а апостоль Іоаннъ пользовался ими, однако всѣ три евангелія, несомнѣнно, имѣютъ божественный авторитетъ ¹⁾.

4. Такъ какъ апостолы и такъ называемые апостольскіе ученики почитали Ветхій Завѣтъ боговдохновеннымъ по содержанію и происхожденію, то и всѣ книги ветхозавѣтныя также имѣютъ божественный авторитетъ ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Storr. Doctrina christiana. § 11—12.

²⁾ Ibidem. § 13—14.

ВѢРА и РАЗУМЪ

АКЦІИ.

Изданія книги: „Папство, вѣра, или Римъ въ своихъ историческихъ предположеніяхъ“ (докторское сочиненіе) въ переводѣ съ франц. языка. Дальнѣйшія требованія удовлетворены. О выходѣ объявлено въ свое время.

Губернскаго Правленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Піснѣ вооѣмѣн.

Внрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Есть-ли какія-либо безспорныя основанія для передачи бракоразводнаго процесса изъ вѣдѣнія Церкви гражданскому суду, и возможныя слѣдствія этой передачи.

I.

Въ наше время—время обсужденія и рѣшенія всякаго рода религіозныхъ и церковныхъ вопросовъ—духовная и свѣтская печать наша удѣляетъ между прочимъ не мало вниманія вопросу о бракѣ, разводѣ и бракоразводномъ процессѣ. Замѣчая, въ частности, много недостатковъ въ нашемъ бракоразводномъ процессѣ, свѣтская печать безусловно вся, а духовная отчасти ¹⁾, предлагаютъ для поправленія дѣла изъять производство судебныхъ дѣлъ о разводѣ изъ вѣдѣнія Церкви и передать его въ вѣдѣніе гражданского суда.

Главными основаніями для этого выступаютъ: 1) несовершенство и устарѣлость формъ нашего церковнаго судоустройства и судопроизводства и 2) неудобство для судей изъ духовныхъ лицъ по самому ихъ сану входить во всѣ подробности и интимныя стороны семейной жизни. Болѣе серьезнаго вниманія заслуживаетъ первое основаніе, что же касается второго, то оно приводится развѣ лишь по недоразумѣнію, и тѣ, кто приводитъ его, забываютъ, что духовенству, по своему пастырскому долгу, приходится всегда и болѣе, чѣмъ кому либо другому, имѣть дѣло съ внутренними, интимными сторонами человеческой жизни вообще, а семейной съ частности, какъ бы неприяты или даже отвратительны онѣ ни были: такова на примѣръ исповѣдь, гдѣ священнику приходится волей-неволей

¹⁾ Церковный Вѣстникъ 1901 г. № 22—33.

выслушивать и судить о такихъ подробностяхъ личной жизни человѣка, которыя другимъ часто остаются совершенно неизвѣстными, и это есть обязанность, а вмѣстѣ и право священника. Но объ этихъ сокровенныхъ тайнахъ человѣческой жизни приходится судить, и едва ли еще не чаще, не только бѣлому, приходскому духовенству, но и отказавшимся отъ міра, опытнымъ въ духовной жизни подвижникамъ: напримѣръ, Серафиму Саровскому, Амвросію оптинскому и др. подвижникамъ люди всѣхъ званій и состояній открывали такія тайны своей совѣсти, которыя десятками лѣтъ замалчивали у своихъ духовныхъ отцовъ.

Первое основаніе указываетъ на совершенно вѣрный фактъ: на несовершенство, устарѣлость и негодность нашего церковнаго судоустройства и его процессуальныхъ формъ. Но это обстоятельство само по себѣ отнюдь еще не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для изыятія брачныхъ дѣлъ изъ вѣдѣнія Церкви. Если, какъ справедливо указалъ почтенный профессоръ Московской духовной академіи Н. А. Заозерскій (Богослов. Вѣстн. 1902 г. февраль стр. 301), формы устарѣли, нехороши, негодны, то ихъ слѣдуетъ прежде всего улучшить, измѣнить, и только; больше изъ этого ничего не вытекаетъ. Поэтому, требованіе изыятія юрисдикціи по дѣламъ брачнымъ изъ вѣдѣнія церкви будетъ въ данномъ случаѣ логическимъ скачкомъ, какихъ у насъ намѣренно или ненамѣренно дѣлается сплошь и рядомъ очень много: наприм. хотя бы взять вопросъ о монастыряхъ и о церковно-приходскихъ школахъ; на каждомъ шагѣ услышите вы: монастырская жизнь имѣетъ много недостатковъ, особенно въ городахъ, а потому (?), заключаютъ, монастыри нужно закрыть. Не слѣдуетъ ли, наоборотъ, прежде закрытія монастырей, позаботиться и пожелать улучшенія монастырской жизни, если она дѣйствительно уже такъ плоха.

Такъ же разсуждаютъ и о церковно-приходскихъ школахъ: эти школы были и есть въ большинствѣ очень бѣдны, масса ихъ помѣщалась и помѣщается въ убогихъ помѣщеніяхъ, вознагражденіе учащимъ самое ничтожное. Естественно, что при такихъ условіяхъ въ ихъ жизни было и есть много не-

достатковъ, и онѣ не могли, особенно вначалѣ, оправдать всѣхъ возлагаемыхъ на нихъ надеждъ; и нужно еще удивляться достигнутымъ результатамъ и сказать спасибо духовенству за его 18-ти лѣтніе тяжелые труды на поприщѣ церковно-школьнаго образованія нашего народа. А у насъ вмѣсто этого, при видѣ этихъ вполне естественныхъ и неизбѣжныхъ недостатковъ, мнимые народныя радѣтели и благодѣтели умозаключаютъ: „церковная школа не достигаетъ цѣли, никуда негодна“, вмѣсто того, чтобы сначала пожелать лучшихъ условий для существованія и дѣятельности этихъ школъ.

Если какое-либо учрежденіе страдаетъ недостатками, то это еще не значитъ, что оно само по себѣ никуда не годно и не нужно, а что слѣдуетъ позаботиться объ улучшеніи его, поставить его въ такія условія, при которыхъ оно могло бы приносить надлежащую пользу. Это именно и нужно имѣть въ виду и въ вопросѣ о компетенціи Церкви въ дѣлахъ брачныхъ: нужно улучшить намъ церковный судъ вообще и въ частности бракоразводный процессъ, и тогда не будетъ совершенно никакой нужды передавать брачныя дѣла гражданскому суду.

Уже изъ сказаннаго, такимъ образомъ, не трудно видѣть, что основанія, приводимыя въ пользу изъятія изъ вѣдѣнія Церкви юрисдикціи по дѣламъ брачнымъ—суть основанія мнимыя и во всякомъ случаѣ недостаточныя, и это отлично должны бы сознавать и тѣ, кто на нихъ опирается. Но если тѣмъ не менѣе на нихъ опираются и требуютъ, поэтому, изъятія изъ церковнаго вѣдѣнія суда по дѣламъ брачнымъ, то отчего же это происходитъ, чѣмъ руководятся сторонники изъятія? По нашему мнѣнію, которое ниже мы постараемся обосновать, одни изъ нихъ руководятся въ данномъ случаѣ совершенно посторонними соображеніями, ничего общаго съ благомъ и интересами Церкви не имѣющими (свѣтская печать), другіе же выставляютъ эти основанія по недоразумѣнію или по кажущейся достаточности ихъ (голоса въ духовной печати). Въ чемъ же дѣло? Дѣло, по нашему мнѣнію, здѣсь заключается въ томъ, что подавляющее большинство сторонниковъ изъятія изъ вѣдѣнія Церкви дѣлъ брачныхъ недостаточно сознаютъ,

заботятся и думаютъ о созиданіи и поддержаніи церковнаго дѣла и миссіи св. Православной Церкви на землѣ, а многіе изъ нихъ и прямо намѣренно стараются всякими способами о возможномъ сокращеніи и даже разрушеніи этого дѣла. Последнее нужно сказать исключительно о тѣхъ мнимыхъ друзьяхъ св. Церкви и церковнаго блага, голоса которыхъ находятъ себѣ мѣсто въ свѣтской печати; о лицахъ этой категоріи мы и поведемъ дальнѣйшую свою рѣчь по интересующему насъ вопросу.

Служеніе или упраздненіе вліянія св. церкви на общественную и государственную жизнь и составляетъ дѣйствительное основаніе и цѣль всѣхъ подобныхъ желаній и требованій означенныхъ лицъ. Если бы для нихъ было дорого и понятно назначеніе и призваніе св. Церкви на землѣ, они никогда бы и не подумали требовать настойчиво того, чего они требуютъ: они не вѣдаютъ, что творятъ; но они не хотятъ признаться въ дѣйствительной подкладкѣ своихъ требованій, а выставляютъ при этомъ разныя мнимыя основанія въ родѣ указанныхъ выше, которыя многимъ близорукимъ кажутся дѣйствительными и убѣдительными. Господамъ этой категоріи, кричащимъ объ изъятіи брачныхъ дѣлъ изъ вѣдѣнія Церкви, объ упраздненіи монастырей и церковно-приходскихъ школъ, непріятно или даже прямо претитъ все то, что связываетъ наше государство, нашихъ гражданъ въ ихъ жизни со св. Церковью. Освободить государство и гражданъ отъ воздѣйствія и вліянія Церкви, порывать гдѣ только возможно, эту связь, однимъ словомъ, вести войну съ Церковью—ихъ идеаль.

И нужно сказать, что источникомъ такихъ идей часто служатъ у насъ, можетъ быть совершенно ненамѣренно, университетскія кафедръ, съ которыхъ г.г. профессора высказываютъ ихъ, какъ непроложную научную истину. Въ бытность нашу студентомъ университета мы слышали въ аудиторіи и затѣмъ читали въ печатныхъ лекціяхъ такого наприм. рода разсужденіе одного почтеннаго профессора по вопросу о бракѣ и способѣ совершенія его: „человѣкъ во всѣхъ случаяхъ своей гражданской правовой жизни, а въ частности и семейной, долженъ быть поставленъ въ прямое и непосредственное от-

ношеніе только къ государству и освобожденъ въ этомъ отношеніи отъ посредства всякаго рода союзовъ, національныхъ, племенныхъ, сословныхъ и *религиозныхъ*; государство, въ которомъ гражданинъ не поставленъ въ такое непосредственное отношеніе къ нему, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ своей правовой жизни имѣетъ дѣло и съ другими союзами, хотя и находящимися въ томъ же государствѣ,—такое государство еще не выросло въ полноту государственной жизни“¹⁾). Съ этой точки зрѣнія и совершеніе и расторгеніе брака должно быть дѣломъ исключительно государственнымъ, гражданскимъ, а не церковнымъ; иначе-де нарушится принципъ прямого и непосредственнаго отношенія гражданина къ государству. Съ этой же самой точки зрѣнія церковное вѣнчаніе должно быть признано не обязательнымъ само по себѣ, и безъ гражданской регистраціи брака, законной силы не имѣетъ. Это—все разсужденія, взятые изъ нѣмецкихъ системъ гражданского права и свойственны протестантскимъ цивилистамъ, но отнюдь не православнымъ. Такъ вотъ гдѣ иногда оказывается источникъ требованій изъятія бракоразводнаго процесса изъ вѣдѣнія Церкви. Но проповѣдывающіе такіе идеи забываютъ, не понимаютъ или не признаютъ той истины, что кромѣ одного великаго организма, называемаго государствомъ, существуетъ еще другой великій и каеолическій духовный организмъ, называемый Церковью, которая отнюдь не можетъ быть низведена въ разрядъ простыхъ „разнаго рода союзовъ“; они—названные проповѣдники забываютъ или не вѣрятъ, далѣе, въ ту истину, что идеаломъ для христіанскаго государства нужно поставить не разъединеніе Церкви и государства, а возможно большее и тѣсное ихъ единеніе и взаимодѣйствіе, однако безъ смѣшенія и сліянія ихъ функцій, какъ это и есть въ нашемъ великомъ отечествѣ; что государство, государственная, общественная и семейная жизнь тогда только бываютъ прочны и сильны, когда получаютъ освященіе и почерпаютъ силы отъ Церкви, какъ великаго и чисто-духовнаго союза. Поэтому идеальнымъ государствомъ мы назовемъ именно такого рода государство, а

¹⁾ Служавшіе или читавшіе лекціи этого профессора узнаютъ его по прочтеніи этой выдержки изъ лекцій.

не то, которое и само порвало съ Церковью и хочетъ порвать эту же связь и у своихъ гражданъ: такоемъ всѣ западныя государства, гдѣ законную силу имѣетъ одинъ только гражданскій бракъ; это—государства, не имѣющія въ себѣ зародышей здоровой духовной жизни. Наконецъ, брачное право православнаго государства по самому своему существу такого рода, что свой источникъ и основаніе имѣетъ въ православной Церкви, какъ совершительницѣ таинства брака; и государству нельзя не признать этого источника, а гражданамъ обойти его, если они признаютъ себя православными христіанами. И дѣйствительно, наше православное государство признаетъ это брачное право, получающее свое начало и силу отъ Церкви и въ Церкви. Но горячіе сторонники изъятія юрисдикціи по брачнымъ дѣламъ изъ рукъ Церкви или забываютъ все это, или просто не хотятъ знать этого, живя и благоденствуя въ томъ великомъ государствѣ, которое находится въ тѣсномъ союзѣ съ православною Церковью, а не въ разрывѣ; гдѣ государственная жизнь основывается, какъ на фундаментѣ, на православной Церкви и освящается ею.

Въ самомъ дѣлѣ, бракъ какъ таинство, есть одинъ изъ способовъ единенія, связи государства и гражданъ съ Церковью, и наше государство, сообщая юридическую силу церковному таинству брака и предоставляя Церкви исполнѣ послѣдовательно вмѣстѣ съ совершеніемъ брака и право расторженія его, ничуть отъ этого не страдаетъ, а напротивъ само пользуется въ этомъ случаѣ уже готовыми, естественными и не имъ созданными, но признаваемыми имъ формами церковной жизни; подобно тому какъ не страдаетъ государство, предоставляя Церкви право веденія метрическихъ книгъ на томъ основаніи, что Церковь является совершительницей таинства крещенія, брака и обряда погребенія; и въ этомъ случаѣ государство пользуется Церковью, какъ естественнымъ, готовымъ органомъ, котораго нельзя замѣнить другимъ, не измѣняя самого существа дѣла; а Церковь, въ свою очередь, исполняетъ эти функціи въ зависимости и по порученію отъ государства, какъ исполняло бы ихъ при другихъ условіяхъ другое учрежденіе.

Что же теперь, послѣ всего сказаннаго, будетъ означать требованіе изъятія бракоразводнаго процесса изъ вѣдѣнія Церкви и передачи его государству и какія послѣдствія повлечетъ за собой подобная передача для нашей церковно-государственной жизни? Прежде положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ замѣтимъ, что какъ будто бы на первый взглядъ является совершенно непослѣдовательнымъ со стороны приверженцевъ изъятія требовать передачи компетенціи по судебнo-брачнымъ дѣламъ отъ Церкви государству, оставляя въ то же время право совершенія брака за Церковью; да, это дѣйствительно было бы юридической нелѣпостью: съ юридической точки зрѣнія власть совершающая, сообщающая юридическую силу чему либо, является всегда въ то же время и властью прекращающей, уничтожающей данное правоотношеніе: это,—такъ сказать, юридическій законъ. А если поступить по желанію сторонниковъ „изъятія“ юрисдикціи по дѣламъ бракоразводнымъ изъ вѣдѣнія Церкви, то тогда одна власть—церковная будетъ совершать, устанавливать бракъ, а другая—государственная прекращать его; это былъ бы небывалый и ничѣмъ неоправдываемый примѣръ въ юридической практикѣ, который при томъ повлечетъ за собой много противорѣчій и взаимнаго отрицанія въ дѣйствіяхъ этихъ двухъ властей. Ужъ если бы быть послѣдовательнымъ, то нужно бы требовать передачи гражданскому суду не только бракоразводнаго процесса; но и самаго совершенія брака, сдѣлавъ необязательнымъ церковное вѣнчаніе, какъ это и дѣлается совершенно послѣдовательно въ западныхъ государствахъ, ибо совершеніе и прекращеніе брака суть два неотдѣлимыхъ другъ отъ друга юридическихъ акта.

Но не нужно быть особенно дальновиднымъ, чтобы понять, что къ этому-то и направляются всѣ помысленія горячихъ сторонниковъ передачи юрисдикціи по дѣламъ бракоразводнымъ изъ вѣдѣнія Церкви гражданскому суду: сдѣлайте по ихъ желанію, уступите имъ здѣсь, и они вскорѣ же потребуютъ передачи тому же гражданскому суду и самаго совершенія брака, для признанія за нимъ юридической силы съ юридическими послѣдствіями.

Поэтому нужно намъ имѣть въ виду, что передача суда по

дѣламъ бракоразводнымъ гражданскому суду будетъ первымъ шагомъ къ передачѣ тому же суду и самаго совершенія брака. *Таково первое*, ближайшее и самое важное слѣдствіе требованій радѣтелей усовершенствованія нашего брачнаго права и процесса. Но что послѣдуетъ затѣмъ? Затѣмъ несомнѣнно, въ непродолжительномъ времени будетъ передано гражданскому же суду и самое совершеніе брака подѣ предлогомъ удобства и единства т. е. соединенія двухъ актовъ: совершенія и прекращенія брака въ рукахъ одной власти, какъ тому и слѣдуетъ быть въ интересахъ послѣдовательности; будетъ, поэтому, введена гражданская форма совершенія брака, какъ единственно законная, юридическая, церковное же вѣнчаніе сдѣлается необязательнымъ; однимъ словомъ, здѣсь произойдетъ то же самое, повторится у насъ та же роковая ошибка, что и въ западной европѣ, если мы будемъ дѣйствовать здѣсь „*по духу міра сего*“¹⁾ и, такимъ образомъ, будетъ порвано у насъ одно изъ существенныхъ и священнѣйшихъ звеньевъ, соединяющихъ у насъ нашу православную Церковь съ православнымъ государствомъ и православными русскими гражданами, освящающій авторитетъ Церкви по отношенію къ семьѣ будетъ въ корнѣхъ подорванъ, что только и нужно яримъ сторонникамъ „иззятій“ и „передачи“.

Такимъ образомъ, передача сначала бракоразводнаго процесса, а затѣмъ несомнѣнно и самаго совершенія брака гражданскому суду явится у насъ однимъ изъ очень существенныхъ и мѣткихъ средствъ разъединенія, разрыва Церкви съ государствомъ, а это будетъ большое торжество для враговъ Церкви, но весьма и весьма печально для самой Церкви и государства, и не замедлитъ повлечь за собой и другія печальныя послѣдствія. У насъ уже объявлена война Церкви антицерковною и антипатріотическою частію нашего общества, вліяніе Церкви у насъ люди этого лагеря стараются, гдѣ только возможно и елико возможно, сокращать и устранять; и здѣсь, въ разсматриваемомъ нами случаѣ, Церковь будетъ устранена

¹⁾ О печальныхъ слѣдствіяхъ свободнаго гражданскаго брака и развода во Франціи сообщены краснорѣчивые факты въ статьѣ доцента СПб. дух. Акад. о. Іером. Михаила (Церковный Вѣстникъ № 5-й 1903 г.).

отъ своего авторитетнаго и зиждительнаго участія и сужденія въ одномъ изъ важнѣйшихъ и священнѣйшихъ актовъ чело-вѣческой жизни, и это устраненіе не замедлитъ сказаться самымъ ужаснымъ и разлагающимъ образомъ на семейной и общественной жизни, и безъ того не высокой по своему достоинству. Устранивъ Церковь здѣсь, въ самомъ существенномъ и главномъ, не трудно будетъ затѣмъ устранять ее постепенно и въ другихъ случаяхъ.

II.

Передача совершенія и расторженія брака свѣтскому суду повлечетъ за тѣмъ, несомнѣнно, за собою такъ желанное „для тѣхъ же радѣтелей“, возможно бѣльшее расширеніе *причинъ развода* по западнымъ образцамъ: и это дѣйствительно стоитъ въ связи съ вопросомъ объ изыятіи изъ вѣдѣнія Церкви юрисдикціи по брачнымъ дѣламъ; увеличенія причинъ развода они также страстно помогаются ¹⁾).

Наша православная Церковь, вѣдающая теперь брачное право, основывается въ вопросѣ о разводѣ на точномъ ученіи Господа нашего Иисуса Христа, указавшаго только одну причину для развода—предлюбодѣяніе, и въ этомъ преступномъ фактѣ признавшемъ единственную причину для расторженія брака. Господь Иисусъ Христосъ, допуская только одну эту причину для развода, хотѣлъ, конечно, утвердить святость, прочность, единство и нерушимость брачнаго союза, чтобы не расторгаясь онъ „по жестокосердію“ кого либо изъ супруговъ, подобно ветхозавѣтнымъ іудеямъ, или по пустому и глупому капризу, чтобы супружеская чета несла обоюдно крестъ семейной жизни съ терпѣніемъ и любовью. Наше русское православное государство, основываясь въ вопросѣ о бракѣ и разводѣ на точномъ ученіи св. Православной Церкви и допуская только одну евангельскую причину для развода предлю-

¹⁾ Увеличенія *законныхъ* причинъ развода желаютъ не одни только „радѣтели отдѣленія Церкви отъ государства“. Подобное желаніе высказываетъ наприм., та-кой знатокъ каноническаго права, какъ профессоръ М. Д. Академіи Г. Заозер-скій. См. его брошюру: *На чемъ основывается церковная юрисдикція въ брачныхъ от-машахъ?* М. 1902 г.

бодѣніе ¹⁾, съ присоединеніемъ сюда еще неспособности къ брачному сожитію и ссылки одного изъ супруговъ съ лишеніемъ всѣхъ правъ состоянія, когда бракъ самъ собою прекращается и не можетъ продолжаться,—наше государство, поступая такъ, старается, согласно ученію Спасителя, охранить прочность, постоянство и святость брака. Съ отнятіемъ же отъ Церкви юрисдикціи по брачнымъ дѣламъ, сейчасъ же и немедленно послѣдуетъ расширеніе причинъ развода до „*plus ultra*“, до сцены изъ за платья и шляпки включительно; святость брака будетъ, слѣдовательно, сведена къ нулю, легкомысленное отношеніе къ браку, развратъ еще въ болѣе, чѣмъ теперь, грандіозныхъ формахъ, масса несчастныхъ дѣтей, которыя не будутъ знать, кто ихъ родители, гдѣ живетъ отецъ и гдѣ мать—вотъ по нашему мнѣнію, неизбежныя и отнюдь, какъ видно изъ сказаннаго, не мечтательныя послѣдствія „изъятія“ и увеличенія причинъ развода.

Настоящее положеніе у насъ брачнаго права, вѣдаемаго Церковью, спасаетъ еще многихъ отцовъ, матерей и дѣтей отъ этихъ ужасныхъ послѣдствій и сдерживаетъ первыхъ, а съ устраненіемъ Церкви изъ этой области ничто уже не спасетъ и не сдержитъ ихъ. Наконецъ, въ устраненіи Церкви отъ освящающаго ея духовно-нравственнаго вліянія на нашу государственную, общественную и семейную жизнь угрожаетъ опасность, дойти до того, что можно совсѣмъ перестать защищать и отстаивать свою родную, вселенскую и отеческую православную вѣру и Церковь—единственную основу и опору нашего отечества, открыть полный просторъ для всякаго рода сектанскихъ и антихристіанскихъ нападеній на нее, выпустивъ ихъ, какъ дикихъ звѣрей изъ клѣтокъ, и подъ фальши-

¹⁾ Въ словахъ Спасителя: *Всякъ отпущай жему свою, развѣ словесе любопытнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати* (Мѡ. V, 32) выраженіе: *слово любопытное* (λόγος πορνείας) можетъ быть объясняемо и въ самомъ тѣсномъ смыслѣ, какъ наличный фактъ прелюбодѣнія, и въ болѣе широкомъ смыслѣ, какъ адвокатское обвиненіе въ супружеской невѣрности вообще. Безъ сомнѣнія, только высшая Церковная власть можетъ опредѣлять должный смыслъ этого выраженія, т. е. толковать *слово прелюбодѣйное* или въ тѣсномъ, или въ болѣе широкомъ смыслѣ.

нымъ флагомъ пресловутой „свободы совѣсти“ „не противиться злу“! Такимъ образомъ, не будетъ у насъ тогда источника нашей жизни св. православной вѣры, и государство наше, теперь православное, тогда уже нельзя будетъ назвать православнымъ. Этого ли мы хотимъ и къ этому ли мы стремимся? „Да не будетъ“, скажемъ съ Апостоломъ. Наша высшая церковная власть, тѣ наши государственные мужи и сановники, коимъ дорого и понятно значеніе св. православной Церкви на землѣ и въ нашемъ великомъ отечествѣ въ частности, не допустятъ, питаемъ мы надежду, сего, они во время различать и увидятъ направленные на нашу св. Церковь стрѣлы лукаваго, хитро разставленные ловушки, и отразятъ ихъ.

Одною изъ такихъ ловушекъ, лукавыхъ стрѣлъ, которую нужно отразить теперь же, и является, по нашему мнѣнію, настойчивое требованіе людей въ большинствѣ не церковныхъ, мало понимающихъ или закрывающихъ глаза на значеніе св. православной Церкви для нашего отечества, мало дорожащихъ ею, или открытыхъ враговъ Церкви—неразумное, неосновательное и печальное по своимъ послѣдствіямъ требованіе передачи юрисдикціи по бракоразводнымъ дѣламъ изъ вѣдѣнія Церкви въ вѣдѣніе гражданскаго суда. Эта передача повлечетъ за собой вскорѣ и передачу ему же и самого совершенія брака, который будетъ тогда гражданскимъ, а не церковнымъ; а отсутствіе вліянія Церкви—этого „естественнаго“ судьи въ вопросѣ о бракѣ, совершеніи и расторженіи его—будетъ здѣсь такъ ощутительно, такъ значительно, что трудно себѣ и представить теперь всѣ печальныя послѣдствія этого. Поэтому намъ, служителямъ Церкви и всѣмъ, любящимъ и преданнымъ ей, не слѣдуетъ вторить въ тонъ указаннымъ лицамъ—сторонникамъ „извѣтій“. *„Святое единеніе, устанавливаемое въ таинствѣ брака „святымъ“ учрежденіемъ—Церковью, и прекращено можетъ быть только тѣмъ же „святымъ“ учрежденіемъ.“* „Еже Богъ сочета, „человѣкъ“ да не разлучаетъ“—вотъ конечный выводъ нашей статьи. Что же касается „человѣка“ т. е. гражданскаго суда, то ему можно вполне передать не только расторженіе, но и самое совершеніе брака тѣхъ хри-

стіанскихъ исповѣданій въ Россіи, которыя не признають брака таинствомъ, а равно и всѣхъ не христіанскихъ исповѣданій, и только въ интересахъ единства удобнѣе оставить у насъ общій церковный бракъ. Конечно, нашъ голосъ слабъ, мы сознаемся въ томъ, но у насъ было намѣреніе своимъ слабымъ голосомъ присоединить нѣчто въ ту сокровищницу матеріаловъ, которые теперь собираются по данному вопросу; и это было нашимъ горячимъ намѣреніемъ и задушевною цѣлью настоящей статьи.

Ректоръ Кутаисской Духовной семинаріи
Архимандритъ Сильвестръ.

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОММИССІЯ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

(Продолженіе *).

II.

Сословныя нужды и желанія великорусскаго духовенства.

Какихъ сословныхъ правъ и привилегій просило великорусское духовенство, это можно видѣть изъ синодскаго наказа и дополнительныхъ къ нему пунктовъ отъ четырехъ, уже извѣстныхъ намъ, великорусскихъ епархіальныхъ архіереевъ. Но напрасно мы стали бы искать здѣсь подробно и обстоятельно выраженныхъ и мотивированныхъ желаній: наказы великорусскаго духовенства скромны и вовсе не затрагиваютъ въ которыхъ большихъ мѣстъ и нуждъ послѣдняго. Причина этого явленія уже извѣстна намъ,—пункты составлялись одними архіереями, безъ участія приходскаго духовенства, а они, конечно, не въ состояніи были, по многимъ причинамъ, высказать всего того, что могло бы сказать само приходское духовенство.

Первымъ сословнымъ и самымъ, повидимому, интереснымъ вопросомъ для великорусскаго духовенства долженъ быть тотъ, къ какой изъ существовавшихъ тогда въ русскомъ общественномъ строѣ сословныхъ группъ можетъ быть отнесено приходское духовенство, и кто можетъ и имѣть право принадлежать къ послѣднему. Ясной и опредѣленно-отчетливой постановки подобнаго вопроса мы тѣмъ болѣе въ правѣ ожидать, что это во-

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 8.

просъ принципиальный, изъ котораго съ необходимостью вытекаетъ множество другихъ, далеко не безразличныхъ для духовенства, вопросовъ. Къ какому сословному классу желало принадлежать великорусское духовенство, этого мы не находимъ въ его наказахъ. Но съ другой стороны встрѣчаемся съ такимъ ясно выраженнымъ желаніемъ, которое не оставляетъ никакихъ сомнѣній относительно перваго вопроса. И въ синодскомъ наказѣ, и въ нѣкоторыхъ пунктахъ епархіальныхъ архіереевъ великорусское духовенство очень опредѣленно высказывается о томъ, кто можетъ входить въ составъ его, какъ къ извѣстной сословной группѣ русскаго общества. Повидимому, можно было ожидать, что великорусское духовенство единодушно выскажется въ томъ смыслѣ, что духовное сословіе должно состояться только изъ лицъ по происхожденію духовныхъ же, т. е., лицъ одного духовнаго сословія, а не другихъ сословныхъ группъ, напр., купеческаго, мѣщанскаго и проч. Подобное ожиданіе и предположеніе было бы вполне естественнымъ, потому что духовенство во времени царствованія Императрицы Екатерины II достигло значительной степени сословной замкнутости, которая была прямымъ результатомъ постепеннаго развитія наслѣдственности духовнаго званія. Начало развитія сословной замкнутости духовенства трудно опредѣлить съ точностію, хотя вопросъ этотъ давно уже служить предметомъ изслѣдованія тружениковъ русской исторической науки ¹⁾. Въ XVI в. наслѣдственность является уже довольно развитой и распространенной. Въ законодательствѣ XVI и XVII вв., хотя и нѣтъ прямого запрещенія принимать въ духовное званіе лицъ изъ другихъ сословій, но ясно уже проводится взглядъ на духовное званіе, какъ на наслѣдственное. Это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ опредѣленій Стоглаваго собора, бывшаго въ 1551 г., „изъ правилъ Большаго Московскаго собора 1667 г.“ откровенно и опредѣленно вы-

¹⁾ Процессъ развитія замкнутости духовенства составляетъ, между прочимъ, предметъ изслѣдованія въ капитальномъ трудѣ П. В. Знаменскаго: „Приходское духовенство въ Россіи со времени реформъ Петра“ и отчасти въ сочиненіи Н. Руновскаго: „Церковно-гражданскія законоположенія относительно православнаго духовенства въ царствованіе Императора Александра II“, у послѣдняго, нужно замѣтить, глава о замкнутости духовнаго сословія представляетъ собою не болѣе, какъ простую компіляцію труда П. В. Знаменскаго.

сказавшаго мысль, что духовная служба должна быть достоинствомъ исключительно священно-церковно-служителей, „дабы, выражаясь словами собора, не допускать въ священство сельскихъ невѣждъ, иже ивнѣ ниже скоты пасти умѣютъ, колыми паче людей“! Принципъ наслѣдственности духовнаго званія, прочно установленный соборомъ 1667 г., всецѣло перешелъ и въ законодательство Петра Великаго, при которомъ сильнѣе обозначилось сословное раздѣленіе народа. Разграничивая сословія, великій преобразователь Россіи руководился особыми соображеніями. Обстоятельства времени требовали особенно сильнаго напряженія матеріальныхъ силъ страны. Реформы и усовершенствованія почти во всѣхъ частяхъ русскаго государственнаго строя и жизни требовали громаднхъ издержекъ и невольно заставляли правительство обратить особенное вниманіе на увеличеніе массы служилаго и тяглаго сословій. Нужно было изыскивать всевозможныя средства къ возвышенію и увеличенію матеріальнаго благосостоянія страны. Однимъ изъ многихъ средствъ было въ глазахъ правительства заключеніе каждаго сословія въ строго опредѣленныя рамки, гдѣ бы оно занимало опредѣленное мѣсто въ государственномъ быту и состояло изъ извѣстнаго круга лицъ. При строгомъ разграниченіи сословій духовенство не могло избѣжать общей участи и обособилось еще болѣе прежняго отъ другихъ сословій. Этому особенно способствовало учрежденіе со времени реформы особыхъ школъ при архіерейскихъ домахъ для обученія дѣтей духовенства „въ надежду священства“. Дѣтямъ духовенства волей-неволей приходилось избирать тотъ же родъ занятій, на которомъ подвизались ихъ дѣды и отцы. При преемникахъ Петра Великаго сословная замкнутость духовенства развивается еще болѣе по мѣрѣ того, какъ, съ одной стороны, въ духовномъ вѣдомствѣ уясняется сознаніе сословныхъ интересовъ, съ другой, по мѣрѣ возрастающей заботливости правительства объ охраненіи и увеличеніи податныхъ силъ страны. Школа духовная все болѣе замыкается для лицъ другихъ сословій и мало-по-малу начинаетъ принимать спеціальное назначеніе—воспитывать дѣтей духовенства „въ надежду священства“. Число свѣтскихъ воспитанниковъ въ духовныхъ школахъ, до-

вольно многочисленное на первых порахъ ихъ существованія, быстро сокращалось. Само духовное начальство стало уже оберегать свои школы отъ наплыва постороннихъ лицъ. При Петрѣ II Св. Синодъ указомъ 1728 г. отстранилъ отъ обученія въ Московской Академіи всѣхъ солдатскихъ и крестьянскихъ дѣтей, отъ которыхъ нельзя было ожидать по какимъ-либо причинамъ поступленія на духовную службу ¹⁾. Замыкая духовныя школы, правительство вступило на путь обособленія духовнаго званія отъ другихъ сословій и путемъ законодательнымъ, время отъ времени стали издаваться распоряженія, стѣснявшія выходъ изъ духовнаго званія и доступъ въ послѣднее посторонними лицамъ. Такъ въ 1731 г. 18 ноября Св. Синодъ издалъ рѣшительное распоряженіе о неувольненіи вовсе дѣтей священноцерковно-служителей въ свѣтское званіе, о чемъ и были разосланы епархіальнымъ архіереямъ соотвѣтствующіе указы. Въ дополненіе къ синодскому распоряженію Правительствующимъ Сенатомъ отъ 24 мая 1732 г. предписано было коллегіямъ, канцеляріямъ и приказамъ поповскихъ, діаконскихъ и почетническихъ дѣтей въ подъячіе отнюдь не принимать и не опредѣлять, а отсылать ихъ въ духовныя школы ²⁾. При Императрицѣ Елизаветѣ Петровнѣ Св. Синодъ въ 1744 г., ходатайствовалъ предъ Сенатомъ, чтобы священнослужительскія мѣста замѣщаемы были только духовными людьми, мотивируя свою просьбу тѣмъ, „что церкви святыя удобнѣе и приличнѣе наполнять такими чинами, нежели какъ прежде, по необходимости, въ разсужденіи въ причтѣ церковномъ недостатка, крѣпостныхъ и помѣщичьихъ людей и крестьянъ въ церковный причетъ опредѣлять ³⁾. Запрещая дѣтямъ духовенства выходить изъ духовнаго званія, правительство въ то же время ревниво оберегало духовное вѣдомство и отъ наплыва въ послѣднее лицъ другихъ сословій. Это нужно сказать въ особенности относительно лицъ податныхъ классовъ, которымъ положительно закрытъ былъ доступъ къ духовному званію. Если и бывали исключенія изъ общаго правила, то въ случаяхъ только крайней

¹⁾ П. С. З. т. VIII, № 6066.

²⁾ Тамъ же, т. VIII №№ 5882 и 6066.

³⁾ П. С. З. т. XII, № 8904.

нужды въ кандидатахъ священства, напр. въ Астрахани въ 1769 г., за смертію множества священнослужителей отъ мораваго повѣтрія ¹⁾). Строгость правительства при опредѣленіи на церковныя должности податныхъ людей простиралась даже на церковниковъ, если они какимъ-нибудь образомъ имѣли несчастіе попасть въ подушный окладъ по прежнимъ разборамъ, — съ нихъ велѣно было брать по указу 1725 г., подушныя деньги, а дѣтей ихъ оставлять за помѣщиками ²⁾). Правда, постановленія о церковникахъ принимали иногда благопріятное для нихъ направленіе ³⁾), но не надолго;—правительство въ 1761 г. вновь опредѣлило—посвящать церковниковъ, записанныхъ въ оклады, только въ тѣхъ случаяхъ, когда общества, къ которымъ они приписаны, или ихъ помѣщики обяжутся платить за нихъ окладъ до будущей ревизіи ⁴⁾). Такимъ образомъ, ко времени открытія Екатерининской комиссіи сословная замкнутость и обособленность великорусскаго духовенства была во всей силѣ: выходъ изъ послѣдняго дѣтямъ духовныхъ былъ воспрещенъ; равнымъ образомъ не дозволенъ былъ и входъ въ среду него лицамъ другихъ сословій.—Хотя замкнутость великорусскаго духовенства и была отчасти въ его интересахъ, но послѣднее вовсе не желало обособленности отъ другихъ сословій. Напротивъ, оно просило и домогалось, чтобы дозволенъ былъ доступъ къ духовному званію лицамъ всѣхъ сословій, всѣхъ состояній и положеній. Въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ виду ясности свидѣтельствъ синодскаго наказа и дополнительныхъ пунктовъ къ послѣднему 4-хъ великорусскихъ архіереевъ. По мнѣнію великорусскаго духовенства, „должно дать позволеніе“ на доступъ въ среду его прежде всего „людямъ свѣтскимъ“ „изъ всякихъ чиновъ“, „кто пожелаетъ и достоинъ будетъ“, при чемъ свѣтское общество, выдѣлившее изъ своей среды извѣстныхъ „чиновъ“, „не только за то не пренебрегало ими, но даже и за честь оное имъ вмѣняло“. По крайней мѣрѣ, для духовенства было бы желательно издать въ этомъ

¹⁾ „Приходское духовенство въ Россіи“... П. В. Знаменскаго стр. 95.

²⁾ П. С. З. т. VII №№ 4802 и 4804.

³⁾ Напр., указъ 1741 г.,—т. XII № 8981.

⁴⁾ Напр. т. XIII № 9781; т. XV № 11336.

смыслъ какое-либо правительственное „повелѣніе“ ¹⁾). Очевидно, приходское духовенство не чуждо было сознанія собственнаго достоинства. Это тѣмъ болѣе характерно, что ко времени царствованія императрицы Екатерины II духовное званіе очень понизилось въ глазахъ другихъ, особенно дворянскихъ и свѣтскихъ лицъ, подѣ влияніемъ враждебнаго Церкви и духовенству направленія западно-европейской мысли. Допуская въ свою среду „лицъ изъ всякихъ свѣтскихъ чиновъ“, духовенство предъявляло къ послѣднимъ и нѣкоторыя требованія, безъ которыхъ невозможенъ былъ для нихъ доступъ къ священнымъ степенямъ. Эти требованія, впрочемъ, не особенно высоки: нужно было, чтобы кандидатъ священства изъ свѣтскихъ „былъ бы по достаточеству въ грамотѣ исправенъ, а по доброжелательству достоинъ“ ²⁾). Смущаться доступомъ въ духовное званіе изъ лицъ свѣтскихъ нечего, — это въ порядкѣ вещей и имѣетъ за себя „дозволеніе всѣхъ временъ христіанской Церкви, такъ и примѣръ союзныхъ державъ“ ³⁾). Какія разумѣются здѣсь союзныя державы, трудно опредѣлить съ точностію. Если западно-европейскія державы, находившіяся въ добромъ согласіи съ правительствомъ Екатерины II, — то подобная ссылка православнаго епископа на примѣръ инославныхъ державъ не можетъ не показаться странною. Впрочемъ, въ то время — въ періодъ увлеченія всѣмъ западнымъ — данное явленіе не особенно можетъ казаться удивительнымъ. Въ вѣкъ Екатерины II большинство русскихъ устремлялось въ Западную Европу за доказательствами своихъ мыслей, положеній и мнѣній. Даже такой ревнитель и носитель Православія, какимъ, безъ сомнѣнія, былъ преосвященный Гавріилъ, и тотъ явился въ Дирекціонную комиссію съ массою всевозможныхъ справокъ, статистическихъ данныхъ и т. д. относительно положенія католическаго духовенства во Франціи ⁴⁾).

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43. Наказъ отъ Св. Синода глава „о священно-и-церковно служителяхъ“ п. 2, стр. 47. Пункты преосвященнаго Гавріила, — п. 17, стр. 418. Пункты преосвящ. Сильверста, н. 20, стр. 428.

²⁾ Сб. т. 43; н. 20 преосвящ. Сильвестра, стр. 428.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Рукопись № 415, л. 409—423. Здѣсь подробно указано, сколько при извѣстныхъ католич. церквяхъ полагается служителей, сколько у нихъ пахатной.

Великорусское духовенство желало доступа въ его среду не однимъ только „свѣтскимъ чиновнымъ“ людямъ. Его желанія въ этомъ отношеніи гораздо шире: въ духовное званіе могутъ вступать, по его мнѣнію, и изъ купечества, и ихъ подушнаго оклада, и вообще „изъ всякаго званія и чина людей“ ¹⁾, подѣ условіемъ выше означеннымъ. Правительству при этомъ нечего беспокоиться тѣмъ обстоятельствомъ, что за выходомъ въ духовное званіе можетъ уменьшиться число платящихъ единицъ страны. Выбывшіе элементы можно замѣнить элементами—изъ его среды, которые почему-либо не годны для прохожденія духовнаго служенія. Къ числу послѣднихъ принадлежатъ прежде всего „худогрмотные“ или „малогрмотные“ ²⁾, каковыхъ, какъ можно судить по имѣющимся свидѣтельствамъ ³⁾, было очень немало среди лицъ духовнаго сословія. Малогрмотность приходскаго духовенства, невыгодная для послѣднего сама по себѣ, стала особенно замѣтнѣ въ вѣкъ Екатерины II, когда отрицательныя теоріи передовыхъ европейскихъ мыслителей хлынули цѣлыми потоками въ высшее русское общество и, казалось, готовы уже были потопить его прежнія вѣрованія въ волнахъ западнаго атеизма и соединенныхъ съ послѣднимъ другихъ ученій. Нужна была большая степень грамотности и начитанности среди духовныхъ руководителей народа, чтобы сколько-нибудь сдерживать натискъ отрицательныхъ европейскихъ ученій. Выказывая полную готовность выдѣлить изъ среды своей всѣ „худогрмотные“ элементы, оно настойчиво просило о возможно большемъ распространеніи школъ и среди духовенства и среди народа. Особенно горячо ратовалъ о народномъ просвѣщеніи преосвященный Гавріиль. По его проекту „при всякой градской и сельской церкви“ должны быть открыты приходскія школы, гдѣ бы можно было получать первоначальное образованіе въ духѣ Православной Церкви ⁴⁾.

земли; количество доходовъ и подробныя статистическія цифровыя данныя относительно французскихъ архіепископовъ и епископовъ. Очевидно, пр. Гавріиль рѣшилъ сражаться съ противниками ихъ же оружіемъ, т. е., ссылками на французскія же данныя, на что ссылались обыкновенно либеральные депутаты комиссій. Нельзя не признать разумными такіе приемы борьбы съ противникомъ.

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 47 и 428.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ „Церковно-гражданскія законоположенія“. Н. Руновскаго, стр. 9.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 418, пунктъ Гаврііла, п. 14.

Съ неменьшею также готовностію духовенство предлагало выдѣлить изъ своей среды и обратить въ платежныя единицы и лицъ т. н. „подозрительныхъ“ ¹⁾, разумѣя подъ ними, конечно, самые неблагонадежные, безнравственные элементы. Предложенія духовенства нельзя не признать практичными и выгодными для него. Принимая въ свою среду людей съ призваніемъ, оно взаимѣнъ ихъ отдавало отъ себя такихъ лицъ, которыя менѣе всего пригодны для прохожденія духовнаго служенія. И правительственный интересъ мало страдалъ:—исключенные изъ духовнаго званія всѣ т. н. „худогрмотные“ могли бытъ хорошими плательщиками; не выгоднымъ для правительства могъ бытъ, пожалуй, переходъ въ подушный классъ т. н. „подозрительныхъ“, которые могли остаться таковыми же и по переходѣ въ новое сословіе. Все же въ послѣднемъ они могли бытъ болѣе полезными гражданами, чѣмъ въ духовномъ званіи, потому что здѣсь всегда представлялась возможность найти для нихъ болѣе подходящее занятіе и трудъ.

Духовенство изъявляло готовность выдѣлить изъ своей среды и еще классъ личностей, которыя при нѣкоторыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ могли оказаться не совсѣмъ удобными для прохожденія духовнаго званія. Это тѣ, гонимые судьбою, священники и діаконы, которые вдовѣли „въ непрестарѣлыхъ годахъ“, не имѣя возможности, по канонамъ Православной Церкви, вступать вторично въ бракъ. Духовенство екатерининскаго времени при разсужденіи объ участи вдовыхъ священнослужителей становится на болѣе гуманную точку зрѣнія, чѣмъ на какой стояли его предшественники. Оно предлагаетъ законодательной комиссіи дозволить молодымъ вдовцамъ духовнаго званія *вторично* вступать въ бракъ безъ всякаго препятствія, предоставляя имъ право, по ихъ желанію, опредѣлиться и „въ свѣтскіе чины и въ военную службу, кто куда способенъ окажется, не ставя же ни въ какой порокъ бывшаго ихъ въ духовенствѣ обращенія, и производить бы ихъ въ чины по порядку и по достоинству и по заслугамъ, дабы они отъ другихъ никакой отличности не имѣли и тѣмъ бы ревностиѣ службы своимъ оказывали“ ²⁾. Впрочемъ, нужно замѣтить, что

¹⁾ Сб. стр. 47. Наказъ Св. Синода п. 2. Пункты Сильвестра п. 20, стр. 428.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 48. Наказъ Св. Синода, п. 3.

предложеніе Св. Синода имѣло уже за собою правительственный указъ отъ 30 апрѣля 1724 г., по которому высшее церковное управленіе „обнадеживало вдовыхъ поповъ и дьяконовъ, которые учились въ школахъ и могли послужить въ проповѣди слова Божія, что по вступленіи во второй бракъ и по снятіи священства они могутъ быть при архіерейскихъ домахъ учителями и у дѣлъ въ духовныхъ совѣтахъ и управленіяхъ“¹⁾. Синодскій наказъ и ссылается на петровскій указъ 1724 г. Но нельзя не видѣть, что предложеніе перваго далеко оставило позади распоряженіе Преобразователя Россіи. Тамъ только еще первыя попытки, робкіе шаги, здѣсь же требованіе рѣшительнаго и аснаго узаконенія по данному вопросу. Правительство петровскаго времени только „обнадеживало“ вдовыхъ священниковъ и дѣаконовъ, духовенство же екатерининскаго времени настойчиво просило, чтобы „духовные“ вдовцы, вступившіе во второй бракъ, допускаемы были въ свѣтскіе чины и въ военную службу“ безъ всякихъ стѣсненій и ограниченій. Очевидно, здѣсь сказалось вліяніе либеральнаго духа времени и идей западно-европейскихъ мыслителей.

Наконецъ, духовенство охотно отказывалось и еще отъ одной группы лицъ своей среды, которыя могли только компрометтировать духовное званіе. Это—священнослужители, лишенные за разныя вины сана, и т. н. самоставы клирики и монахи, безъ указа постриженные, или волочащіеся и своевольно бродящіе, безмѣстные и подозрительные“; всѣхъ подобныхъ, „яко въ тѣхъ чинахъ быть недостойныхъ“, духовенство съ радостію уступало и „въ свѣтскія команды“, и „изъ нихъ самоставовъ... въ погонщики безъ выслуги вѣчно“, „а прочихъ молодыхъ въ солдаты, а негодныхъ на поселеніе“²⁾.

Такимъ образомъ, духовенство далеко было отъ мысли о замкнутости и обособленности своего сословія. Оно съ готовностію принимало въ свою среду и „изъ свѣтскихъ всякихъ чиновъ, кто пожелаетъ и достоинъ будетъ“³⁾, и „изъ купечества и подушнаго оклада“⁴⁾, выдѣляя въ другія сословія съ

¹⁾ П. С. З. т. VII, № 4499.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 48. Наказъ Св. Синода.

³⁾ Тамъ же, стр. 47, 418 и 428.

⁴⁾ Тамъ же.

большою охотою изъ своей среды всѣ тѣ личности, которыя почему-либо признаны имъ непригодными для прохожденія духовнаго званія.

Настаивая на принципѣ сословной незамкнутости, духовенство, естественно, не желало примыкать къ какой либо одной изъ существовавшихъ тогда въ русскомъ обществѣ сословныхъ группъ, не исключая и дворянства. Въ противномъ случаѣ былъ бы невозможенъ самый доступъ въ его среду лицамъ другихъ сословій, потому что изъ дворянъ едва-ли бы кто согласился принять духовное званіе, если бы послѣднее причислено было, напр. къ среднему—мѣщанскому классу русскаго общества; равнымъ образомъ и лицамъ прочихъ сословій—мѣщанскаго, крестьянскаго и др. вовсе невозможно было бы вступить въ ряды духовенства, если бы оно принадлежало къ дворянскому сословію. Одни, слѣдовательно, не пошли бы въ духовное званіе потому, что этотъ переходъ унижалъ бы ихъ въ общественномъ мнѣніи, другимъ и не позволили бы, потому что принятіе духовнаго сана слишкомъ возвысило бы ихъ, освобождая къ тому же отъ всѣхъ почти повинностей ихъ прежняго состоянія. Нужно было, чтобы духовенство *выдѣлилось въ особое привилегированное сословіе*, доступъ въ которое былъ бы такъ или иначе возможенъ для лицъ всѣхъ другихъ сословій. Такъ и взглянула на дѣло, какъ увидимъ ниже, *духовно-гражданская* комиссія. Разсуждая, къ какому изъ трехъ извѣстныхъ государственныхъ родовъ (высшее, среднее и низшее) „приличнѣе всего причислить“ духовное сословіе, комиссія пришла къ заключенію, что „не можно духовенство ни къ какому роду особливо изъ трехъ извѣстныхъ государственныхъ родовъ причислить, а пристойнѣе будетъ помѣстить подъ первымъ родомъ, подъ именемъ чина духовнаго, или *совѣсть отнести ко исключительнымъ положеніямъ, означа въ уложеніи особенно, яко ко вѣмъ тремъ родамъ принадлежащій чинъ*“, „ибо духовенство все вообще ни по родамъ, изъ коихъ оно составлено быть можетъ, ниже по великому различію достоинства сановъ ихъ равными правами и преимуществами снабдить нельзя, а и пользоваться не могутъ, а имѣть будетъ духовный чинъ особливые свои на классы или статьи раздѣ-

ленія, по коимъ, какъ почести, такъ и преимущества или выгоды имъ означены быть имѣють, кои будучи весьма и между собою различны; слѣдовательно, другихъ государственныхъ родовъ съ правами и давно ни мало сходствовать не будутъ и не могутъ" ¹⁾). Подобную же мысль проводилъ и Преосвященный Гавріилъ въ Дирекціонной комиссіи, когда протестовалъ противъ причисленія духовенства къ среднему, мѣщанскому сословію. Настаивая, чтобы доступъ къ духовному званію былъ рѣшительно дозволенъ для лицъ всѣхъ сословій, „изъ всякаго“, по его словамъ, „чина“, преосвященный депутатъ въ основаніе своихъ разсужденій полагалъ ту совершенно справедливую мысль, что по идеѣ въ духовномъ служеніи „наслѣдства нѣтъ“, да и не должно быть, „а одно взыскивается достоинство“ ²⁾). Поэтому и не можетъ быть рѣчи о причисленіи духовенства къ какому либо изъ существующихъ государственныхъ родовъ; оно должно занимать особое, самостоятельное и, конечно, привилегированное положеніе, „не можетъ причестся роду“ ³⁾).

Настаивая на исключительномъ положеніи духовнаго сословія, къ которому возможенъ былъ бы доступъ лицамъ всѣхъ другихъ сословій, духовенство однако желало сохранить за собою свободу выбора кандидатовъ на священноцерковнослужительскія мѣста; просило, чтобы избраніе и назначеніе духовныхъ лицъ было исключительно дѣломъ епархіальныхъ епископовъ. Подобное предложеніе великорусскаго духовенства, естественно, выдвигаетъ старый вопросъ о способахъ избранія духовныхъ лицъ въ XVIII в. Судя по многимъ имѣющимся даннымъ способы избранія священнослужителей въ екатерининское время не было строго опредѣленными и установившимися. Въ древней допетровской Руси избраніе кандидатовъ на всѣ священно-церковно-служительскія должности къ приходскимъ церквамъ принадлежало, какъ извѣстно, самимъ прихожанамъ; избирались лица не одного только духовнаго происхожденія, но и другихъ сословій, лишь бы они были грамотными и „не зазорнаго поведенія“. Эта свобода выбора

¹⁾ Рукопись Ж 415, л. 324.

²⁾ Тамъ же, л. 210.

³⁾ Тамъ же.

кандидатовъ священства съ теченіемъ времени стала ослабѣвать, и при Петрѣ 1-мъ впервые получила ограниченіе. По законамъ Преобразователя Россіи можно было ставить священнослужителей къ приходамъ помимо всякихъ приходскихъ выборовъ, вслѣдствіе чего замѣщеніе „должностей священныхъ“, между прочимъ, и сдѣлалось наслѣдственнымъ. Трудно сказать, какой порядокъ опредѣленія на церковныя должности былъ употребителенъ на практикѣ въ XVIII в., на огромномъ пространствѣ Россіи, въ различныхъ мѣстахъ, подъ вліяніемъ разнообразныхъ мѣстныхъ условій отношенія между ними были чрезвычайно разнообразны. Но не трудно опредѣлить, какъ относилось само духовенство къ тому или иному порядку замѣщенія свободныхъ священнослужительскихъ мѣстъ. Матеріалы Комиссіи не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что духовенство *не желало* стараго допетровскаго порядка избранія кандидатовъ на духовныя должности. Заявленія въ этомъ родѣ встрѣчаются и въ синодскомъ наказѣ и въ дополнительныхъ пунктахъ нѣкоторыхъ изъ великорусскихъ архіереевъ ¹⁾. Ясно выраженное желаніе великорусскаго духовенства подробно и обстоятельно имъ мотивируется. Не говоря уже о томъ, что выборы прихожанами кандидатовъ священства не всегда были удачными при существованіи „подпаиваній“ и т. п., вслѣдствіе чего членами клира становились и „худогрामотные“ и „подозрительные“, „и непотребные выбирались на степени священства“ ²⁾, допетровскіе выборные порядки не нравились духовенству главнымъ образомъ потому, что отдавали послѣднее всецѣло въ руки помѣщиковъ и другихъ богатыхъ прихожанъ до потери самостоятельности даже въ такихъ дѣлахъ, гдѣ бы духовенство должно быть совершенно независимо. Независимость и самостоятельность приходскаго духовенства были очень рѣдкими явленіями въ данный періодъ. Напротивъ, богатый прихожанинъ, самодуръ—помѣщикъ дѣлалъ все, что было ему угодно, вторгаясь даже въ такія сферы, гдѣ не должно быть мѣста никакому посторон-

¹⁾ Сб. т. 43. Наказъ Св. Синода, п. 1—2, стр. 47. Пункты Преосвящ. Аеанасія, п. 6, стр. 423—425 и 428.

²⁾ Тамъ же, стр. 47—48 и 428.

нему вліянію. Такова, напр., область отправленія церковныхъ службъ и обрядовъ. Здѣсь, кажется, уже все должно зависѣть отъ настоятеля-священника. Однако помѣщики находили возможнымъ и сюда простирать свое вліяніе, конечно, въ ущербъ авторитету приходскаго пастыря, приказывая послѣднему „литургіи въ господскіе и праздничные дни не во время начинать, а весьма поздно дни и дожидать ихъ (помѣщиковъ) до половины дни—приходу въ церковь“¹⁾. Не послушаться „бѣдному“ приходскому священнику было нельзя, потому что такому послушнику помѣщикъ „причинялъ разныя озлобленія“, заставлявшія священника волей-неволей удовлетворять прихоти его всесильнаго прихожанина²⁾. Вторженіемъ въ чисто обрядовую церковную область не ограничивались притязанія своевольныхъ помѣщиковъ-прихожанъ. Они простирались гораздо дальше. Сознавая свою силу и могущество, помѣщики нерѣдко принуждали приходскаго священника „сводить незаконные браки“, за совершеніе которыхъ духовенство „претерпѣвало штрафы за преступство правилъ“³⁾. При этомъ въ средствахъ и способахъ „принужденій“ не было большого разбора и стѣсненія:—пускались въ дѣло не только „угрозы“, но даже „и побои“, что и заставило „малодушныхъ священниковъ“ соглашаться на самыя противозаконныя и не позволенныя сдѣлки⁴⁾. Помѣщики-прихожане пытались даже законодательнымъ путемъ закрѣпить свое вліяніе и власть надъ приходскимъ духовенствомъ. Съ предложеніемъ подобнаго рода выступилъ галицкій депутатъ Юрій Лермонтовъ въ одномъ изъ засѣданій Большой Коммиссіи, воспользовавшись чтеніемъ существовавшихъ узаконеній о духовенствѣ. Указавъ на злоупотребленія приходскаго духовенства „вѣдомостями объ исповѣдовавшихся, вступившихъ въ бракъ, новорожденныхъ и умершихъ“, галицкій депутатъ, вмѣстѣ съ предложеніемъ вовсе

1) Сб. т. 43, стр. 430—431, пункты Пр. Порфирія, п. 1. Очевидно въ епархіи Бѣлгородской злоупотребленія помѣщиковъ были обычнымъ явленіемъ, когда Преосвященный заявляетъ о нихъ на первомъ мѣстѣ, говоря, что „церкви святыя въ его епархіи не свободны“.

2) Сб. т. 43, стр. 430—431.

3) Сб. т. 43, стр. 429. Пункты Сильвестра, п. 23.

4) Тамъ же.

уничтожить эти вѣдомости, за исключеніемъ „краткихъ исповѣдныхъ“, рекомендовалъ собранію узаконить мѣру, могущую, по его мнѣнію, значительно сдерживать произволъ и злоупотребленія приходскаго духовенства. Это—выдача священникамъ „отъ прихожанъ, за подписью сихъ послѣднихъ, *аттестатовъ*, по которымъ епархіальный архіерей можетъ имѣть свѣдѣнія о поведеніи каждаго священника ¹⁾. Священники должны были представлять эти аттестаты „своему архіерею въ назначенное время“; въ противномъ случаѣ они „лишались священническаго сана, кромѣ тѣхъ, кои не могутъ сего исполнить за болѣзнію“ ²⁾. Не трудно видѣть, къ чему вело предложеніе галицкаго депутата, если бы оно было узаконено. Оно ставило въ полную зависимость приходскаго священника отъ помѣщика—прихожанина, потому что послѣдній былъ полновластнымъ господиномъ въ приходѣ при существовавшемъ тогда крѣпостномъ строѣ жизни. Предложеніе Лермонтова вызвало оживленныя пренія, побудивъ высказаться еще двухъ депутатовъ,—одного отъ козаковъ Хоперской крѣпости, другого—отъ дворянъ Сумскаго уѣзда. Первый вполнѣ согласился съ мнѣніемъ галицкаго депутата, только еще подробнѣе обрисовавъ злоупотребленія приходскаго духовенства указанными вѣдомостями ³⁾. Другой же, т. е. депутатъ Сумскаго дворянства, соглашаясь, что указанные злоупотребленія существуютъ въ дѣйствительности, не находилъ однако нужнымъ отмѣнить означенныя вѣдомости. Напротивъ, послѣднія, какъ весьма полезныя, нужно оставить, но только установить для нихъ строго опредѣленныя „одинаковыя формы, которыя въ печатныхъ экземплярахъ разослать по всѣмъ приходамъ“ ⁴⁾. Нѣтъ

¹⁾ Сб. т. 14, стр. 35.

²⁾ Сб. т. 14, стр. 35.

³⁾ Сб. стр. 35—36. По заявленію депутата Андрея Алейникова „дѣйствительно есть такіе священники, которые изъ одного сребролюбія нѣкоторыхъ прихожанъ своихъ, не исповѣдающихся и не причащающихся Св. Тинъ, записываютъ въ своихъ вѣдомостяхъ исповѣдниками и причастниками.“

⁴⁾ Сб. т. 14, стр. 37—38. По свидѣтельству сумскаго депутата С. Донашнѣва, священники обращали исповѣдныя вѣдомости въ орудіе мести прихожанамъ. „Иногда деревенскіе попы, будучи въ ссорѣ съ кѣмънибудь изъ крестьянъ, показывали объ нихъ въ вѣдомостяхъ, что они не исповѣдались, хотя это и несправедливо. Отъ этого производится съ нихъ напрасное взисканіе положеннаго по указамъ штрафа.“

у Сумскаго депутата (съ которымъ согласилось большинство дворянъ) и согласія на учрежденіе предложенныхъ Лермонтовымъ аттестатовъ для священниковъ, выдаваемыхъ прихожанами за ихъ подписью ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, предложеніе галицкаго депутата служило знаменіемъ времени, и побуждало приходское духовенство изыскивать всевозможныя мѣры къ приобрѣтенію себя свободы и независимости отъ крѣпостниковъ—помѣщиковъ. Подобное стремленіе тѣмъ болѣе законно и естественно, что служители алтаря очень часто подвергались всевозможнымъ оскорбленіямъ со стороны своихъ вліятельныхъ прихожанъ. Мы видѣли уже выше, что помѣщики нерѣдко „пускали въ дѣло“ „побой“, когда принуждали священниковъ къ какому-либо противозаконному дѣйствію. Но и не при такихъ исключительныхъ обстоятельствахъ кулачная расправа была нерѣдкою. Жалобы на буйство помѣщиковъ встрѣчаются въ пунктахъ всѣхъ четырехъ епархіальныхъ архіереевъ. Преосвященный Порфирій свидѣтельствуетъ, что „многіе помѣщики и обыватели безвинно нападали на священно—и—церковнослужителей, причиняютъ имъ разныя притѣсненія и побои немилосердные“ ²⁾. О случаяхъ „немилосердныхъ побоевъ“ свидѣлствуютъ также и Аванасій Ярославскій ³⁾ и Сильвестръ Переяславльскій ⁴⁾. Нечего и говорить, конечно, о другихъ, менѣе грубыхъ оскорбленіяхъ,—они составляли обычное явленіе въ жизни беззащитнаго приходскаго священника, роняя его на каждомъ шагу въ глазахъ пасомыхъ ⁵⁾. Не удивительно потому, что само собою возникалъ вопросъ о чести духовнаго лица, о гарантіяхъ его личностей свободы и безопасности. Но чѣмъ было оградить духовную персону отъ произвола и притѣсненій богатыхъ и сильныхъ прихожанъ? Оставалось одно средство—судъ, и къ нему-то взываетъ духовное сословіе екатерининскаго времени. Нельзя сказать, чтобы правительство ничего не предпринимало для огражденія духовныхъ лицъ отъ произвола и притѣсненій богатыхъ прихожанъ—помѣщиковъ. Съ указаніями въ этомъ родѣ мы встрѣчаемся и въ XVIII в., не говоря

¹⁾ Тамъ же.

³⁾ Сбор. т. 43, стр. 424.

²⁾ Сбор. т. 43, стр. 432.

⁴⁾ Сбор. т. 43, стр. 428.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 424, 428—429 и 432.

уже объ Уложеніи Алексѣя Михайловича. Но подобныя судьбища у свѣтскихъ властей мало достигали цѣли,—послѣдніе рѣшали дѣло очень пристрастно и больше въ пользу представителей своего сословія ¹⁾. Пристрастіе судей было настолько велико, что духовенство считало даже совершенно бесполезнымъ обращаться за удовлетвореніемъ въ различныя присутственныя мѣста ²⁾. Приходскому священнику иногда „и невозможно было вступать въ судебныя дѣла по свѣтской командѣ“, „ибо могла учиниться во отправленіи церковныхъ и мірскихъ требъ крайняя остановка“ ³⁾; кромѣ того, легко можно было подвергнуться штрафу, если, напр., упущеніе послѣдуетъ, хотя бы и невольное, „въ высокаторжественные и вѣкторіальныя дни, такожь и государственныя панихиды“, вслѣдствіе чего священники „и оставались обиженными“ ⁴⁾. Если же иногда „обиженный“ священникъ и получалъ какое либо удовлетвореніе въ судѣ, то это не могло много сдерживать произволъ обидчика, по причинѣ ничтожности и легкости наказаній. Изъ пунктовъ великорусскаго духовенства видно, какія наказанія налагались на обидчиковъ. Это незначительные денежные штрафы, уплатить которые богатому прихожанину ничего не стоило ⁵⁾. Между тѣмъ, эта легкость наказанія, или вѣрнѣе полная безнаказанность только „подбодряли“ помѣщиковъ, побуждая ихъ къ дальнѣйшимъ безобразіямъ и буйствамъ ⁶⁾. Что въ такомъ положеніи могло предпринять великорусское духовенство? Чѣмъ оно просило комиссію оградить его отъ произвола сильныхъ и богатыхъ прихожанъ? Прежде всего, духовенство предложило *увеличить* до очень значительныхъ размѣровъ *денежные штрафы*, которымъ подвергались, по рѣшенію суда, обидчики духовныхъ лицъ. По уложенію Алексѣя Михайловича, размѣры взысканій были неодинаковы, различной величины, смотря по важности общественнаго положенія обидимаго. Въ общемъ они были невелики, и къ тому же нисколько не возвышали духовныхъ персонъ сравнительно съ другими членами общества. Преосвященный Ярославскій Аѳанасій подробно останавливается на денеж-

1) Сб. т. 43, стр. 428.

2) Сб. т. 43, стр. 432.

3) Тамъ же.

4) Тамъ же.

5) Сб. т. 43, стр. 429.

6) Тамъ же.

ныхъ штрафахъ, налагаемыхъ Уложеніемъ, и поясняетъ, что они не въ состояніи были обуздать сильныхъ мірянъ и возвысить духовное званіе ¹⁾. 87 ст. Уложенія полагалось, „городскихъ соборныхъ церквей протопопамъ, протодіаконамъ, попамъ и діаконамъ за безчестіе править противъ ихъ денежныхъ окладовъ“; 88—„приходскихъ церквей, къ которымъ руги нѣтъ, попамъ и дьяконамъ—противъ городскихъ соборныхъ поповъ и дьяконовъ—въ полъ“, и 89—„уѣзднымъ и безмѣстнымъ попамъ—по 5 рублевъ“ ²⁾. Первые двѣ статьи (87 и 88) ни въ какомъ случаѣ не могли сдерживать произвола прихожанъ-помѣщиковъ, потому что духовенство многихъ соборныхъ церквей никакого жалованья не получало, и естественно было въ недоумѣніи, гдѣ и какого имъ можно было искать удовлетворенія. Слѣдовательно, законъ не достигалъ своей цѣли, и былъ не болѣе, какъ мертвая буква ³⁾. За безчестіе уѣздныхъ и безмѣстныхъ священниковъ назначалось наказаніе очень ясное и опредѣленное,—въ размѣрѣ 5 рублей. Но оно было ужъ очень невелико и даже меньше, чѣмъ за безчестіе „посадскихъ тяглыхъ лучшихъ людей“, за оскорбленіе которыхъ по 94 ст. X гл. Уложенія полагалось—по 7 руб.; среднихъ—по 6 руб. меньшей статьи—5 руб. и ямскихъ охотниковъ 5 рублей ⁴⁾. Преосвященный Афанасій справедливо указываетъ, что примѣненіе этихъ денежныхъ взысканій за безчестіе уѣздныхъ и безмѣстныхъ священниковъ роняло престижъ послѣднихъ въ глазахъ „подлыхъ людей“; вліятельнымъ же прихожанамъ помѣщикамъ давало полную возможность безнаказанно оскорблять лицъ духовнаго званія, когда и какъ имъ вздумается, ибо уплатить денежный штрафъ въ размѣрѣ 5 руб. богатому человѣку ничего не стоило ⁵⁾. Обуздать помѣщика-прихожанина можно, по мнѣнію Преосвященнаго, только въ томъ случаѣ, если денежной штрафъ за обиды и увѣчья всѣхъ безъ различія духовныхъ особъ будетъ назначенъ такой же, какой взыскивается по Уложенію за оскорбленіе „другихъ луч-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 424—425.

²⁾ П. С. З. т. I, гл. X, стр. 25.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 424—425. Пункты Афанасія, п. 8.

⁴⁾ П. С. З. т. I, стр. 25.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 424.

шихъ людей“¹⁾, или „другой, кромѣ денежнаго взысканія, наиболѣе чувствительнѣйшій штрафъ, каковой по указу Ея Императорскаго Величества повелѣно будетъ“²⁾. На увеличеніи денежныхъ штрафовъ, какъ лучшаго средства сдержать произволъ прихожанъ-помѣщиковъ, настаивалъ и преосвященный Переяславскій Сильвестръ³⁾.

Преосвященный же Бѣлоградскій Порфирій съ своей стороны рекомендовалъ еще мѣру, уже чисто церковнаго, каноническаго характера, которою можно было бы, по его мнѣнію, предохранить духовенство отъ различныхъ обидъ и оскорбленій. Указавъ, что священнику судиться „по свѣтской командѣ“, по извѣстнымъ уже намъ причинамъ, и неудобно и бесполезно, Порфирій, сославшись на каноны вселенской церкви, предложилъ „въ прекращеніе такого озорничества, ежели кто священника, діакона и церковно-причетниковъ напрасно обезчеститъ или обругаетъ всенародно поносительными словами, такового отлучить отъ входа церковнаго, и, пока онъ ихъ не удовольствуется и предъ церковію, и предъ собраніемъ народа, о прощеніи у нихъ не испроситъ, до входа церковнаго не допускать, и оное изыскать словесно, а не судомъ“⁴⁾, т. е., говоря другими словами, предлагалъ подвергнуть церковному отлученію всѣхъ „озорниковъ“. Проектъ Преосвященнаго Бѣлоградскаго нельзя не признать анахронизмомъ своего времени. И въ самомъ дѣлѣ. Церковное отлученіе могло имѣть значеніе только въ томъ случаѣ, если бы епитиміи и публичныя покаянія были еще въ силѣ. Между тѣмъ Церковь, въ силу требованій жизни, давно уже ихъ оставила, и вернуться къ нимъ было положительно невозможно, особенно же въ вѣкъ

1) За безчестіе лучшихъ людей, напр., бояръ, окольничихъ, стольниковъ и др. налагалось тяжелое тѣлесное наказаніе—битіе кнутомъ и кромѣ того тюремное заключеніе на двѣ недѣли. П. С. З. т. I, гл. X, Уложеніе—ст. 91, 92 и 93.

2) Сб. т. 43, стр. 424—425.

3) Сб. т. 43, стр. 424—425.

4) Сб. т. 43, стр. 432—433. Порфирій ссылается на СХХІ гл. Номоканона „яко не достойтъ просту укорити священника или бити, или поновати, или клеветати, или обличати въ лице, аще убо и истинна суть. Аще же постигаетъ сіе творити, да проклянется мірскій, да отиѣщется изъ церкви: разлучень бо есть отъ святыхъ Троицы, и посланъ будетъ во іудино мѣсто, писано бо есть: князю людей твоихъ да не речеши зла; такожде и настоятеля безчестуяя“.

Екатерины, когда все церковное подвергалось самой беспощадной критикѣ и отрицанію со стороны образованнаго русскаго общества. Во всякомъ случаѣ предложеніе Преосвященнаго Порфірія обречено было на полную безуспѣшность въ законодательной комиссіи.

Наряду съ ясно выраженными желаніями относительно мѣръ огражденія духовенства отъ безчестій мы встрѣчаемся и съ предложеніями неопредѣленными и туманными. Въ этихъ послѣднихъ высказывалось заявленіе, чтобы чины духовнаго сословія, и не только одни они, но даже ихъ жены и дѣти, были гарантированы и „отъ оскорбленій“, и „отъ боя и увѣчий“ законами, „чтобъ учинено было надлежащее законоположеніе“, но рѣшительно нѣтъ никакого указанія, въ чемъ должно состоять это „законоположеніе“, чѣмъ можно было сдержать сильныхъ и вліятельныхъ прихожанъ. Такая неопредѣленность находится въ синодскомъ наказѣ въ главѣ „о выгодахъ, принадлежащихъ священнослужителямъ“¹⁾.

Вопросъ о гарантіяхъ чести и личнаго достоинства лицъ духовнаго сословія, естественно, приводитъ къ другому, близко перваго касающагося,—къ вопросу о судѣ великорусскаго духовенства. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи существовали очень ясныя и опредѣленныя узаконенія, подробно разграничившія сферы вліянія и подсудности дѣлъ гражданскаго и церковнаго судовъ. Мы считаемъ излишнимъ говорить объ этомъ, тѣмъ болѣе, что и само духовенство не настаивало на какомъ-либо измѣненіи существовавшаго судопроизводства. Оно охотно подчинялось дѣйствующему законодательству, изъявляя полную готовность судиться у свѣтскихъ властей по всѣмъ „важнымъ и криминальнымъ (уголовнымъ) и казеннымъ дѣламъ“²⁾. Но съ своей стороны пыталось убѣдить депутатовъ комиссіи внести въ законы о судѣ духовенства такія статьи, которыя могли бы предупреждать злоупотребленія свѣтскихъ судей по отношенію къ духовнымъ лицамъ, попавшимъ на скамью подсудимыхъ. Въ судебной практикѣ нерѣдко бывали такіе случаи, что лицъ духовнаго сословія, обвиняемыхъ или даже только подозрѣвае-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 49, п. 4.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 48, 429 и 432.

мыхъ въ совершеніи какого-либо уголовнаго преступленія, „забирали“, безъ предварительнаго сношенія съ епархіальнымъ начальствомъ и „до изслѣдованія о нихъ духовныхъ правительствъ“, подъ арестъ, въ тюрьму, и здѣсь не только „держали ихъ со злодѣями, но и къ истязаніямъ простирали по сыщиковымъ инструкціямъ“ ¹⁾). При этомъ, что особенно возмущало велико-русское духовенство, „истязуемые“ не были еще „лишены чиновъ своихъ“ ²⁾), такъ что тѣлесныя наказанія „претерпѣвалъ“ носитель божественной благодати, пастырь и учитель народа. Подобные поступки, по свидѣтельству преосвященнаго Сильвестра, приводили къ частымъ недоразумѣніямъ между духовными и свѣтскими властями, но послѣднія обыкновенно мало обращали вниманія на протестъ первыхъ и дѣлали свое дѣло ³⁾). Избѣжать взаимныхъ неудовольствій и въ то же время избавить подсудимыхъ изъ духовенства „отъ истязаній“, по мнѣнію преосвященнаго, можно только при одномъ условіи, чтобы предварительное разслѣдованіе представлено было „въ духовныя правительства“, гдѣ можно было ожидать большаго безпристрастія. Если слѣдствіе обнаруживало виновность члена клира въ какомъ-либо уголовномъ преступленіи, съ него снимали священный санъ и отдавали въ „свѣтскія команды“, гдѣ можно было поступать съ преступникомъ со всей строгостью законовъ ⁴⁾). Преосвященный Сильвестръ не настаивалъ на безусловномъ освобожденіи духовныхъ лицъ отъ тѣлесныхъ наказаній вообще, но только говорилъ о томъ, чтобы священнослужители не были подвергнуты „истязаніямъ“ въ то время, когда они не были еще „лишены чиновъ своихъ“ ⁵⁾). Такая же просьба есть и въ синодскомъ наказѣ ⁶⁾ и въ пунктахъ преосвященнаго Порфирія ⁷⁾). Любопытно поэтому, почему представители духовнаго сословія обошли молчаніемъ вопросъ о совершенномъ освобожденіи духовныхъ лицъ отъ тѣлесныхъ наказаній, хотя бы послѣднія и налагались за какое либо преступленіе. Это молчаніе тѣмъ болѣе странно,

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 429.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 429.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 429.

⁶⁾ Сб. т. 43, стр. 48.

⁷⁾ Сб. т. 43, стр. 432.

что въ царствованіе Екатерины II вопросъ о тѣлесныхъ наказаніяхъ духовенства неоднократно поднимался въ Св. Синодѣ, члены котораго старались, во что бы то ни стало, добиться отъ правительства уничтоженія „позорныхъ экзекуцій“. Такъ, въ 1766 г. Св. Синодомъ поданъ былъ Императрицѣ докладъ, въ которомъ высшій органъ церковнаго управленія, ходатайствуя о сокращеніи числа молебствій въ викторіальныя дни и т. д., вмѣстѣ съ тѣмъ просилъ и о смягченіи наказаній священноцерковнослужителей за опущеніе этихъ молебствій по какимъ-либо причинамъ. На докладѣ послѣдовала милостивая резолюція Императрицы Екатерины II ¹⁾, пользуясь чѣмъ Св. Синодъ въ слѣдующемъ 1767 г. издалъ указъ, запрещавшій наказывать тѣлесно священниковъ и іеромонаховъ ²⁾. Въ 1777 г. указомъ Св. Синода освобождены были отъ тѣлесныхъ наказаній и дьяконы ³⁾. Освобожденные *de jure* отъ позорныхъ наказаній, священнослужители *de facto* не мало еще страдали отъ нихъ, такъ что въ царствованіе Императора Павла I-го, Св. Синодъ снова принужденъ былъ ходатайствовать объ отменѣ тѣлесныхъ наказаній, чего и достигъ благополучно, хотя и не надолго ⁴⁾. Можетъ быть, при общей грубости нравовъ, духовенства не рассчитывало на успѣхъ своего предложенія, почему и обошло молчаніемъ вопросъ о тѣлесномъ наказаніи членовъ клира.

Съ такимъ же непонятнымъ фактомъ молчанія мы встрѣчаемся и при обсужденіи *имущественныхъ правъ* церкви и духовенства. Главнымъ источникомъ содержанія великорусскаго духовенства, высшаго и монастырскаго, служили, какъ извѣстно, церковныя вотчины, секуляризованныя правительствомъ Екатерины II въ 1764 г. Архіереи, конечно, ни въ какомъ случаѣ не могли забыть объ отнятыхъ у нихъ имѣніяхъ, тѣмъ болѣе, что со времени секуляризаціи послѣднихъ прошло такъ не много времени, впрочемъ вполне уже достаточнаго для того, чтобы дать почувствовать все значеніе и силу совершившагося факта. При той свободѣ, какая предоставлена была депутатамъ законодательной комиссіи въ изъясненіи нуждъ и недостат-

¹⁾ П. С. З. т. 17, № 12618.

²⁾ П. С. З. т. 19, № 13609.

³⁾ П. С. З. т. 18, № 12909.

⁴⁾ П. С. З. т. 24, № 17624.

ковъ своего положенія и состоянія, можно было ожидать, что вопросъ о секуляризованныхъ вотчинахъ такъ или иначе всплыветъ на поверхность и послужитъ предметомъ разсужденій членовъ комиссіи. Но этого не случилось. Даже въ наказахъ духовенства нѣтъ рѣшительно никакого намека на секулиризацію церковныхъ имѣній, а тѣмъ болѣе—реставрацію ихъ. Очевидно, великорусскимъ архіереямъ слишкомъ памятна была судьба защитника имущественныхъ правъ церкви—Арсенія Маціевича, и никто изъ нихъ, очевидно, не желалъ испытать одиночное тюремное заключеніе, въ которомъ томился злополучный протестантъ правительственныхъ стремленій Екатерины II. Боязнъ сковала уста великорусскихъ архіереевъ, подписавшихъ синодскій наказъ и составившихъ дополнительные къ нему пункты, и въ послѣднихъ нѣтъ ни слова не только объ имущественныхъ правахъ епископовъ, но даже и монастырей великорусскихъ. Какъ будто во всей Великороссіи не было ни епископовъ, ни монастырей! Какъ будто послѣдніе предназначены были правительствомъ къ совершенному упраздненію, такъ что имъ и не нужны были никакія имущественныя права!!

Благоразумно умалчивая объ имущественномъ правѣ епархіальныхъ архіереевъ и монастырей, указы великорусскаго духовенства довольно подробно останавливаются на имущественныхъ правахъ *приходскаго духовенства*, предлагая комиссіи провести нѣсколько законодательныхъ мѣръ въ защиту его матеріальныхъ интересовъ. Средства къ содержанію великорусскаго духовенства приходскаго въ XVIII в. были различны. Однимъ изъ главныхъ источниковъ доходовъ сельскаго духовенства служили земли—пахотная и сѣнокосная, которою надѣлены были приходскія церкви послѣ секуляризаціи церковныхъ имѣній. Правила, по которымъ церкви приходскія надѣлялись землей, изложены въ т. н. „Межевой инструкціи“, имѣющей силу даже до настоящаго времени ¹⁾. Нормою признаны были 30 десятинъ пахотной земли и 3—сѣнокосной, что, по мнѣнію правительства, было вполне достаточно для

¹⁾ П. С. З. т. XVII, № 12570.

обезпеченія сельскихъ причтовъ. Земли, которыя должны были отойти къ сельскимъ церквамъ, получались съ двухъ сторонъ, или изъ прежнихъ церковныхъ дачъ, отобранныхъ правительствомъ, или изъ вотчинъ помѣщиковъ, владѣльцы которыхъ (вотчинъ) принадлежали къ извѣстной церкви, какъ ея прихожане. Последнее обстоятельство и служило причиною многихъ недоразумѣній между сельскимъ причтомъ и помѣщиками. Не говоря уже о томъ, что помѣщики старались отводить причту самыя худшія и непригодныя для обработки земли ¹⁾, многіе безцеремонно захватывали потомъ церковныя земли, обращая ихъ въ свою собственность, и селили на нихъ своихъ крѣпостныхъ. Жалуются на подобныя злоупотребленія преосвященные Гавріиль ²⁾ и Порфирій ³⁾, особенно послѣдній, подробно описывая всѣ „безобразія“ крѣпостниковъ—помѣщиковъ. Бывали случаи, когда злоупотребляли не только своевольные помѣщики, но и „чиновники казеннаго вѣдомства“. Последніе мало того, что не вездѣ спѣшили надѣлать сельскія церкви землей, не смотря на ясно опредѣленное узаконеніе правительства Екатерины II ⁴⁾, но даже позволили себѣ „подъ церковь жалованныя и данныя отъ прихожанъ земли“ отбирать „въ казенное вѣдомство“, что приносило немалый ущербъ сельскимъ причтамъ, „ибо причетники безъ земли содержать себя съ женами и дѣтьми не могутъ“ ⁵⁾. Духовенство и проситъ законодательную комиссію выработать карательныя мѣры, могущія сдерживать произволъ своевольныхъ прихожанъ—помѣщиковъ, предварительно отобравъ отъ нихъ насильно отнятыя церковныя земли. Относительно средствъ защиты оба іерарха, по существу, согласны между собою, предлагая *установить штрафы* на любителей чужой собственности, съ тою только разницею, что у Гавріила не опредѣляется, въ чемъ должны состоять штрафы и какъ они должны быть велики ⁶⁾; преосвященный же Порфирій высказывается болѣе ясно и опредѣленно. По его мнѣнію, штрафы должны быть *не денежные*, легко и безъ ущерба уплачиваемые винов-

1) П. С. З. т. XVIII, № 12925.

2) Сб. т. 43, стр. 418.

3) Сб. т. 43, стр. 431.

4) Сб. т. 43, стр. 431.

5) Тамъ же.

6) Сб. т. стр. 43, 418, п. 11—12.

ными, а *натурою*, что болѣе „отяготительно“ для помѣщиковъ—грабителей. Дѣло въ томъ, что, захватывая церковныя земли, помѣщики обыкновенно селили на нихъ своихъ крѣпостныхъ, „построяя свои дворы“ и др. строенія, такъ что новопріобрѣтенный участокъ земли превращался въ „жилое селеніе“ со всѣми необходимыми для сельскаго хозяйства постройками и принадлежностями. Понятно, что „обзаведеніе хозяйствомъ“ стоило владѣльцу и трудовъ и значительныхъ денегъ. Преосвященный Порфирій и предлагаетъ коммисіи узаконить, чтобы захваченныя у церковей земли возвращаемы были причтамъ „съ состоящимъ на церковной землѣ всякимъ строеніемъ, что окажется вмѣсто владѣннаго, кромѣ живущихъ на оной землѣ поселенныхъ крестьянъ, которыхъ помѣщикамъ вывести однихъ, безъ строенія, въ самой скорости“ ¹⁾.

Признавая необходимымъ владѣніе землею, безъ которой „изъ доходовъ однихъ, по указу опредѣленныхъ, священникъ и причетникъ содержаться съ женами и дѣтьми не могутъ“ ²⁾, великорусское духовенство однако тяготилось землепашествомъ и др. сельскими работами, находя ихъ неудобными для себя. Занятіе земледѣліемъ не нравилось духовнымъ лицамъ по многимъ причинамъ. Прежде всего оно отвлекало священнослужителей отъ ихъ прямыхъ обязанностей, соединенныхъ съ званіемъ пастыря церкви. „Бѣлое священство въ уѣздахъ пропитаніе получаютъ по большей части отъ земель, почему необходимо и упражняются въ земледѣльствѣ: пахутъ пашню, сами ходятъ за сохою, сами косятъ сѣно, сами навозъ вывозятъ на пашни и прочія крестьянскія исправляютъ работы сами; будучи обремены таковыми попеченіями, не могутъ они не только въ чтеніи священнаго писанія и въ обученіи народа упражняться, но и большую часть года отвлекаются отъ должнаго Божіей службы, и часто самыхъ требъ, исправленія“ ³⁾. Понятно, что подобныя неблагопріятныя условія не могли не отражаться невыгодно на интеллектуально-моральномъ образѣ приходскаго священника. Здѣсь, по свидѣтельству преосвященнаго Аѳанасія, вполне оправдывалась русская:

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 431, п. 2.

²⁾ Сб. стр. 421, п. 1 сравн. 433, п. 9 и 49, п. 2.

³⁾ Тамъ же.

пословица: „съ кѣмъ поведешься, того и наберешься“, „ибо оное бѣлое священство по земледѣльству принуждены обращеніе имѣть и обращаться всегда почти между крестьянствомъ, съ которымъ по большей части *навыкаютъ грубости нравовъ*, такъ что не тѣшатся сами себя *вести въ добромъ порядкѣ и чистотѣ*“¹⁾. Самая внѣшность сельскаго священника много проигрывала, благодаря „постоянному обращенію его между крестьянствомъ“, „ибо въ земледѣльствѣ упражняющійся священникъ какъ ни въ чемъ отъ рядового крестьянина по наружности не разнствуетъ, такъ ни осанки по чину своему не имѣетъ“²⁾, отъ чего, между прочимъ, и „непочтеніе къ нему отъ свѣтскихъ“³⁾. Непосильныя земледѣльческія работы побуждали также сельскаго священника заискивать у своихъ прихожанъ, что, несомнѣнно, вело за собою далеко не желательныя послѣдствія. Сознавая свою силу, одни изъ прихожанъ „закосиѣваютъ въ безстрашіи, не имѣя совѣстей своихъ побудителя, другіе смѣлство берутъ раскольничать отъ принужденнаго бѣдностію священническаго молчанія“⁴⁾. Наконецъ, перспектива трудовой жизни, какою неизбѣжно становилась жизнь почти каждаго сельскаго священника, заставляла многихъ кандидатовъ священства, особенно „ученыхъ“—кончавшихъ духовныя семинаріи, „отклоняться“ отъ званія сельскаго пастыря и искать болѣе легкаго и лучше оплачиваемаго труда. Это и естественно, потому что образованные кандидаты священства „съ самаго малолѣтства до совершеннаго возраста продолжаютъ ученіе въ семинаріи, а къ земледѣльчеству ни искусства или способностей, ни силъ къ тому, по изнурительности чрезъ ученіе, не имѣютъ“⁵⁾, „да и привычки къ оному сдѣлать отнюдь не могутъ“⁶⁾. За неимѣніемъ „ученыхъ“ кандидатовъ священства приходилось ставить къ сельскимъ церквамъ т. н. „худограмотныхъ“ и „подозрительныхъ“, которые, конечно, не въ состояніи были сколько-нибудь порядочно проходить священническое служеніе. Указанныя причины побуждали великорусское духовенство изыскивать средства къ

1) Тамъ же.

2) Сб. т. 43, стр. 428, п. 21.

3) Сб. т. 43, стр. 421, п. 1.

4) Сб. т. 42, стр. 428, п. 21.

5) Сб. т. 43, стр. 421, 428 срав. 49.

6) Сб. т. 43, стр. 421, п. 1.

устраненію неблагопріятныхъ для пастырской дѣятельности условій жизни сельскаго священства. Преосвященные Гавріилъ и Порфірій пришли къ мысли о необходимости воздѣлыванія земли сельскаго духовенства прихожанами, что дало бы возможность послѣднему безпрепятственно исполнять свои прямыя, пастырскія обязанности. Различіе у нихъ только въ степени полноты и ясности самыхъ проектовъ. Преосвященный Гавріилъ, горячю ратуя за освобожденіе сельскаго духовенства отъ всѣхъ земледѣльческихъ работъ, предлагаетъ принципиальное рѣшеніе вопроса, не заботясь о частностяхъ. Онъ проситъ комиссію узаконить, „чтобъ во всѣхъ селахъ и городкахъ, гдѣ церкви имѣются и при нихъ пахотная земля есть, она пахана и съ сѣнокосомъ огороживана и съ нея все въ гумно убираемо было приходскими жителями, а священно—и церковно-служители упражнялись бы исправно только въ должностяхъ своихъ“ ¹⁾. Но какъ и на какихъ условіяхъ могло быть выполнено это предложеніе, у преосвященнаго Гавріила нѣтъ никакого разъясненія. Подробнѣе и яснѣе развиваетъ эту мысль преосвященный Порфірій. По его мнѣнію, необходимо обязать помѣщика или прихожанъ, если они „пожелаютъ въ деревняхъ своихъ строить вновь святыя церкви“, „опредѣлить священнику двухъ мужиковъ съ лошадьми, съ телѣгами и всею пашенною сбруею, и двѣ бабы для исправленія домовныхъ и полевыхъ всякихъ работъ у него, а безъ того святыхъ церквей и не позволять строить“ ²⁾. Мысль преосвященныхъ Гавріила и Порфірія была чужда двумъ другимъ великорусскимъ архіереямъ—Аѳанасію Ярославскому и Сильвестру Переяславскому. Не находя возможнымъ заставить прихожанъ, хотя бы и законодательнымъ путемъ, обрабатывать землю сельскихъ причтовъ, преосвященные предлагаютъ совершенно уничтожить этотъ источникъ содержанія приходскаго духовенства и замѣнить его „ругою“. По мнѣнію Аѳанасія, „опредѣлить на ругу“ должно всѣ приходскія церкви, „расположа оную съ числа приходскихъ дворовъ или душъ такъ, чтобы они т. е. (сельскій причтъ) неоскудное могли имѣть пропитаніе“ ³⁾. При этомъ „руга“ должна быть „довольною и неоскудною“ ⁴⁾.

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 418.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 433.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 421.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 427.

Кромѣ доходовъ отъ земледѣлія и руги, однимъ изъ главныхъ источниковъ содержанія приходскаго духовенства въ XVIII в. была плата за совершаемыя имъ требы. Вознагражденіе за требоисправленіе не было строго опредѣленнымъ,—каждый причтъ могъ по своему произволу устанавливать извѣстную своеобразную таксу, что вело къ большимъ злоупотребленіямъ, развивая въ то же время самое низкое попрошайничество во всѣхъ его неприглядныхъ видахъ и формахъ ¹⁾. Злоупотребленія платой за требы было слишкомъ обыкновеннымъ явленіемъ того времени, чтобы могло укрыться отъ начальства, въ лицѣ епархіальныхъ архіереевъ. Изыскивались средства къ искорененію этого печальнаго явленія русской церковно-общественной жизни. По мнѣнію преосвященнаго С.-Петербургскаго, уничтожить зло можно только при одномъ условіи,—это, „если положить съ cadaго двора по чинамъ и жалованью обывателей *извѣстную годовую плату*, дабы священники за исправляемыя ими потребности духовныя платежи, развѣ самовольнаго подаенія, недомогалися“ ²⁾. Предложеніе преосвященнаго Гавриила нельзя не признать разумнымъ и далеко опередившимъ его время. Замѣна платы за требоисправленіе опредѣленнымъ годовымъ жалованьемъ и въ наше время составляетъ предметъ вожделѣній приходскаго духовенства. Осуществленная на дѣлѣ, эта практическая мѣра могла бы, несомнѣнно, значительно повысить и самосознаніе приходскаго священника и поднять авторитетъ его въ глазахъ общества, что вѣроятно не замедлило бы отразиться благопріятно на его пастыркой дѣятельности. Отстаивая свои личныя и имущественныя права, великорусское духовенство просило также комиссію освободить его отъ тѣхъ многочисленныхъ „повинностей“, которыя ему приходилось нести. Повинности эти были разнообразны. Прежде и, кажется, болѣе всего духовенство недовольно было тѣмъ, что дома его нерѣдко служили „мѣстомъ постоевъ воинскихъ ко-

¹⁾ Правда, въ 1765 г. правительство въ первый разъ установило опредѣленную общую таксу для оплачиванія требъ. Но эта правительственная мѣра мало помогла искорененію злоупотребленій въ требоисправленіяхъ: духовенство по прежнему находило возможность брать больше, чѣмъ полагалось таксой.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 417, и. 5.

мандъ". Это тѣмъ болѣе не нравилось ему, что, по закону, жилища духовныхъ лицъ освобождены были отъ такого рода повинности. Мы имѣемъ въ виду сенатскій указъ отъ 19 октября 1724 г., которымъ „дворы протопоповъ, поповъ и діаконъ дѣйствительно при церквахъ служащихъ“ запрещалось занимать постоемъ ¹⁾. Любопытно при этомъ, чѣмъ мотивировалось изданіе сенатскаго указа. Правительство нашло необходимымъ предоставить духовенству указанную льготу только потому, что „постояльцы“ могли „мѣшать должному отправленію правила къ священнослуженію“ ²⁾. Свободное отъ постоевъ *de jure*, приходское духовенство фактически несло эту непріятную повинность, п. ч. полиція, обязанная распредѣлять войска по квартирамъ, не обращала вниманія на правительственное распоряженіе и по прежнему ставила солдатъ въ дома священнослужителей. Жалобы на злоупотребленія и незаконныя дѣйствія блюстителей общественнаго порядка столь многочисленны и краснорѣчивы, что не оставляютъ никакого сомнѣнія въ ихъ дѣйствительности ³⁾. И сама полиція откровенно заявляла комиссіи свое неудовольствіе по поводу извѣстнаго намъ сенатскаго указа, предлагая вовсе отмѣнить льготное для духовенства правительственное распоряженіе ⁴⁾. Впрочемъ, ею допускалось небольшое исключеніе для нѣкоторыхъ священнослужительскихъ домовъ: полиція великодушно рекомендовала комиссіи „отъ постоя уволить священниковъ и діаконъ, если оные не больше двухъ покоевъ имѣютъ въ домахъ своихъ, а ежели больше, то на излишніе покои ставить“ ⁵⁾. Духовенство, прося освободить священнослужительскіе дома отъ постоевъ, въ основаніе своего ходатайства приводило тѣ же самые мотивы, что и сенатскій указъ, т. е. то же „помѣшательство за постоемъ приготовленію себя къ священнослуженію“ ⁶⁾, съ добавленіемъ впрочемъ, что

¹⁾ П. С. З. т. VII № 4579. Этому указу предшествовалъ сенатскій же указъ отъ 25 сентября 1724 г., по которому освобождались отъ постоя дома священниковъ только въ одномъ Петербургѣ № 4571. ²⁾ Тамъ же.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 49, п. 1; стр. 417, п. 1 и 37; стр. 432, п. 5.

⁴⁾ Сб. стр. 321. Наказъ отъ полиціи, п. 160.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 321. Наказъ отъ полиціи, п. 160.

⁶⁾ Сб. т. 43, стр. 432, п. 5.

бываетъ еще разореніе священнослужителямъ отъ постоевъ¹⁾. Кромѣ постоевъ, приходское духовенство тяготилось и другими общественными повинностями. Городское—было недовольно тѣмъ, что его заставляли мостить и чистить улицы около его домовъ и исполнять нѣкоторыя полицейскія службы²⁾; сельское,—что его „принуждаютъ по проѣзжимъ дорогамъ противъ церквей и (даже) пустыхъ церковныхъ мѣстъ, а особливо противъ дворовъ ихъ, къ помощенію мостовъ и гатей“³⁾. Несеніе этихъ общественныхъ „повинностей“ было „раззорительно“ для духовенства „въ разсужденіи его недостатка и малаго жалованья“⁴⁾, особенно для сельскаго, тѣмъ болѣе, что во многихъ мѣстахъ замѣчался большой недостатокъ въ лѣсномъ строительномъ матеріалѣ, „гдѣ и дрова дорогою покупаются цѣною“⁵⁾. Не даромъ же смоленское духовенство, уже во время самыхъ засѣданій комиссіи, просило преосвященнаго Гавріила, чрезъ своего епархіальнаго архіерея, провести въ законодательномъ собраніи мѣру, сдерживающую ревность полиціи, которая и „писменными чрезъ консисторію и словесными приказами“ заставляла духовенство мостить около ихъ домовъ улицы и переулки, „что исполнить оно не въ состояніи по причинѣ скудости доходовъ, дороговизны припасовъ“ и т. д., „ослушники же забирались подъ караулъ“⁶⁾. Въ случаѣ отрицательнаго отвѣта со стороны комиссіи, духовенствомъ предложень былъ своего рода компромиссъ: оно просило позволить ему заимствовать извѣстныя денежныя субсидіи „изъ церковныхъ доходовъ“, „а гдѣ оныхъ нѣтъ“, выполнить общественныя обязанности „коштомъ всѣхъ принадлежащихъ къ церкви прихожанъ“⁷⁾.

Наконецъ, приходское духовенство указываетъ комиссіи еще на одну повинность, особенно тяжелую для него. Это—подати съ банъ духовныхъ лицъ, которыя (подати) „взимались безъ упущенія“. Можно думать, что великорусское духовен-

1) Тамъ же.

2) Тамъ же, стр. 49, п. 1; стр. 417, п. 1; стр. 424, п. 7.

3) Сб. т. 43, стр. 424, п. 7.

4) Сб. т. 43, стр. 49, п. 1.

5) Сб. т. 43, стр. 424, п. 7.

6) Рукопись № 415, л. 156.

7) Сб. т. 43, стр. 49, п. 1.

ство сильно тяготилось этой пошлюю. Иначе нельзя объяснить происхожденія известнаго уже намъ прошенія, поданнаго преосвященному Гавріилу съ своеобразною характерною надписью: „голосъ отъ всего бѣлаго священства“¹⁾. Прошеніе — безъ подписей, анонимное, и безъ обозначенія времени его подачи. Однако можно положительно утверждать, что оно выражаетъ дѣйствительныя нужды духовнаго сословія, п. ч. тѣ же самыя жалобы, которыя слышатся „въ голосѣ всего бѣлаго священства“, указываются и преосвященнымъ Афанасіемъ въ дополнительныхъ къ синодскому наказу пунктахъ²⁾, и смоленскимъ духовенствомъ въ прошеніи своему епархіальному архіерею — преосвященному Парфенію³⁾. „Бѣлое священство“ начинаетъ свой „голосъ“ пріятными воспоминаніями о старомъ добромъ времени, когда „по узаконеніямъ государственнымъ въ Россіи, какъ и въ прочихъ христіанскихъ государствахъ, бѣлое священство, яко посвященное наслѣдству Богу и никакихъ промысловъ не имѣющее, *отъ всякихъ податей было уволено*“, и съ прискорбіемъ указываетъ на указы Преобразователя Россіи отъ 1705⁴⁾ и 1724 г.г.⁵⁾, которыми (указами) „повелѣно со всѣхъ домовыхъ бань съ тѣхъ людей, кои имѣютъ пожитку на 50 руб., собирать въ кассу по 1 рублю, а кои имѣютъ меньше 50 руб., а они въ подушный окладъ не положены, съ тѣхъ по 15 коп. въ годъ“. Духовенство, жалующаясь на тяжесть означенной пошлы, болѣе возмущалось злоупотребленіями, которыя допускались полиціею при „взыманіи банной подати“. Какъ видно изъ „голоса всего бѣлаго священства“, „всѣ состоящія у священниковъ бани, хотя бы тѣ священники на 50 руб. пожитку имѣли или нѣтъ, положены въ рублевый, а протчихъ церковно-служителей въ — пятнадцати копѣчный окладъ, который и взымается безъ упущенія“⁶⁾. Кромѣ того, полиція злоупотребляла еще и тѣмъ, что „взимала съ вновь назначенныхъ священниковъ платежи за бани ихъ предшественниковъ (неуплаченные) съ такою строгостію, что священниковъ, не желавшихъ платить долги своихъ пред-

1) Рукопись, л. 154.

2) Сб. т. 43, стр. 424, п. 7.

3) Рукопись № 415, л. 155.

4) П. С. З. т. IV, №№ 2011 и 2058.

5) П. С. З. т. VI, № 4616.

6) Рукопись № 415, л. 154.

шественниковъ, брали подъ караулъ и держали тамъ до тѣхъ поръ, пока не доимки не были уплачены“ ¹⁾. Неудивительно поэтому, что духовенство просить совершенно освободить его отъ „банной подати“. Просьба тѣмъ болѣе естественна, что многіе изъ уѣздныхъ священниковъ едва себя содержать“, да и городское духовенство, даже соборное, по причинѣ скудости доходовъ и дороговизны продуктовъ, было тоже не совсѣмъ обеспеченнымъ и матеріально достаточнымъ ²⁾.

Изъ представленнаго очерка можно видѣть, чего просило и домогалось отъ Екатерининской законодательной коммисіи великорусское приходское духовенство, какъ извѣстная сословная группа. Нельзя не замѣтить, что всѣ усилія его направлены были къ тому, чтобы какъ нибудь и сколько нибудь „добиться“ отъ правительства улучшенія своей участи въ смыслѣ болѣе вѣрнаго и надежнаго матеріальнаго обезпеченія, при которомъ возможно было бы болѣе сносное, чѣмъ прежде, его положеніе среди другихъ сословій. Всѣ предложенія его мотивировались болѣе или менѣе идеально: духовенство домогалось извѣстныхъ правъ главнымъ образомъ въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы при улучшенномъ положеніи имѣть возможность въ дѣйствительности выполнять тѣ высокія и великія обязанности, которыя необходимо соединены съ званіемъ приходскаго пастыря. По крайней мѣрѣ, эта тенденція замѣтна въ дополнителныхъ къ синодскому наказу пунктахъ, и особенно у преосвященнаго Гавріила. Послѣдній готовъ былъ, кажется, освободить приходскихъ священниковъ рѣшительно отъ всѣхъ матеріальныхъ заботъ, лишь бы они исправно и ревностно занимались обученіемъ народа и путемъ школьнымъ, и проповѣдью церковной и вліяніемъ нравственной своей личности на пашихъ ³⁾. Нельзя также не видѣть, что основныя предложенія великорускаго приходскаго духовенства отличались и большою странностію. Рѣшительно протестуя противъ нѣкоторыхъ злоупотребленій административныхъ лицъ и помѣщиковъ—прихожанъ, наносившихъ ущербъ его личнымъ и матеріальнымъ интересамъ, духовенство въ другихъ своихъ заявленіяхъ воз-

¹⁾ Рукопись л. 155.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 417—420.

вышло голосъ вообще очень робко, предоставляя самой комисіи, по усмотрѣнію ея членовъ, выработать то или иное положеніе, благоприятное для духовнаго сословія ¹⁾). И по самому содержанію предложенія великорусскаго духовенства очень странны. Далѣе подтвержденія прежнихъ законовъ, такъ или иначе благоприятныхъ для него, представители духовнаго сословія *почти не шли*: во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ отстаивались личныя и имущественныя права, духовенство почти всегда приводило въ основаніе своихъ заявленій тѣ или иные указы, благоприятные для него, но не выполнявшіеся въ дѣйствительности. О новыхъ какихъ-либо сословныхъ правахъ и привилегіяхъ оно и думать не смѣло. Этому не благоприятствовали ни взгляды правительства, ни самый духъ либеральнаго Екатерининскаго времени. Свободный доступъ лицамъ всѣхъ сословій въ духовное званіе, защита личности духовныхъ персонъ отъ обидъ и оскорбленій вліятельныхъ и богатыхъ прихожанъ—помѣщиковъ при болѣе или менѣе „сносномъ“ матеріальномъ обеспеченіи,—вотъ, можно сказать, все, къ чему сводились *ria desideria* великорусскаго духовенства отъ законодательнаго собранія. Въ этомъ отношеніи оно составляло полную противоположность сословнымъ предложеніямъ малороссійскаго духовенства.

Викторъ Крыловъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Сб. т. 43 стр. 49—50.

Отецъ Серафимъ, іеромонахъ Саровской пустыни, пустынно-житель и затворникъ, его жизнь и подвиги.

„Русь святая, православная“,—говоримъ мы про свою родину. И не напрасно!

Православная Русь, свято хранившая и хранящая свою вѣру, воспитала многіе сонмы подвижниковъ вѣры и благочестія, истинныхъ послѣдователей ученія Христа, не мудрствовавшихъ лукаво, ради Христа претерпѣвавшихъ всѣ невзгоды и превратности міра и уносившихся душою въ небесную высь, откуда чаяли себѣ награды. „Ихъ же не бѣ достойнъ весь міръ, въ пустыняхъ скитающееся и въ горахъ и въ вертепахъ и въ пропастьхъ земныхъ“, говоритъ о такихъ подвижникахъ вѣры и благочестія св. апостолъ Павелъ (Евр. 11, 38). И теперь, несмотря на увеличивающуюся суету міра, не перестаютъ появляться у насъ эти дивныя столпы подвижничества, великіе люди духа.

Объ одномъ изъ такихъ дивныхъ подвижниковъ—о. Серафимѣ, іеромонахѣ Саровской пустыни, пустынножителѣ и затворникѣ и будетъ нашъ краткій и бзыскусственный рассказъ. О. Серафимъ почилъ въ 1-й половинѣ XIX столѣтія и какъ при жизни творилъ чудеса, такъ и по смерти не забываетъ грѣшнаго міра. Чудеса, творимыя имъ по кончинѣ, неисчислимы и обратили вниманіе высшей духовной власти Св. Синода, а Вѣнценосный Монархъ, Государь Императоръ, въ 1902 году далъ повелѣніе о скорѣйшемъ окончаніи пачатаго въ Св. Синодѣ дѣла о прославленіи благоговѣйнаго старца Серафима Саровской пустыни іеромонаха. Тѣло праведнаго старца было освидѣтельствовано и найденно нетлѣннымъ и Св. Синодъ 29 января 1903 г. въ своемъ „дѣяніи“ обнародовалъ

слѣдующее свое рѣшеніе: 1) „благочестиваго старца Серафима, почивающаго въ Саровской пустыни, признать въ ликѣ святыхъ, благодатію Божіею прославленныхъ, а всечестные останки его—святими мощами и положить оныя въ особоуготовленную усердіемъ Его Императорскаго Величества гробницу для поклоненія и чествованія отъ притекающихъ къ нему съ молитвою; 2) службу преподобному отцу Серафиму составить особую, а до времени составленія таковой, послѣ дня прославленія памяти его, отправлять ему службу общую преподобнымъ, память же его праздновать какъ въ день преставленія его, 2 января, такъ и въ день открытія святыхъ его мощей, и 3) объявить о семъ во всенародное извѣстіе отъ Святѣйшаго Синода“.

Газета „Свѣтъ“, печатая въ № 33 за 1903 г. „дѣяніе Св. Синода 29 янв. 1903 года“, въ предисловіи къ нему говоритъ: „Желаніе православныхъ христіанъ, чтившихъ въ теченіе долгихъ лѣтъ чистую память саровскаго старца о. Серафима, исполнено“.

„Мощи старца осмотрѣны митрополитомъ Московскимъ, высокопреосвященнымъ Владиміромъ въ присутствіи другихъ духовныхъ лицъ. Чудеса, исходившія на вѣрующихъ, искавшихъ предстательства старца Серафима, проверены и удостоверены“.

„Старецъ признанъ въ ликѣ святыхъ Господнихъ, и 19 іюля сего года послѣдуетъ торжественное открытіе мощей преподобнаго отца Серафима, Саровскаго чудотворца“.

Что скажутъ теперь невѣрующіе и отступники отъ православной вѣры, идущіе вслѣдъ неприванныхъ учителей, вкривъ и вкось толкующихъ ученіе Христово; чѣмъ объясняютъ они прославленіе и нетлѣніе мощей преп. Серафима; что скажутъ новое, въ оправданіе своего невѣрія?

По великой Божіей милости является у насъ еще новый молитвенникъ и предстатель за насъ у престола Божія. „Православный народъ въ глубинѣ своего сердца, говорится въ „дѣяніи Св. Синода“, чтитъ блаженнаго старца истиннымъ угодникомъ Божіимъ и вѣруетъ, что и по отшествіи своемъ изъ сего міра, онъ не оставляетъ своимъ предстательствомъ предъ Господомъ всѣхъ притекающихъ къ нему“. Его имя,

какъ при жизни, такъ и по смерти наполнило всѣ концы святой Руси и на вѣки запечатлѣлось въ устахъ и сердцахъ благочестиваго православнаго русскаго народа.

ГЛАВА I.

Саровская пустынь и ея подвижники.

Много монастырей поставлено отъ князей, отъ бояръ и отъ богатства великаго, но не таковы они какъ поставленные слезами, пощениемъ, молитвою и бдѣниемъ. (Слова преп. Нестора Лѣтописца въ житіи пр. Антонія Печерскаго).

Среди вѣкового тѣнистаго лѣса, верхушками своихъ деревьевъ возносящагося въ небесную высь, стоитъ тихая иноческая обитель. Стоитъ она вдалекѣ отъ мірской суеты въ пустынномъ безмолвіи густого лѣса. Обитель эта—общежительная Саровская пустынь. Находится она въ Тамбовской епархіи въ Темниковскомъ уѣздѣ, на границахъ Тамбовской и Владимірской губерній, на разстояніи отъ г. Москвы въ 400, а отъ Нижняго Новгорода въ 170 верстахъ.

Расположилась обитель на горѣ между двумя рѣками Саровкою и Сатисомъ. Мѣстность эта въ отдаленныя времена была населена мордвою—народомъ финскаго племени. И доселѣ сохранились тамъ курганы—мордовскія могилы, а также и слѣды ихъ сооруженій, въ видѣ напр. ямъ и другихъ углубленій въ почвѣ. Мордва до татарскаго нашествія платила дань Рязанскимъ и Владимірскимъ великимъ князьямъ.

Въ 1298 году татары подъ предводительствомъ князя Бехмета покорили мордву и надо полагать тогда же, на горѣ, гдѣ теперь находится обитель, между рѣками Саровомъ и Сатисомъ, они основали свой городъ Сараклычъ. Сараклычъ назывался царственнѣйшимъ городомъ, занималъ довольно большое пространство и со всѣхъ четырехъ сторонъ былъ сильно укрѣпленъ. Вѣроятно здѣсь часто происходили битвы татаръ съ окрестнымъ населеніемъ, такъ какъ тамъ находимы были, въ землѣ, скелеты и предметы воинскаго вооруженія: копья, стрѣлы, сабли и пр.

Послѣ знаменитой Куликовской битвы татары, просидѣвшіе въ Сараклычѣ 90 лѣтъ, принуждены были уйти оттуда, тѣснимые окрестными жителями, которые не считали ихъ уже непобѣдимыми, съ того времени, какъ Мамай съ своими пол-

чищами позорно бѣжалъ съ Куликова поля. Ушли татары за рѣку Мокшу и разсѣялись по тамошнимъ селеніямъ.

Сараклычъ опустѣлъ. Мѣсто, гдѣ стоялъ онъ, заросло густымъ лѣсомъ, который заселили обыкновенные жители лѣсовъ—дикіе звѣри. Окрестные жители называли опустѣвшее мѣсто: „Старое Городище“. Три столѣтія оно было необитаемо.

Исторія Саровской пустыни вотъ что говоритъ о мѣстѣ, гдѣ стоялъ Сараклычъ: „Лѣсъ великій, и древа, дубы и сосны, и прочія поросли, и въ томъ лѣсу живуще многіе звѣріе—медвѣди, рыси, лоси, лисицы, куницы; а по рѣчкамъ Сатису и Сарову—бобры и выдры. И мѣсто то незнаемо бысть отъ чловѣкъ, кромѣ бортниковъ—мордвы“. Такова была та мѣстность до основанія Саровской пустыни.

Основаніе Саровской пустыни положено было въ самомъ началѣ XVIII столѣтія въ 1700 году, іеромонахомъ Исаакиемъ въ схимѣ Іоанномъ. Къ обители этой вполне приложимы вышеприведенныя слова лѣтописца Нестора. Она дѣйствительно поставлена слезами, постомъ, молитвою и бдѣніемъ и стяжала большую славу, чѣмъ монастыри, поставленные отъ богатства. Мѣсто, на которомъ она стоитъ, еще прежде возникновенія на немъ обители, было возлюблено Богомъ и о будущей славѣ его предвѣщали дивныя небесныя знаменія.

Первыми поселенцами того мѣста въ послѣдней половинѣ XVII вѣка были иноки Θεодосій, Герасимъ и Илларионъ, одинъ послѣ другого подвизавшіеся здѣсь. Имъ открыто было Богомъ посредствомъ чудныхъ видѣній о великой будущности мѣста ихъ подвиговъ. Каждый изъ нихъ недолго жилъ здѣсь, но уходя въ другія мѣста, по опредѣленію Промысла Божія, они прорекали о будущей славѣ оставляемаго мѣста.

Въ 1664 году пришелъ на старое Городище Пензенскій инокъ Θεодосій. Поставивъ келью на валу бывшаго города, онъ сталъ подвизаться здѣсь. Ему первому было открыто Господомъ объ имѣющей быть славѣ мѣста его подвиговъ. Часто по ночамъ онъ видѣлъ отверстое небо и оттуда сходилъ необычайный свѣтъ, озарявшій всю гору. Иногда на гору сходилъ съ неба огненный лучъ и слышался трезвонъ многихъ колоколовъ. Объ этихъ чудныхъ видѣніяхъ Θεодосій разска-

зывать жителямъ ближняго села Кременка, къ которымъ онъ часто ходилъ проповѣдывать Слово Божіе.

Стараніями доблестнаго подвижника Исаакія была построена первая деревянная церковь въ густой чащѣ дремучаго бора и 16 іюня того же 1706 года освящена во имя Пресвятой Богородицы Живоноснаго Ея Источника.

Промыслъ Божій помогаль въ устройствѣ первой церкви и во время постройки ея чудными явленіями указываль на будущую славу сооружающейся обители. 16 мая уже были готовы стѣны, 17-го поставленъ на кровлѣ церкви крестъ. И вотъ въ полдень 17 числа раздался съ колокольни необычайно громкій колокольный трезвонъ; между тѣмъ на колокольнѣ не было ни одного колокола. Утро 17 мая было пасмурное; передъ полуднемъ небо прояснилось и когда мастеровые, доконтивъ отдѣлку главы, стали работать внутри церкви, внезапно озарилъ постройку необычайный свѣтъ и послышался трезвонъ множества колоколовъ, продолжавшійся около часу времени.

Ко дню освященія церкви 16 іюня собралось нѣсколько тысячъ богомольцевъ. Любители благолѣпія храмовъ Божіихъ снабдили новоустроенную церковь, въ достаточномъ количествѣ, необходимою церковною утварью и колоколами. Благотворители принесли даже пищу для столь многочисленнаго народнаго собранія. Стараніемъ боголюбцевъ церковь украшена была благолѣпно и во вновь учержденную обитель стали приходить любители иноческой жизни. „И собравшася, говоритъ древняя рукописная исторія Саровской пустыни, тамо жити монахи, пользы ради души своея, постническаго житія въ прославленіе имени Божія чиновнымъ Церкви Господней установленнымъ пѣніемъ“.

„Вси бо восхотѣша тамо пребывати, говоритъ далѣе исторія объ уставѣ обители и благоискусно монашествовати: угодати же Всевышнему Богу потщашася различными образы: въ чистотѣ душѣ и тѣлесѣ своихъ пребываху, целомудренное избравша житіе, горящее духомъ, Господеви во еже имѣти непрестанную молитву, постъ нелицемѣрный, въ нищетѣ благодушіе, во всемъ благоразсудное воздержаніе и царицу добродѣтелей разсужденіе, тоже въ заповѣдяхъ Господнихъ, въ церковномъ благочестивомъ преданіи и ученіи истинамъ Церкви,

и въ послушаніи ея быти, безъ всякаго смышленія своего и возсылати благодареніе Господу Богу день и ночь; отлучающіися же святыя Церкви, единыя православныя и единого ея мудрованія и чиновнаго всѣхъ тайнъ установленія, развратники вся отвергати. И тако уставиша житіе общее и положиша себѣ въ уставъ, да во всю 1-ю седмицу Св. Вел. Поста исправляется непрестанно пѣніе во дни и нощи по чину обители неусыпающихъ, якоже писано въ житіяхъ св. отецъ: **Теодора Студита и Маркела изъ обители неусыпающихъ**⁴. Это и донинѣ свято соблюдается въ Саровской обители, причемъ съ 1-й нед. Вел. поста и до Великой субботы, женщинамъ возбраненъ входъ въ монастырь.

Высокопреосвященный Стефанъ Яворскій остался весьма доволенъ уставомъ обители и прислалъ ей благословенную грамоту и посланіе въ стихахъ весьма назидательное по духу и изложенію. Вотъ его содержаніе:

„Божією милостію смиренный Стефанъ митрополитъ Рязанскій и Муромскій, Саровской пустыни настоятелю и еже о Христѣ съ братією“.

Братіе, блюдитесь, черну нося ризу
Имѣйте смиреніе, око держа низу,
Убѣгайте гордыни, тщеславія злаго,
Еже погубляетъ всѣмъ небесно благо.
Зависть, славолюбіе и гнѣвъ отлагайте;
Постомъ и молитвою оныхъ прогоняйте;
Лицемерства, лѣности лишитися тщитесь;
Но смиренно постясь въ молитвахъ трудитесь;
Единое и общее всѣмъ вамъ да будетъ;
Не сумнитесь, понеже Богъ васъ не забудетъ.
Высшій братъ надъ низшимъ не высокоудрствуй,
Но всегда себѣ равна быти умствуй.
Сяче образъ показа и Христосъ Собою,
Аще, рекъ, кто въ васъ вѣщій, да будетъ слугою
Сего ради благость, миръ въ васъ да пребываетъ;
Кротость, воздержаніе въ васъ да водворяетъ.
Имѣйте же наипаче любовь между собою
Истину, а не лестию, съ совѣстью благою;
Ся бо васъ представитъ небесному трону,
И дасть некончаемой радости корону.

Во окончаніи же сего моего завѣщанія миръ и благословеніе вамъ оставляю“.

На новоустроенную Саровскую обитель обратила вниманіе

императрица Анна Иоанновна и указомъ отъ 25 октября 1730 года навсегда утвердила во владѣніи обителью земли, сѣнокосы, рыбныя ловли и др. угодья. По полученіи указа, въ обители положили, ежегодно, съ тѣхъ поръ, совершать 25 октября, всенощное бдѣніе и благодарственное молебствіе, что и нынѣ совершается.

Устроивъ обитель, 80-лѣтній стар. Іоаннъ принялъ схиму и сталъ готовиться къ близкому исходу. Но промыслъ Божій попустилъ старцу подвергнуться напасти. Одинъ изъ придворныхъ Анны Иоанновны поступилъ въ Саровскую обитель и принесъ съ собою копію манифеста императора Петра Великаго, по которому должна была наследовать дочь Петра Елисавета. Онъ проговорился о томъ нѣкоторымъ изъ братіи и въ числѣ ихъ сподвижнику Іоанна, старцу Ефрему. Узнавъ о манифестѣ, Іоаннъ вмѣстѣ съ Ефремомъ посовѣтовали послушнику не держать у себя этой бумаги. По своей преданности къ будущей императрицѣ послушникъ не хотѣлъ истребить документа и упросилъ скрыть его въ церкви подъ великою тайною. Однако тайна эта не укрылась отъ недоброжелателей Іоанна, которые не замедлили оклеветать его предъ императрицей.

Это было въ послѣдніе годы царствованія Анны Иоанновны, когда было сильно развито подозрѣніе въ государственной измѣнѣ. Въ Саровъ прибыли чиновники тайной канцеляріи,—судилища политическихъ преступниковъ того времени; помышлявшій о близкой кончинѣ іеросхимонахъ Іоаннъ былъ закованъ въ цѣпи вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Ефремомъ и неосторожнымъ послушникомъ. Послѣ недолгихъ сборовъ, узниковъ приготовились вести въ столицу. Узнавъ объ этомъ приемникъ Іоанна строитель Дорофей и вся братія Саровская, едва упросили чиновниковъ позволить имъ проститься съ первоначальникомъ. Іеросхимонаха Іоанна и ученика его Ефрема вывели за ворота обители и поставили саженьхъ въ 10 отъ ограды, при чемъ спереди и сзади стали солдаты. Братіи было велѣно выйти къ узникамъ, но не подходить къ нимъ близко и не говорить имъ ни слова. Плачъ братіи и браніе кандаловъ узниковъ нарушало мертвую тишину. Сотворивъ три земные поклона предъ св. вратами обители, Іоаннъ бла-

гословилъ осиротѣвшую братію и поклонился ей трижды въ землю; братія отвѣтила ему земнымъ поклономъ и рыданіемъ.

Вскорѣ по прибытіи въ Петербургъ, престарѣлый іеросхимонахъ Іоаннъ скончался 4 іюля 1737 г. и былъ погребенъ при церкви Преображенія Господня, что въ Котловской. Печальная участь постигла Ефрема. Его лишили священства и сослали въ Оренбургъ, гдѣ онъ 16 лѣтъ пробылъ пономаремъ при крѣпостной церкви. По Божіему Промыслу открылась невинность старца Ефрема и его съ честію возвратили въ 1754 г. въ Саровскую пустынь, возвративъ отнятый санъ священства, а въ 1758 г. его избрали въ настоятели пустыни. Онъ проводилъ строгую подвижническую жизнь, за что былъ любимъ и уважаемъ многими; святитель Тихонъ Задонскій былъ съ нимъ въ перепискѣ. И понынѣ въ Саровской пустыни хранится портретъ его съ слѣдующею на учителною надписью:

Не Сирія ты, но Русскій ты Ефремъ.
Саровской пустыни брѣня еси и племъ.

Воздвигнутая трудами первоначальника Іоанна, Саровская пустынь, по блаженномъ успеніи ея основателя, расцвѣла и приобрѣла широкую извѣстность. Не имѣя святынь, кромѣ чудотворнаго образа Богоматери Живоносного Ея Источника, Саровъ сталъ цѣлью богомолій. Строгое исполненіе монастырскаго устава, умиленія, долгія службы церковныя и толковое пѣніе по чину Аѳонской горы—умиляющее сердце и возносящее душу въ горняя,—все это издавна привлекало и привлекаетъ безчисленное число богомольцевъ и слава обители, упрочившаяся со дня основанія ея, не померкла и донынѣ.

„О сей пустыни по справедливости можно сказать словами ея описателя іеромонаха Авеля, что въ нынѣшнемъ вѣкѣ это примѣрная пустынь“ ¹⁾.

О томъ, что пустынь Саровская и прежде пользовалась широкою извѣстностію, находимъ указаніе въ одной старинной рукописи, хранившейся въ библіотекѣ графа М. Толстого. Вотъ что читаемъ тамъ о Саровѣ: „Въ помянутомъ (Томниковскомъ)

¹⁾ Авторъ книги: „Общежительная Саровская пустынь и достопамятныя явленія въ ней подвизавшіеся. Записки, собранныя Троицкой Сергіевой Лавры іеромонахомъ Авелемъ. Изданіе въ пользу Саровской пустыни съ приложеніемъ десяти портретовъ общаго вида Сар. пуст. и трехъ ея храмовъ. Москва 1853 года“.

уѣздѣ имѣется пустыня въ великихъ непроходимыхъ мѣстахъ, и именуемая Саровская, отдаленная весьма отъ селеній мирскихъ со всѣхъ сторонъ, имѣющая начальствующаго строителя.

Обитель оная въ недавнихъ весьма годахъ составила при р. Саровѣ именуемой, на мѣстѣ, гдѣ въ прежнія лѣта имѣлся нѣкоторый Косимовскаго царства городъ, назыв. Сатисъ (Сараклычъ), и потомъ много лѣтъ бывший въ упустѣнии. Пребывающіе въ той обители монахи и бѣльцы житіе имѣютъ воздержное и крѣпкое, пищу и одежду общую, и болѣе упражняются въ трудахъ, между ими самъ строитель первенство имѣетъ во всякомъ дѣлѣ. Чинъ монастырскій взятъ изъ Флорищевой пустыни, сущія въ Гороховскомъ уѣздѣ. Въ той Саровской пустыни вотчинъ никакихъ, кромѣ лѣсу на темной земли не имѣется, но довольствуются отъ подаенія Христолюбцевъ, которыя христокубцы премного туга снабдѣвають, не токмо свят. церкви потребными, но и братіи на пищу и одежду весьма не скудно“.

Обитель расположилась среди чудной природы. Ея окрестности дивны. Здѣсь природа щедро надѣлила своими дарами глухія дебри. Въ живописныхъ долинахъ, въ глубинѣ дремучаго лѣса, между деревьями и горами бьютъ самородные ключи, изъ которыхъ весело, журча по долинѣ, струятся ручейки. Очаровательно и отрадно журчатъ горные источники и своимъ пріятнымъ журчаніемъ оглашаютъ безмолвную тишину пустыни.

Живописные берега р. Саровки, покрытые березою, дубомъ и липою, очаровываютъ посѣтителя и манятъ его къ себѣ, а овраги, поросшіе соснами, своимъ дикимъ видомъ наводятъ задумчивость, безъ словъ говорятъ о суетѣ міра и красѣ пустынной жизни.

Такъ дивно прекрасна мѣстность, въ которой расположилась пустынь Саровская. Нѣтъ возможности описать внѣшнія красоты пустыни, надо ихъ видѣть. Ей всего болѣе прилично названіе „русской Оиваиды“. И не только съ внѣшней стороны она красива, но и съ внутренней украшена подвигами добродѣтельныхъ мужей подвижниковъ вѣры и добродѣтели, драгоценныхъ камней „русской Оиваиды“. Настоятели Саровской пустыни („строители“) были по истинѣ достойнѣйшими руководителями Христова стада, имъ ввѣреннаго.

Преемники первоначальника Іоанна просіяли подвигами какъ звѣзды, освѣщая житейскій сумракъ суеты и руководя врученныхъ ихъ попеченію людей къ солнцу правды—Христу Богу. И изъ управляемаго ими сонма иноковъ вышло много великихъ подвижниковъ вѣры, благочестія и добродѣтели, своими подвигами сравнившихся съ древлепрославленными подвижниками. Рядъ этихъ подвижниковъ завершаетъ іеромонахъ Серафимъ, описаніе подвиговъ котораго и будетъ теперь служить главнымъ предметомъ нашего очерка ¹⁾.

Г л а в а II.

Происхожденіе и первые годы жизни подвижника Серафима до поступленія въ Саровскую обитель.

Великій избранникъ Божій, подвижникъ Саровской пустыни, іеромонахъ Серафимъ, пустынножитель и затворникъ, родился въ г. Курскѣ въ 1759 году, въ ночь съ 19 на 20 число іюля мѣсяца, и во св. крещеніи нареченъ былъ Прохоромъ. Родители его Исидоръ и Агафія по фамиліи Мошнины принадлежали къ купеческому сословію, были богаты и благочестивы. Исидоръ занимался въ качествѣ подрядчика постройкою каменныхъ домовъ и храмовъ Божіихъ: онъ имѣлъ собственные кирпичные заводы близъ г. Курска. Онъ и супруга его были богобоязненны, милосерды къ нищимъ и творили много добрыхъ дѣлъ. Благотворя нуждающимся, Агафія особенно любила устраивать судьбу бѣдныхъ дѣвушекъ сиротъ, выдавая ихъ замужъ и готова имъ приданое, что требовало, разумѣется, не малыхъ заботъ.

У благочестивой четы Прохоръ не былъ единственнымъ сыномъ: у нихъ былъ еще старшій сынъ Алексѣй, потомство котораго существуетъ и теперь.

¹⁾ Вотъ имена ихъ, неизгладимые на скрижаляхъ исторіи русскаго мночества: преемникъ Іоанна и сподвижникъ его іеромонахъ Дорофей въ схимѣ Димитрій († 1747 г.), благочестивый союзникъ Іоанна, строитель Ефремъ († 1778 г.), благоговѣйный Пахомій, преемникъ Ефрема († 1794 г.), смиренный игумень Исаія († 1807 г.), правдивый игумень Нифонтъ († 1847 г.), ревностный игумень Исаія 2-й—вотъ достойные преемники дивнаго старца Іоанна. Изъ подвижниковъ благочестія просіяли равноангельными подвигами: дивный Назарій игумень великаго пустыннаго Валаама—древней сватыни далекаго суроваго Сѣвера, ревностные иноки: Питиримъ и Іоакимъ, смиренный іеросхимонахъ Дорофей, Иларіонъ, іеродіаконъ Александръ, великій схимонахъ Маркъ.

Когда Прохору исполнилось три года, скончался добродѣтельный отецъ его, радѣвшій до самой кончины своей о созиданіи храмовъ Божіихъ. Въ послѣдніе годы своей жизни Исидоръ взялся строить въ родномъ гор. Курскѣ великолѣпную церковь во имя преподобнаго Сергія Радонежскаго по плану знаменитаго архитектора Растрелли ¹⁾. Въ 1762 году окончена была нижняя церковь во имя преп. Сергія и въ тотъ же годъ Исидоръ скончался; умирая онъ завѣщалъ женѣ своей окончить постройку.

Благочестивая Агафія, по смерти мужа, всю себя посвятила воспитанію малютки Прохара, на которомъ еще въ раннемъ дѣтствѣ почилъ благодать Божія. Господь предназначилъ его съ дѣтства быть сосудомъ Своимъ избраннымъ.

Въ дѣтствѣ съ Прохоромъ случились два событія, ясно доказавшія, что Господь измлада возлюбилъ его и охранялъ на всѣхъ путяхъ его. Однажды, когда Прохору было семь лѣтъ, мать его Агафія, осматривая работы по сооруженію вышеупомянутой Сергіевской церкви, взяла его съ собой на верхъ строившейся тогда колокольни. Увлеченная осмотромъ работъ и отдавая приказанія рабочимъ, Агафія и не замѣтила, что Прохоръ отлучился отъ нея и нечаянно подошедши къ краю, оступился и упалъ съ высоты строящагося зданія на землю. Можно вообразить себѣ ужасъ матери, когда она увидѣла, что мальчика нѣтъ возлѣ нея! Она полагала, что мальчикъ, упавъ съ такой высоты, разбился и умеръ. Поспѣшно сошла она внизъ, но къ великому изумленію и радости увидѣла, что Прохоръ стоитъ на землѣ цѣлъ и невредимъ.

О, какъ горячо возблагодарила она Бога за его дивную милость, явленную на ея сынѣ и какъ истинно вѣрующая христіанка она не могла не видѣть въ этомъ событіи дѣйствія несповѣдимаго Промысла Божія!

Возрастая тѣломъ, Прохоръ укрѣплялся духовно подъ руководствомъ добродѣтельной воспитательницы матери и, по достиженіи 10 лѣтнаго возраста, поступилъ въ училище для обученія грамотѣ, гдѣ проявилъ необычайныя способности и прилежаніе въ ученіи. Но вотъ мальчика внезапно постигла тяжелая болѣзнь. Ученіе должно было прекратиться и родные

¹⁾ Церковь эта нынѣ соборъ.

не чаяли уже видѣть его здоровымъ. Въ это время вторично было явлено на немъ дѣйствіе Промысла Божія. Въ самую трудную пору болѣзни въ сонномъ видѣніи явилась ему Пречистая Матерь Божія и обѣщала исцѣлить его. Пробудившись, Прохоръ разсказалъ видѣніе матери.

Обѣщаніе свое Царица Небесная скоро исполнила. Въ одинъ изъ крестныхъ ходовъ несли по улицамъ гор. Курска чудотворную икону Знаменія Богоматери въ Коренную. Крестный ходъ проходилъ по той улицѣ, гдѣ былъ домъ Мошвиной. Внезапно пошелъ сильный дождь. Чтобы перейти на другую улицу, крестный ходъ для сокращенія пути и избѣжанія грязи направился черезъ дворъ Мошвиной. Агафія, пользуясь этимъ случаемъ, вынесла больного изъ дома, приложила его къ чудотворной иконѣ и поднесла подъ ея осяненіе. Послѣ этого выздоровленіе отрока пошло своимъ чередомъ, скоро онъ совсѣмъ выздоровѣлъ и вмѣстѣ съ матерью возблагодарилъ Небесную Исцѣлительницу, столь чудеснымъ образомъ пришедшую исцѣлить его. Такъ дивно исполнила обѣщаніе Свое Царица Небесная.

Послѣ этого ученіе мальчика пошло своимъ чередомъ. Выучившись грамотѣ, онъ принялся съ жаромъ читать душевнотворныя книги; по нимъ онъ учился благочестію, изъ нихъ почерпалъ уроки доброй христіанской жизни.

Старшій братъ Прохора Алексѣй занимался торговлею и имѣлъ большую лавку въ родномъ городѣ, въ которой торговалъ предметами необходимыми въ крестьянскомъ быту. Онъ хотѣлъ было и Прохора приучить къ торговлѣ, для чего взялъ его въ лавку въ помощь себѣ, но къ торговлѣ не лежала душа мальчика; онъ бросилъ это занятіе и углубился еще болѣе въ чтеніе духовно-нравственныхъ книгъ.

Въ Курскѣ въ то время жилъ какой то Христа ради юродивый, имя котораго забыто теперь. Сей подвижникъ Христовъ, уроженецъ гор. Курска, съ малыхъ лѣтъ посвящалъ себя на служеніе Богу, избравъ трудный подвигъ юродства. Онъ сдружился съ Прохоромъ и возбудилъ въ немъ любовь къ монашеству.

Благоговѣя предъ святостію иноческаго житія, Прохоръ вознамѣрился оставить міръ. Желая не себѣ только, но и дру-

гимъ спасенія, онъ старался склонить къ отреченію отъ міра и другихъ. Среди купеческаго сословія родного города онъ нашелъ сочувствующихъ своему благому намѣренію; пять молодыхъ людей безповоротно рѣшили отречься отъ суетнаго міра. Иванъ Ивановичъ Дружининъ, Иванъ Степановичъ Безходарный, Алексѣй Степановичъ Меленинъ и двое другихъ молодыхъ людей готовы были идти, по его указанію, въ монастырь.

И вотъ, когда Прохору исполнилось 17 лѣтъ, онъ рѣшился оставить мірскую суету. Желаніе работать Богу созрѣло въ Прохорѣ и онъ сталъ просить благословенія матери на иноческую жизнь.

Тяжело было матери разставаться съ любимымъ сыномъ, но избранный имъ путь былъ настолько высокъ, что препятствовать ему она не могла. Какъ вѣрующая богобоязненная христіанка, она и сама пламенѣла любовью къ Богу. Потому могла ли она воспрепятствовать благому намѣренію сына? Но мысль о томъ, что онъ не будетъ присутствовать при ея послѣднихъ минутахъ и погребеніи, огорчала ее.

„Ты бы меня прежде похоронилъ, а потомъ и шелъ бы въ монастырь“,—говорила она любимому сыну.

Но любовь къ Богу была не одолима въ Прохорѣ. Замѣчая это, благочестивая Агафія не стала далѣе прекословить осуществленію намѣренія своего сына.

Слава о подвижнической жизни иноковъ Саровской пустыни дошла до Прохора. Въ пустынь этой подвизалось много курскихъ уроженцевъ и тогдашній настоятель ея Пахомій происходилъ изъ купеческаго сословія гор. Курска. Въ эту то пустынь и намѣрился отправиться Прохоръ. Но прежде всего ему хотѣлось поклониться чтимымъ Кіевскимъ святынямъ, побывать въ Лаврѣ Кіевопечерской и отыскать какого-либо старца подвижника, чтобы у него испросить совѣта и благословенія на подлежащій подвигъ. Тогда только онъ рѣшался работать Богу.

Будучи внимателенъ къ себѣ, благодаря полученному правильному воспитанію на началахъ вѣры, Прохоръ поступалъ во всемъ осмотрительно и такой важный шагъ въ жизни своей, какъ поступленіе въ иночество, онъ не рѣшался сдѣлать

самостоятельно, безъ совѣта опытнаго мудраго мужа, испытаннаго жизнію инока.

Получивъ благословеніе матери, и выхлопотавъ увольненіе отъ купеческаго общества гор. Курска, Прохоръ со своими единомысленниками, вышеупомянутыми купцами, отправился въ Кіевъ. Четверо изъ нихъ удостоились въ послѣдствіи иноческаго чина и одинъ только Меленинъ, по непредвидѣннымъ обстоятельствамъ, остался въ мірѣ, такъ какъ по кончинѣ родителей его у него на попеченіи осталось пять младшихъ братьевъ и три сестры его.

Съ помощію Божіею благополучно прибылъ Прохоръ со своими спутниками въ Кіевъ,—древнюю колыбель вѣры Христовой. Первымъ долгомъ они поспѣшили поклониться Печерской святынѣ,—мощамъ преподобныхъ отецъ Печерскихъ. Отъ лаврскихъ монаховъ Прохоръ узналъ, что въ уединенной Китаевской пустынѣ, недалеко отъ Кіева, спасается прозорливый затворникъ схимонахъ Досифей, великій подвижникъ того времени.

Великою радостью исполнилась душа Прохора и онъ съ своими спутниками полетѣлъ къ старцу. Переступивъ порогъ его келліи, онъ упалъ къ его ногамъ и, цѣлуя ихъ, испрашивалъ у него благословенія на избранный имъ путь и совѣта на то, въ какой изъ монастырей поступить.

Блаженный Досифей, провидя благодать Божію, почившую на Прохорѣ, благословилъ его на избранный имъ подвигъ; благословляя его спутниковъ, преподавалъ имъ наставленія и утвердилъ ихъ въ благомъ намѣреніи послѣдовать Прохору. Отпуская Прохора, послѣ долгой бесѣды съ нимъ, старецъ Досифей напутствовалъ его такими словами:

„Гради чадо Божіе и пробуди въ Саровской обители; мѣсто сіе будетъ тебѣ во спасеніе; съ помощію Божіею, тамъ окончишь ты и свое земное странствованіе. Св. Духъ, сокровище всѣхъ благихъ, управитъ жизнь твою во святынѣ. Въ Саровѣ и настоятель Пахомій богоугодной жизни, послѣдователь преподобныхъ отецъ нашихъ Антонія и Θεодосія“.

Благоговѣйнымъ трепетомъ исполнилась душа Прохора. Простившись съ старцемъ и получивъ его благословеніе, онъ вышелъ съ спутниками изъ его келліи съ просвѣтленною душею и желаніе оставить мірскую суету овладѣло имъ еще сильнѣе.

Отговѣвшись и приложившись еще разъ къ мощамъ Кіево-Печерск. чудотв., Прохоръ оставилъ Кіевъ и возвратился въ Курскъ къ матери. Двое изъ его спутниковъ пошли тогда же въ указанную Досифеемъ Саровскую пустынь, а двое вернулись съ нимъ домой.

Въ домѣ матери Прохоръ пробылъ всего нѣсколько мѣсяцевъ, приготовляясь въ далекій путь въ Саровскую пустынь. Насталъ часъ разставанья съ матерью. Тяжелы были эти минуты, но благочестивая мать не прекословила благому желанію сына. Сперва по русскому обычаю посидѣли, затѣмъ Прохоръ всталъ помолился на иконы и поклонился въ ноги матери. Мать благословила его большимъ мѣднымъ крестомъ и отпустила его, напутствовавъ наилучшими пожеланіями.

Г л а в а III.

Поступленіе Серафима въ Саровскую обитель и жизнь его до постриженія въ иночество.

Съ посохомъ въ рукахъ и съ мѣднымъ крестомъ—благословеніемъ матери на шеѣ, Прохоръ отправился въ Саровскую пустынь. Съ нимъ отправились и двое изъ вышеупомянутыхъ купцовъ.

Наканунѣ праздника Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы 21 ноября 1778 года, прибылъ Прохоръ въ Саровскую пустынь. Стоя вечеромъ того дня у всенощной въ соборной церкви пустыни, онъ поразился благолѣпіемъ церковной службы. Умилительность и неторопливость службы, стройное пѣніе монаховъ, столповое по чину Аѳонской горы, наполнили душу Прохора святыми чувствами и будущій подвижникъ возблагодарилъ Бога, что онъ пришелъ въ это мѣсто.

Строитель пустынь іеромонахъ Пахомій, мужъ благоговѣйный и святой жизни, радушно принялъ Прохора и назначилъ его въ послушаніе строгому подвижнику старцу Іосифу.

Ревностно, съ любовію проходилъ Прохоръ послушаніе; сперва былъ келейникомъ у старца Іосифа, потомъ трудился въ хлебнѣ, просфорнѣ, столярнѣ и пономарилъ. Кромѣ того, онъ исполнялъ послушаніе будильщика, предъ началомъ заутрени, обходя келліи братіи легкимъ стукомъ въ дверь и молитвою

Иисусовою возвѣщалъ о времени идти въ церковь. Всякіе виды послушанія, возлагаемыя властями монастыря, Прохоръ проходилъ съ удивительнымъ терпѣніемъ, радостью и любовью. Всякое дѣло онъ дѣлалъ съ молитвою; трудился ли въ хлѣбѣ, просфорѣ, столярнѣ, исполнялъ ли обязанности будильщика и пономоря, всегда на устахъ его была молитва Иисусова: „Господи Іисусе Христе Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго“. Постояннымъ занятіемъ онъ старался охранить себя отъ скуки, этой опасной духовной болѣзни. „Болѣзнь сія врачуетъ, говорилъ онъ въ послѣдствіи, молитвою, воздержаніемъ отъ празднословія, посильнымъ рукодѣліемъ, чтеніемъ слова Божія и терпѣніемъ, потому что и раждается она отъ малодушія и праздности и празднословія“.

Въ Храмъ Божій онъ приходилъ по примѣру древнихъ подвижниковъ раньше всѣхъ, а уходилъ позже всѣхъ. Все свободное отъ послушаній время онъ проводилъ за чтеніемъ Библіи и другихъ душеспасительныхъ книгъ. Онъ читалъ Шестодневъ Св. Василія Великаго, Лѣствицу Св. Іоанна Лѣствичника, бесѣды Св. Макарія Великаго, Добротолюбіе и др. книги. Особенно любилъ онъ читать Четыи Миней св. Дмитрія Ростовскаго.

Кромѣ чтенія книгъ, въ часы досуга, Прохоръ занимался вырѣзкою изъ кипариснаго дерева небольшихъ крестиковъ для раздачи богомольцамъ въ благословеніе отъ обители. Въ столярномъ дѣлѣ онъ былъ искусенъ и въ росписаніи братіи монастыря одинъ изъ всѣхъ названъ „Прохоръ—столяръ“.

Въ дремучемъ лѣсу Саровскомъ жили любители безмолвія иноки пустынножители; изъ нихъ наиболѣе извѣстны были Назарій, бывшій игуменъ Валаамскій и Саровскій іеросхимонахъ Маркъ. Живя въ уединенныхъ келліяхъ, они въ тишинѣ безмолвнаго лѣса работали Богу. Примѣръ ихъ нашелъ въ Прохорѣ ревностнаго подражателя. Благоговѣя предъ высотою ихъ подвиговъ, онъ испросилъ благословеніе настоятеля поселиться въ лѣсу и съ разрѣшенія великаго Пахомія построилъ себѣ въ лѣсу небольшую келлію.

Уединеніе любилъ онъ всею душею. „Если, говорилъ онъ въ послѣдствіи, не всегда можно пребывать въ уединеніи и молчаніи, живя въ монастырѣ и занимаясь возложенными отъ

настоятеля послушаніями, то хотя нѣкоторое время, остающееся отъ послушанія, должно посвящать на уединеніе и молчаніе. И за это малое Господь Богъ не оставитъ ниспослать на тебя богатую свою милость".—Такъ высоко ставя уединеніе, Прохоръ совѣтовалъ всѣмъ проходить его.

Строитель Пахомій и казначей Іосифъ любили Прохора. Для нихъ онъ былъ какъ сынъ родной и Прохоръ привязался къ старцамъ истинною сыновнею любовію.

Объ этомъ онъ вспоминалъ, будучи уже въ преклонныхъ лѣтахъ: „Блаженной памяти, отцы наши: Пахомій и казначей Іосифъ, мужи святые, любили меня, какъ свои души, и ничего ими отъ меня не потаено и о томъ, что для своей души и для меня полезно, пеклися".—Желая возможно болѣе пребывать въ молитвѣ, Прохоръ исполнялъ правило св. Пахомія Великаго. Отъ долгаго бодрствованія у него развилась головная боль; но неутомимый подвижникъ не смущался тѣмъ и еще болѣе предавался подвигамъ и молитвѣ.

Въ 1780 году Прохоръ опасно заболѣлъ. Недугъ, такъ предполагали—водянка, мучилъ его три года, причемъ половину этого времени страдалецъ провелъ въ постели. Слегши въ постель, онъ не ропталъ, но всецѣло покорился волѣ Божіей, надѣясь на помощь Господа.

Около одра страдальца находился постоянно старецъ Іосифъ, а въ свободные часы посѣщалъ больного и строитель Пахомій. Здѣсь то и сказаласть ихъ великая любовь къ Прохору. Они ухаживали за нимъ, какъ за роднымъ сыномъ. У постели болящаго находился вмѣстѣ съ ними и третій, любившій его безгранично старецъ, подвижникъ Исаія, бывшій затѣмъ строителемъ пустыни по кончинѣ Пахомія.

Терпя благодушно болѣзнь, Прохоръ настолько всецѣло предалъ себя Богу, что отказался даже отъ помощи врача, когда предложили ему это,—видя трудный оборотъ болѣзни. „Я предалъ себя отче святой", сказалъ онъ строителю Пахомію, истинному Врачу душъ и тѣлесъ, Господу нашему Іисусу Христу и Пречистой Его Матери; если же любовь ваша разсудить, снабдите меня, убогаго, Господа ради, небеснымъ врачевствомъ" (т. е. причащеніемъ Св. Таинъ).

Старецъ Іосифъ съ радостью исполнилъ желаніе болящаго

и отслужилъ о здравіи его всенощное бдѣніе и литургію. Вся братія собралась помолиться о выздоровленіи больного. Прохоръ былъ приобщенъ Св. Тайнъ въ своей келліи на одрѣ.

По причащеніи Св. Тайнъ, Прохоръ уснулъ и, какъ разсказывалъ онъ впослѣдствіи одной инокинѣ Дивѣвскаго монастыря, въ сонномъ видѣніи ему предстала, какъ нѣкогда въ дѣтскомъ возрастѣ, Пречистая Богоматерь съ апостолами Петромъ и Іоанномъ Богословомъ. Возложивъ на голову болящаго Свои пречистыя руки, Владычица неба и земли обратясь лицомъ къ Богослову сказала: „Этотъ Нашего рода“. Въ ту же самую минуту вода, наполнявшая тѣло больного, вылилась чрезъ образовавшееся въ боку его отверстіе и онъ выздоровѣлъ. Въ память дивнаго исцѣленія осталась до самой смерти его впадина въ той части тѣла, откуда вылилась вода.

Послѣ болѣзни Прохоръ сталъ опять проходить возложенныя на него послушанія. По волѣ строителя онъ отправился сборщикомъ на постройку больничнаго храма въ честь преподобн. Савватія и Зосимы Соловецкихъ, строившагося на мѣстѣ той келліи, гдѣ онъ лежалъ больнымъ. Обходя города и села, онъ пришелъ въ свой родной городъ Курскъ. Благочестивой матери своей онъ не засталъ уже въ живыхъ. Братъ его Алексѣй принялъ его радушно и далъ нескучное пожертвованіе на обитель. Помолившись горячо на могилѣ матери, Прохоръ отбылъ изъ Курска въ обитель.

Въ благодарность за свое дивное исцѣленіе Прохоръ собственными руками сдѣлалъ кипарисный престолъ въ церковь преп. Савватія и Зосимы и съ того времени какъ храмъ былъ освященъ (17 августа 1786 года) и до самой кончины онъ причащался Св. Тайнъ въ этомъ храмѣ, въ память облагодѣяніи Царицы Небесной. Церковь преп. Савватія и Зосимы существуетъ и теперь. Она помѣщается въ больничномъ зданіи внизу, а вверху ея находится церковь въ честь Преображенія Господня.

Г. Н. Корсунъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1908 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

Гипотеза гѣнотеизма или натѣнотеизма ¹⁾.

Эта гипотеза принадлежит недавно умершему (въ 1900 г.), знаменитому англійскому филологу и представителю такъ называемаго сравнительнаго языкознанія, *Максу Мюллеру*. М. Мюллеръ не могъ удовлетвориться натуралистическою теоріею, которая предполагаетъ, что политеизмъ былъ первоначальною формою религіознаго сознанія человѣчества, и въ то же время не разрѣшаетъ вопроса, что побудило первобытныхъ людей боготворить явленія и силы внѣшняго міра. Теорія фетишизма ему казалась также слишкомъ легкомысленною и совершенно неправдоподобною. Но не могъ онъ согласиться и съ эволюціонистами, будто бы первоначальною формою религіи былъ анимизмъ, такъ какъ понятіе духа предполагаетъ такую способность обобщенія, которой нельзя допустить у первобытныхъ людей.

Въ первую половину своей научной дѣятельности *Макс Мюллеръ* защищалъ мнѣніе, что въ основѣ всѣхъ міровыхъ религій лежитъ первоначальный монотеизмъ. Этого мнѣнія онъ придерживается еще и въ своихъ лекціяхъ по введенію въ сравнительное изученіе религій. Здѣсь мы читаемъ у него слѣдующее. „Съ восточной стороны Африки глазамъ нашимъ представляется море, среди котораго, отъ Мадагаскара до Гавая, виднѣются безчисленные острова, подобно сваямъ разру-

¹⁾ При изложеніи этой гипотезы мы имѣемъ въ виду слѣдующія сочиненія М. Мюллера извѣстныя намъ на нѣмецкомъ языкѣ: 1) *Vorlesung über die Vedas*, 1871; 2) *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1874; 3) *Ursprung und Entwicklung der Religion*, 1891.

шеннаго недавно моста, который связывалъ собою океаны Индійскій и Тихій. И вездѣ, будетъ ли то у бронзовыхъ папусовъ, у желтыхъ малайцевъ, или у смуглыхъ полинезійскихъ племенъ, мы услышимъ даже на низшихъ ступеняхъ человѣческой лѣстницы, лишь только приложимъ ухо, какое-то неопредѣленное жужжаніе о божескихъ вещахъ; мы вездѣ схватимъ на горячихъ слѣдахъ странныя понятія и представленія о будущей жизни; мы вездѣ встрѣтимъ жрецовъ и жертвы, которыя даже подъ формами очень низкими и унижательными для людей, свидѣлствуютъ о *прежней глубокой вѣрѣ въ единого Бога*, выслушивающаго наши молитвы, лишь бы онѣ были искренни, и принимающаго жертвы лишь бы онѣ приносились какъ искупленіе нашихъ грѣховъ и какъ благодарственное почитаніе“.

Такую же „прежнюю глубокую вѣру въ единого Бога“ М. Мюллеръ находилъ сначала и у всѣхъ язычниковъ вообще. Но въ послѣднее время онъ значительно измѣнилъ свое первоначальное мнѣніе. Онъ отвергъ гипотезы первоначальнаго политеизма въ той грубой формѣ, въ какой они были защищаемы эволюціонистами и представителями натурализма; но за то отказался защищать и гипотезу первоначальной монотеистической религіи. Онъ рѣшился предложить нѣчто среднее, примиряющее оба указанныя воззрѣнія. Такое примирительное значеніе онъ признавалъ именно за своею *гипотезою тенотеизма*.

Изложеніе своего новаго воззрѣнія М. Мюллеръ, какъ и нужно было ожидать, начинаетъ, конечно, отреченіемъ отъ прежняго. „Ошибки, сдѣланныя нѣкоторыми учеными (читай: самими М. Мюллеромъ), говоритъ онъ, не останутся безъ пользы для тѣхъ, которые появились позже; ошибки эти, исправленные, служатъ ручательствомъ, что въ другой разъ онѣ не будутъ повторены. Таково, напр., убѣжденіе что языческія религіи произошли чрезъ искаженіе Ветхаго Завѣта,—убѣжденіе, поддерживаемое еще недавно людьми учеными, теперь оставлено совершенно, подобно тому, какъ пользовавшаяся нѣкогда кредитомъ теорія, по которой языки греческій и латинскій произошли отъ испорченнаго древне-еврейскаго

языка. Съ другой стороны система, допускающая первобытное сверхъестественное откровеніе, которое будто бы осѣнило предковъ человѣческаго рода, система, видѣвшая столько сѣмянъ, не попавшихъ на ниву, для которой онѣ были назначены, въ частичкахъ правды, бросающихся намъ въ глаза, когда они оставаются на языческихъ святищахъ и видятъ множество остатковъ разсѣянныхъ древнихъ сокровищъ, система эта не имѣетъ уже сторонниковъ; она потеряла всѣхъ защитниковъ, подобно системѣ, утверждавшей, что вначалѣ существовалъ прекрасный, совершенный языкъ, который впоследствии разложился на безчисленные языки міра“. Кромѣ того обстоятельства, что гипотезу первоначальной монотеистической религіи „всѣ оставили“, что теперь „она уже не имѣетъ болѣе защитниковъ“, М. Мюллеръ не указываетъ никакого основанія, почему онъ отказывается отъ своего первоначальнаго мнѣнія; онъ идетъ, такъ сказать, лишь за толпою; онъ дѣлаетъ то, что дѣлаютъ всѣ. Но такое „стадное“ поведеніе несвойственно серьезному ученому. Мы, впрочемъ, не намѣрены дѣлать выговора М. Мюллеру, а лишь сожалѣемъ, что онъ не показалъ намъ слабыхъ сторонъ гипотезы первоначальнаго монотеизма, ибо не думаемъ, чтобы онъ оставилъ эту гипотезу безъ всякаго основанія; сожалѣемъ о томъ, что мы не можемъ видѣть, отчего съ точки зрѣнія М. Мюллера гипотеза первоначальнаго монотеизма стоитъ ниже гипотезы генотеизма. Впрочемъ, впоследствии мы сами увидимъ, выигралъ ли что или проигралъ нашъ ученый англійскій филологъ отъ сдѣланной имъ мѣны.

М. Мюллеръ съ полнымъ основаніемъ усматриваетъ въ религіи двѣ стороны: внѣшнюю и внутреннюю. Легко замѣтить, говорить онъ, что слово религія означаетъ двѣ различныя вещи. Когда говоримъ о религіи еврейской, индусской, христіанской, мы разумѣемъ подъ этими словами цѣлое собраніе званій или наученій, унаслѣдованныхъ или путемъ традиціи, или посредствомъ книгъ, признаваемыхъ божественными и заключающихъ въ себѣ все, что составляетъ предметъ вѣрованія евреевъ, индусовъ или христіанъ. Принимая слово „религія“ въ такомъ значеніи, можно сказать, что человѣкъ перемѣняетъ религію, т. е., что принимаетъ собраніе христіан-

скихъ ученій вмѣсто браминскихъ, которыя признавалъ до сихъ поръ, совершенно такъ, какъ можетъ говорить по-англійски человѣкъ, который раньше говорилъ языкомъ индусовъ. Но слово „религія“ имѣетъ еще и другое значеніе. Подобно тому, какъ существуетъ въ человѣкѣ, если можно такъ выразиться, способность говорить, независимо отъ всѣхъ историческихъ формъ, какія принимали человѣческіе языки, такъ и точно обладаетъ онъ способностью вѣровать, независимо отъ всѣхъ историческихъ религій. Говоря, что религія отличаетъ человѣка отъ животныхъ, продолжаетъ М. Мюллеръ,—мы понимаемъ подъ этимъ не только христіанскую и еврейскую религію, мы не имѣемъ въ виду никакой особенной религіи, а только извѣстную способность ума, способность, которая независимо отъ разсудка, а даже вопреки ему, даетъ человѣку возможность изслѣдовать *безконечное* подъ различными названіями и подъ различною формою. Безъ этой способности всякая религія и грубѣйшее поклоненіе идоламъ и фетишамъ сдѣлались бы невозможными и если мы только захотимъ внимательно прислушаться, то услышимъ отъ всѣхъ религій какъ будто вздохъ, направляющійся въ міръ духа, въ *безконечность*, какъ будто вопль любви къ Богу. Будетъ ли этимологія, примѣненная древними къ греческому слову *ἄνθρωπος*, вѣрно или нѣтъ, это не важно (*ὁ ἄνθρωπος*—смотрящій вверхъ), однако вѣрно то, говоритъ М. Мюллеръ,—что изъ всѣхъ животныхъ одинъ только человѣкъ одаренъ способностью поднять свой взоръ къ небу и это его исключительная привиллегія—добиваться чего-то такого, чего не могутъ ему доставить ни чувства, ни разумъ.

Такъ какъ внутреннюю сторону религіи составляетъ врожденная человѣческому духу способность вѣровать вообще, независимо отъ всѣхъ историческихъ религій, или способность постигать безконечное подъ различными названіями и подъ различною формою, чѣмъ объясняется и фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, то понятно, что нельзя со-всѣмъ ставить и вопроса о происхожденіи этой стороны религіи, и защитники механическихъ теорій—политико-государственной, натуралистической и анимистической—только по-

тратили время, придумывая различные способы для того, чтобы объяснить существованіе у человѣка этой способности тѣмъ или другимъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ. Задача изслѣдователя должна состоять не въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе способности человѣка стремиться къ познанію безконечнаго, а въ томъ чтобы только точно указать, съ какою душевною силою соединяется эта способность или—что то же—въ чемъ слѣдуетъ полагать сущность религіи.

Въ чемъ же состоитъ сущность субъективной стороны религіи? Какъ назвать ту способность человѣка, благодаря которой онъ поднимаетъ свой взоръ вверхъ и старается подъ тою или другою формою постигнуть безконечное? Если существуетъ философская школа, которая изслѣдуетъ условія чувственнаго пониманія, если существуетъ другая, изслѣдующая такія же основанія пониманія умственнаго, то, очевидно,—говоритъ М. Мюллеръ, найдется еще мѣсто для изслѣдованій третьяго рода, изслѣдованій, предметомъ которыхъ будутъ условія, среди которыхъ существуетъ третья способность человѣка—способность понимать безконечное; она то, если можно такъ выразиться, существуетъ въ зародышѣ каждой религіи. Въ нѣмецкомъ языкѣ, по мнѣнію М. Мюллера, мы находимъ названіе для этой третьей способности въ словѣ *Vernunft*—разумъ, въ противоположность слову *Verstand*—разсудокъ и *Sinne*—чувство.

Иное дѣло внѣшнія формы, въ которыхъ выражается способность человѣка понимать безконечное; формы эти носятъ на себѣ случайный характеръ, однѣ замѣняются другими, то появляются, то исчезаютъ. Поэтому только и можетъ быть рѣчь о происхожденіи этихъ формъ, т. е., внѣшней стороны религіи или религій историческихъ.

Всѣ предшествовавшія попытки разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ оказались неудовлетворительными потому, что изслѣдователи старались разрѣшить этотъ вопросъ на такихъ основаніяхъ, которыя ему совершенно чужды или имѣли къ нему только внѣшнее отношеніе. М. Мюллеръ пришелъ къ тому убѣжденію, что религія и языкъ суть единственные факторы, которые первоначально образовали изъ людей народы прежде появленія царствующихъ династій, за-

коновъ и государственныхъ учреждений, и что эти двѣ силы неразрывно связаны между собою, вслѣдствіе чего они только и могутъ оказать помощь человѣку при изученіи той и другой. Религія и языкъ, говоритъ М. Мюллеръ, первоначально были тѣсно связаны между собою, потому что внѣшнее одѣяніе, въ которое облекается религія, черпаетъ свои матеріалы изъ богатства языка. Поэтому сравнительное языкознаніе можетъ содѣйствовать сравнительному изученію религій, а послѣднее и есть та именно почва, на которой только и возможно ожидать точнаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Въ настоящую минуту, утверждаетъ М. Мюллеръ, очевидность заставляетъ насъ установить три семейства религій: туранское, арійское и семитское, соотвѣтствующія тремъ семействамъ языковъ. Если возьмемъ, напр., языкъ китайскій, какъ первоначальный типъ туранскаго семейства, то совмѣстно съ этимъ языкомъ мы найдемъ въ Китаѣ древнюю религію, лишенную красокъ и повзій,—религію, которую можно было бы назвать *односложною*, религію, основывающуюся на почитаніи множества духовъ, изображающихъ небо, солнце, бури и молніи, горы и рѣки,—духовъ, стоящихъ толпами отдѣльно другъ отъ друга, безъ связи, безъ возвышеннаго элемента, который бы ссединялъ ихъ между собою. Даже болѣе,—мы встрѣтимся въ Китаѣ съ почитаніемъ духовъ предковъ и покойниковъ: по народному повѣрію, духи эти сохранили сознаніе о человѣческихъ дѣлахъ и имѣютъ власть вознаграждать или наказывать. Это двойственное почитаніе духовъ человѣческихъ и естественныхъ составляетъ въ Китаѣ сущность древней народной религіи; она дожила до настоящаго времени, по крайней мѣрѣ, въ низшихъ классахъ общества, хотя надъ нею господствуетъ на половину религіозная, на половину философская вѣра въ высшій порядокъ, въ абстрактныя силы, называемыя на языкѣ философовъ—*силою* и *матеріею*, на языкѣ нравственности—*добромъ* и *зломъ*, которыя въ словарѣ, свойственномъ религіи и мифологіи, выступаютъ подъ названіемъ *неба* и *земли*.

Слѣды древняго культа семитскихъ расъ, по мнѣнію М.

Мюллера, ясно выдѣляются въ большомъ количествѣ именъ прежнихъ божествъ, встрѣчающихся въ политическихъ религіяхъ вавилонянъ, финикіянъ, карфагенянъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ монотеистической вѣрѣ евреевъ, христіанъ и магометанъ. Почти невозможно охарактеризовать религіи народовъ, такъ сильно разнящихся между собою въ отношеніи языка, литературы и всей ихъ цивилизаціи; но если бы мнѣ пришлось непременно устанавливать дефиницію вѣрованія семитскихъ народовъ, говорить М. Мюллеръ, то я сказалъ бы, что оно скорѣе представляется почитаніемъ Бога въ исторіи, Бога, распоряжающагося судьбами индивидовъ, поколѣній и народовъ, нежели почитаніемъ Бога, управляющаго силами природы. Названія семитскихъ божествъ выражаютъ нравственные качества. Мы встрѣчаемъ здѣсь: *сильный, достойный почитанія, господинъ, царь*, и рѣдко когда идетъ рѣчь о ясно определенныхъ божескихъ лицахъ, легко узнаваемыхъ, по выдающимся чертамъ, по рельефнымъ контурамъ. Слѣдствіемъ этого было то, что огромное количество семитскихъ божествъ было смѣшано и что переходъ отъ этихъ политеистическихъ культовъ къ религіи монотеистической произошелъ безъ большихъ затрудненій.

Что касается древней вѣры арійскихъ народовъ, то ее можно назвать, по словамъ М. Мюллера, почитаніемъ Бога въ природѣ, Бога, являющагося намъ скорѣе сквозъ завѣсу и тайны физическаго міра, нежели Бога, скрытаго въ тайникахъ человѣческаго сердца. Боги арійскаго пантеона обладаютъ столь сильною, столь выразительною индивидуальностію, что у арійцевъ всякій переходъ къ монотеизму требовалъ бы насильственной борьбы и рѣдко когда удавался безъ разрушающихъ образы революцій или отчаяннаго сомнѣнія философскаго духа.

Но какъ ни различны эти три семейства религій между собою въ настоящее время, они несомнѣнно вытекаютъ изъ одного общаго источника, начало котораго лежитъ однако-же далеко за предѣлами исторіи. Проникнуть за эти предѣлы, по мнѣнію М. Мюллера, мы можемъ только при помощи сравнительнаго языкованія и сравнительнаго изученія религій. Этимъ-то именно путемъ и идетъ М. Мюллеръ далѣе,

стремаясь разрѣшить поставленный имъ вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Онъ начинаетъ теперь съ арійцевъ. Спрагиваясь съ древними архивами языка, мы открыли, говоритъ онъ, что наивысшее божество носило всегда то же самое названіе въ древней мѣологии индійской, итальянской, германской и сохраняло это названіе повсюду, поклонялись ли ему на вершинахъ Гималаевъ, взывали ли къ нему подъ тѣнью додонскихъ дубовъ, въ Капитоліи или въ лѣсахъ Германіи. Это названіе въ санскритскомъ языкѣ было *Dyaus*, у грековъ *Zeus*, въ Римѣ *Iovis*, у германцевъ *Tiu*. Такія названія не суть только выраженія—это историческіе факты, и факты болѣе достовѣрные, болѣе точные, чѣмъ многіе случаи изъ исторіи среднихъ вѣковъ. Да! эти слова не одни выраженія, они воскрешаютъ предъ нами во всемъ блескѣ величественный театръ дѣятельности предковъ арійской расы; благодаря этимъ названіямъ, мы имѣемъ возможность видѣть за десять вѣковъ до Гомера и Ведъ, почитающихъ существо невидимое и дающихъ ему самое благородное, самое возвышенное названіе, какое только они могли найти въ своемъ словарѣ, названіе *сѣтти и неба*. Не позволимъ же себѣ ошибаться и заблуждаться, говоритъ М. Мюллеръ, относительно того, будто тогда существовало естественное и идолопоклонническое почитаніе. Значеніе этихъ названій совершенно иное, хотя впоследствии они и могли быть сведены къ такому пониманію. *Dyaus* не означалъ голубое небо, это не было только олицетвореніе неба; значеніе его совершенно иное. Въ Ведахъ мы находимъ воззваніе къ *Diaus pitar*, *Zeū páter* у грековъ, Юпитеръ—у римлянъ; и это означаетъ на этихъ трехъ языкахъ то же, что означало до ихъ раздѣленія, это значитъ: „отецъ, находящійся на небѣ“. „Эти выраженія, по моему мнѣнію, говоритъ М. Мюллеръ, есть древнѣйшая поэма, древнѣйшая молитва человѣчества или, по крайней мѣрѣ, благороднѣйшей части человѣчества, къ которой принадлежимъ и мы. Я глубоко убѣжденъ, что эта молитва читалась, что это имя давалось неизвѣстному Богу раньше существованія санскритскаго и греческаго языковъ, а въ виду того, что молитва „Отецъ нашъ“ существуетъ въ

языкахъ Полинезій и Меланезіи, мое убѣжденіе усиливается: она безъ сомнѣнія была также первой молитвой на языкѣ народа, который воздвигнулъ въ послѣдствіи храмъ въ Іерусалимѣ. Слыша когда то имя Юпитера, Юпитера униженнаго Гомеромъ и Овидіемъ, низведеннаго въ положеніе разгнѣваннаго супруга или невѣрнаго любовника, мы вовсе не думали о священномъ кладѣ воспоминаній, заключенномъ въ этомъ названіи, мало достойномъ уваженія. Минула тысяча лѣтъ съ того дня, какъ арійскіе народы раздѣлились, чтобы направиться къ сѣверу и югу, къ востоку и западу, они повсюду образовали языкъ, основали государства и философіи, воздвигли храмы и, наконецъ, потеряли все это; всѣ они состарѣлись, сдѣлались, быть можетъ, лучшими и болѣе благоразумными, но всякій разъ, когда они ищутъ названія для выраженія того, что наиболѣе возвышенно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дороже всего для cadaго изъ насъ, лишь только они желаютъ выразить честь и любовь, безконечное и конечное, они дѣлаютъ то, что дѣлаютъ ихъ праотцы, которые, возводя свой взоръ къ вѣчному небу, чувствовали присутствіе существа, одновременно отдаленнаго и близкаго; они комбинируютъ тѣ же самыя слова и повторяютъ первобытную молитву арійцевъ воззваніе къ „Небу Отцу“, принявшее въ продолженіе вѣковъ форму: „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“.

Къ такому же заключенію М. Мюллеръ приходитъ и относительно первобытныхъ религій семитическихъ народовъ. Задача его здѣсь облегчается тѣмъ обстоятельствомъ, что языки семитовъ связаны между собою еще тѣснѣе, чѣмъ языки арійскіе. Семитскіе языки имѣютъ много словъ для обозначенія Божества, которыя существовали, конечно, еще и до того времени, когда языки эти уже отдѣлились отъ себя вѣтви: южную или арабскую, сѣверную или арамейскую, среднюю или еврейскую. Эти слова, говоритъ М. Мюллеръ, позволяютъ намъ проникнуть въ религіозныя понятія первобытной, неразъединенной еще семитской расы, они даютъ намъ возможность узнать, каковымъ было это почитаніе до того времени, когда Авраамъ поклонялся Іеговѣ, когда Ваалу поклонялись въ Финикіи, а Элу въ Вавилонѣ. Разсмотрѣвъ названія божества у всѣхъ

семитскихъ народовъ, имѣвшихъ понятіе о Богѣ, какъ о *могущественномъ, крѣпкомъ, сильномъ, уважаемомъ, великомъ, царь господинъ*, М. Мюллеръ приходитъ, наконецъ, къ тому заключенію, что былъ нѣкогда такой періодъ, въ которомъ предки семитской расы еще не были раздѣлены ни религіею, ни языкомъ. Этотъ періодъ простирается очень далеко, за первыя воспоминанія всѣхъ семитскихъ вѣтвей, подобно тому, какъ индусы, греки и римляне не сохранили ничего въ памяти изъ той эпохи, когда они говорили однимъ языкомъ и поклонялись небесному отцу, имени котораго нѣтъ ни въ санскритскомъ, ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ языкѣ. Еврейскій, сирійскій и арабскій языки относятся къ общему источнику точно такъ же, какъ языкъ санскритскій и латинскій; и если мы не усумнились въ томъ, говоритъ М. Мюллеръ, что индусы, греки, римляне и тевтоны обязаны своими божествами и культомъ какому-то общему первобытному святилищу, то мы не имѣемъ права отрицать, что также и семитская раса имѣла первобытную религію; мы не въ правѣ отрицать, что Богу *El, могущественному на небѣ*, поклонялись всѣ семитскіе народы раньше, чѣмъ были вавилоняне въ Вавилонѣ, финикияне въ Сидонѣ и Тирѣ, раньше, чѣмъ появились евреи въ Месопотаміи или Іерусалимѣ.

Туранскія религіи не представляютъ исключенія. Въ Китаѣ религіозная система въ своемъ основаніи имѣетъ различіе двухъ силъ: активной и пассивной, мужской и женской. Эти двѣ силы составляютъ основаніе всякаго бытія, всѣхъ вещей, потому что въ природѣ все двойственно; ихъ часто отождествляли съ небомъ и землею. Однако для насъ очевидно,—говоритъ М. Мюллеръ, что духъ неба искони занималъ положеніе болѣе высокое, нежели духъ земли; и только изъ историческихъ книгъ *Shu—King* мы почерпаемъ извѣстіе, что небо и земля были вмѣстѣ отцомъ и матерью всѣхъ вещей. Въ поэзіи же древнѣйшихъ временъ само небо является вмѣстѣ отцомъ и матерью. Этотъ духъ неба извѣстенъ у китайцевъ подъ именемъ *Tien* и вездѣ, гдѣ въ другихъ языкахъ названіе главнаго божества было Юпитеръ или Аллахъ, въ китайскомъ мы находимъ *Tien* или небо. Этотъ *Tien* значитъ—великій,

тотъ, который управляетъ вверху, и править всѣмъ тѣмъ, что дѣлается внизу. *Tien*, первоначальное названіе неба, прошло въ китайскомъ языкѣ всѣ тѣ фазы, какія прошло слово *Dyaus*, означающее небо, въ поэзіи, религіи, мифологіи и философіи Индіи и Греціи. Знаки, которыми изображается *Tien*, означаютъ: „великій“ и „одино“. Въ одной китайской книгѣ сказано: „Если существуетъ только одно небо, то не можетъ быть много боговъ“. Вообще *Tien* или небо у китайцевъ представляется высочайшимъ живымъ существомъ. „Славное небо; говоритъ Конфуцій, называется широкимъ; оно сопутствуетъ тебѣ, куда бы ты ни пошелъ; славное небо называется также блистающимъ и простирается надъ тобою, хотя бы ты убѣгалъ отъ него“. *Tien* называется также праотцемъ всѣхъ вещей, существомъ наивысшимъ. Кромѣ того онъ именуется великимъ мастеромъ, потому что онъ создаетъ существа и вещи, подобно горшечнику, выдѣлывающему изъ глины кухонную утварь. Китайцы говорятъ также о предопредѣленіи и волѣ неба, о *шаахъ* неба или провидѣніи и т. д.

Такъ представляетъ себѣ М. Мюллеръ первобытную религію человѣчества. Теперь спрашивается: откуда же явилась эта религія въ родѣ человѣческомъ? Дана ли она отвѣтъ челоуѣку или челоуѣкъ самъ создалъ ее?

На этотъ вопросъ М. Мюллеръ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Такое слово, какъ Богъ, въ своемъ дѣйствительномъ значеніи, и даже римское слово *Deus* или греческое *θεός*, заключающее въ себѣ силу извѣстнаго свойства, не существовало и не могло существовать въ первобытныхъ эпохахъ исторіи языка и мысли. *Чтобы понять религіи древности, слѣдуетъ выучиться понимать языкъ.* Первоначально языкъ доставлялъ слова для означенія впечатлѣній, полученныхъ при помощи чувствъ. Слѣдовательно, корень, означающій *жечь*, *сѣтитъ*, *гритъ*, могъ служить для означенія *солнца* или *неба*. У насъ рождается невольно вопросъ: по какому пути шелъ духъ челоуѣческій, прежде чѣмъ слово „небо“ потеряло свое первоначальное, чисто матеріальное значеніе и облеклось въ совершенно иное? Первоначально въ сердцѣ челоуѣка существовало, говоритъ М. Мюллеръ, какое то чувство несовершенства, слабости или зависимости,

какъ намъ пріятно было бы назвать его на нашемъ абстрактномъ языкѣ. Намъ также трудно объяснить это чувство; какъ трудно объяснить, почему новорожденное дитя чувствуетъ голодъ и жажду. Однако такъ было вначалѣ, между тѣмъ то же происходитъ и теперь. Человѣкъ не знаетъ, откуда приходитъ и куда идетъ. Онъ желаетъ найти проводника, друга, ищетъ опоры, которая бы его поддерживала, онъ жаждетъ небеснаго Отца. Кромѣ всѣхъ впечатлѣній, какія человѣкъ получалъ отъ внѣшняго міра, въ его сердцѣ существовало еще особенно сильное стремленіе, идущее изнутри, стремленіе къ чему-то прочному и вѣчному, удерживающему правленіе всѣмъ міромъ, и это именно позволяло человѣку чувствовать себя свободнымъ, какъ бы въ своемъ домѣ, въ этомъ чуждомъ ему мірѣ. Это нетвердое и колеблющееся стремленіе должно было облечься въ тѣло и точно опредѣлиться, оно непремѣнно нуждалось въ названіи, чтобы достичь опредѣленности. Но какъ же найти здѣсь такое необходимое названіе? Безъ сомнѣнія, существовалъ запасъ словъ, но каждое названіе, которое приходило на мысль, умъ человѣка отодвигалъ, какъ несоотвѣтствующее, какъ связывающее мысль, которая стремилась къ свѣту, къ свободѣ, требовала простора. Когда, наконецъ, выборъ названія или даже нѣсколькихъ названій былъ окончательно рѣшенъ, человѣкъ, безъ сомнѣнія, испытывалъ извѣстное удовольствіе, почувствовалъ себя обладателемъ тѣхъ названій, которыхъ онъ искалъ, хотя они и были недостаточны; эти названія, какъ и всѣ вообще другія названія, были обозначенія недостаточныя; это были свойства чрезвычайно частичныя, могущія выразить едва малую часть чего-то неточнаго и вѣстѣ съ тѣмъ великаго, что дремало въ душѣ человѣка. Когда названіе блестящаго неба было выбрано всѣми народами земли въ ту или другую минуту ихъ жизни,—то развѣ это названіе было полнымъ и равнозначущимъ обозначеніемъ понятія, которое желалъ выразить человѣкъ? Неужели душа удовлетворилась и дѣйствительно признала небо за Бога? спрашиваетъ М. Мюллеръ,—и отвѣчаетъ: нѣтъ, нѣтъ! Люди знали очень хорошо, что имъ слѣдовало разумѣть подъ материальнымъ и видимымъ небомъ. Первобытный человѣкъ, обо-

зрѣвши все, утомился розысками, на какіе онъ былъ тогда способенъ, и пришелъ къ тому, что сдѣлался владѣльцемъ слова „небо“; ово было всетаки лучше, чѣмъ ничего; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствовалъ, что ему не вполне удалось то, къ чему онъ стремился. Идея безконечнаго безпокоила человѣческій духъ, она зародилась въ немъ первой, и вмѣстѣ съ тѣмъ ничто не поражало такъ чувствъ, какъ гармонирующее съ этой идеей безконечное небо, блистательное и ненарушимое. Тѣмъ не менѣе, избирая это названіе, человѣкъ не только не зналъ, но даже не былъ въ состояніи знать, что это видимое небо, этотъ лазурный сводъ станетъ предметомъ его вѣры, будетъ его богомъ.

Актъ подыскиванія и нахожденія названія, говоритъ М. Мюллеръ,—не смотря на то, что оно было несовершеннымъ,—былъ актомъ духа мужественнаго, поэтическаго, пророческаго и патріархальнаго, который, какъ другой Іаковъ, умѣлъ бороться съ идеею Бога, *находящуюся въ немъ*, побѣдить Ею, побороть до такой степени, что нашелъ для Него названіе. Однако приходилось употреблять названіе неба въ присутствіи молодежи, стариковъ и дѣтей, разумъ которыхъ или еще не развился, или угасъ съ лѣтами; здѣсь нужно было подвергнуться недоразумѣніямъ. Поэтому мы видимъ здѣсь первый шагъ назадъ: небо означаетъ мѣстопребываніе существа, которое носило то же самое имя; второй шагъ есть забвеніе обо всемъ, что было извѣстно подъ этимъ названіемъ; начинается призваніе неба, господствующаго надъ нами едимаго свода, съ цѣлью исходатайствовать дождь, погоду, покровительство для нашихъ полей и жатвъ, просьба о хлѣбѣ нашемъ насущномъ. Такое разнообразіе пониманія, эти недоразумѣнія касательно названій, необходимы какъ въ древнихъ, такъ и въ новыхъ религіяхъ, я называлъ бы,—говоритъ М. Мюллеръ, *діалектическимъ ростомъ и паденіемъ* или *діалектическою жизнью религіи*. Небо могло быть названо не только блестящимъ, но также *темнымъ, широкимъ, времяцимъ, дождливымъ*. Вотъ на этомъ-то и основывается полионимія языка, а если это имѣетъ мѣсто въ религіи, мы называемъ ее тогда политеизмомъ. Аристотель говорилъ: „Богъ, хотя и одинъ, имѣетъ нѣсколько на-

званій, потому что означается сообразно различнымъ и разновременнымъ проявленіямъ, при помощи которыхъ его можно познать“. То же самое стремленіе духа, находящее свое первое удовлетвореніе въ употребленіи выраженія „блестящій“ для опредѣленія Божества, вскорѣ начало подыскивать новые эпитеты, которые не выражали уже блеска, а между тѣмъ были болѣе умѣстными для религіозной системы, понимающей божество, какъ силу мрачную, таинственную, всемогущую. Поэтому мы находимъ въ санскритскомъ языкѣ рядомъ съ *Dyaus* другое названіе неба, считавшагося сводомъ,—„*Varuna*“,—названіе, которое первоначально было только новымъ способомъ названія Бога, а вскорѣ приобрѣло себѣ независимое и отдѣльное существованіе. Но здѣсь еще не конецъ, замѣчаетъ М. Мюллеръ. Полное несовершенство всѣхъ избранныхъ названій, ихъ недостаточность въ представленіи полноты и характера безконечнаго божества сдѣлали то, что люди не переставали искать новыхъ названій, пока, наконецъ, всѣ части природы, гдѣ только чувствовалось дыханіе или сосѣдство Бога, не были приняты какъ названія для Вездѣсущаго. Если бытіе Бога познавали въ вѣтрахъ, то названіе вѣтра дѣлалось однимъ изъ именъ Бога; если присутствіе божества чувствовалось въ землетрясеніи или огнѣ, то немедленно названіе таковыхъ было переносимо на божество.

Такъ разсуждаетъ М. Мюллеръ о природѣ и происхожденіи религіи въ своихъ чтеніяхъ по введенію въ сравнительное изученіе религіи и въ своей „философіи міеологіи“. Но уже иначе онъ смотритъ на религію и иначе старается разрѣшить вопросъ о ея происхожденіи въ своихъ Чтеніяхъ о происхожденіи и развитіи религіи на основаніи изслѣдованія религіи индійскихъ. Здѣсь на мѣсто „идеи о Богѣ, находящейся въ самомъ духѣ человѣка“ онъ ставитъ уже только темное и безотчетное предчувствіе идеи безконечнаго, которое вмѣстѣ съ чувствомъ конечнаго вложено въ нашу духовную природу и потому уже возбуждается въ насъ въ какой либо степени вмѣстѣ съ первыми чувственными ощущеніями и впечатлѣніями, входя существенно во всякую нашу умственную дѣятельность, такъ что идея безконечнаго предполагается при вся-

комъ нашемъ наблюденіи и при всякомъ нашемъ познаніи. Когда мы изучаемъ какую либо область явленій, то наше сознаніе, по словамъ М. Мюллера, не ограничивается тѣмъ, что воспринимаетъ только одни конечные предметы, которые подлежали его наблюденію, но и нѣчто большее, что однако же не воспринимается имъ никогда во всей его полнотѣ; это нѣчто большее конечныхъ явленій или частичнаго наблюденія есть уже „нѣкоторая безконечность“, указывающая намъ каждый разъ на то, что мы изучили не всѣ явленія, что существуетъ область несравненно обширнѣе той, которую мы избрали предметомъ своего наблюденія. И это то привнесеніе чисто субъективнаго воззрѣнія въ наше наблюденіе объективныхъ явленій М. Мюллеръ и называетъ предчувствіемъ идеи безконечнаго среди явленій конечныхъ; а самое предчувствіе этой идеи заставляетъ насъ предполагать въ человѣкѣ и существованіе способности къ воспріятію безконечнаго, которая въ сущности есть способность религіозная,—корень религіознаго сознанія, выразившагося затѣмъ въ той или другой формѣ.

Итакъ, источникъ религіи М. Мюллеръ полагаетъ въ чувствѣ безконечнаго, соединенномъ въ сознаніи человѣка съ чувствомъ конечнаго, но это чувство явилось у человѣка не сразу; только постепенно вмѣстѣ съ общимъ ходомъ умственнаго развитія человѣка оно достигло до дѣйствительнаго сознанія и развилось до идеи безконечнаго. Такимъ образомъ и идея безконечнаго, даже въ видѣ безотчетнаго предчувствія, не прирождена человѣческому духу, а заимствована нашимъ сознаніемъ изъ опыта, путемъ общаго развитія человѣческихъ познаній. „Чувства, говоритъ М. Мюллеръ, сообщали дикарю первое впечатлѣніе безконечнаго и дали ему первую мысль о немъ; всякій предметъ, который для его чувствъ не имѣлъ видимыхъ предѣловъ, былъ для него, какъ и для всякаго субъекта, находящагося на первоначальной ступени умственнаго развитія, безиредѣльнымъ или безконечнымъ; такъ, напр., видъ безбрежнаго океана или безпредѣльнаго неба возбуждалъ въ дикарѣ нѣкоторую идею безконечнаго даже раньше, чѣмъ понятіе о конечномъ, и эта идея потомъ постоянно предносилась ему въ глубинѣ картины его однообразной жизни... Со-

ставившаяся такимъ образомъ на основаніи опыта идея безконечнаго не была, разумѣется, полною и совершенною; но вѣдь и религія началась, замѣчаетъ М. Мюллеръ, не съ полной идеи о безконечномъ, подобно тому, какъ астрономія началась не съ открытія закона тяготѣнія. Въ своей чистой формѣ понятіе безконечнаго скорѣе есть послѣдній, чѣмъ первый шагъ человѣка на пути его умственного развитія; насколько идея эта внушалась опытомъ, она была только зерномъ, а не расцвѣтомъ дѣйствительной идеи безконечнаго, какъ мы понимаемъ ее теперь; еще менѣе она могла тогда представлять собою идею Бога въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы признаемъ ее теперь; она была лишь необходимою составною частью, вошедшею въ послѣдующую формацию понятія о Богѣ, и безъ нея это понятіе никогда бы, конечно, не образовалось^а.

Измѣнивъ такимъ образомъ свой взглядъ на источникъ, изъ котораго произошло религіозное сознаніе человѣчества, М. Мюллеръ увидѣлъ себя вынужденнымъ измѣнить и свое представленіе о развитіи этого сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о самомъ процессѣ распространенія религіи въ родѣ человѣческомъ. Прежде онъ утверждалъ, что путь религіознаго сознанія шель сверху внизъ, что религіозное сознаніе распространялось *діалектическимъ* процессомъ, что на боготвореніе видимой природы, ея силъ и явленій, слѣдуетъ смотрѣть только какъ на *упадокъ* религіознаго сознанія; теперь онъ утверждаетъ противное; теперь онъ высказываетъ предположеніе, что религіозное сознаніе человѣчества шло путемъ обычной эволюціи, развивалось снизу вверхъ, началось боготвореніемъ явленій видимой природы и только путемъ постепеннаго развитія, на ряду съ умственнымъ развитіемъ вообще, возвысилось до почитанія Бога, какъ духа. При этомъ онъ весьма подробно и наглядно указываетъ намъ всѣ ступени того пути, какимъ будто бы шель человѣкъ въ развитіи своего религіознаго сознанія. Для этого всѣ предметы видимаго міра онъ раздѣляетъ на три группы: 1) предметы *осязаемые*, т. е., такіе, которые вполне доступны чувствамъ человѣка—осязанію, обонянію, слуху, зрѣнію и вкусу; эти предметы всегда могли быть доступны человѣку и всегда могли быть изучены имъ съ

точностію и всесторонностію; сюда принадлежать камни, чурбаны, деревья, раковины, кости, животныя и т. п. 2) предметы *полусоздаемые*, которые человекъ могъ *отчасти* видѣть, слышать, обонять, но не могъ ихъ осязать во всей ихъ полнотѣ или по ихъ отдаленности или по ихъ чрезвычайной величинѣ, а потому они казались ему относительно непостижимыми, неограниченными, вслѣдствіе чего и были способны производить на него впечатлѣніе *безконечною*; сюда принадлежать, напр., моря, рѣки, горы и т. п. 3) предметы *неосоздаемые*, которые даютъ знаніе человекѣ о своемъ существованіи только своими дѣйствіями, но недоступны для его *непосредственнаго* воспріятія, а тѣмъ болѣе—для его *осознанія*, и о существованіи которыхъ свидѣтельствуетъ только одно чувство зрѣнія; сюда относятся атмосфера, небо, звѣзды, вѣтеръ, бури, облака и т. д. Предметы первой группы не могли стать видными божествами для человека уже потому, что человекъ всегда имѣлъ возможность хорошо и непосредственно узнать ихъ ограниченныя свойства и дѣйствія; они не могли возбуждать въ человекѣ чувства безконечнаго, такъ какъ, по доступности своей, не могли оставаться непонятными, загадочными. По этой причинѣ М. Мюллеръ признаетъ гипотезу фетишизма самою неосновательною и самою легкомысленною изъ всѣхъ попытокъ разрѣшенія вопроса о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Иное дѣло предметы полусоздаемые; какъ недоступныя во всей своей полнотѣ наблюденію человека, они по самой природѣ своей возбуждали въ немъ мысль о бытіи безконечномъ и потому полагали первыя начала для развитія религіознаго сознанія; поэтому боготвореніе горъ, рѣкъ и морей нужно признать (будто бы) первою по времени ступенью и первою формою, въ которой выразилось религіозное чувство. Но собственнымъ предметомъ религіознаго сознанія, по ученію М. Мюллера, должны быть признаны вещи *неосоздаемыя*; онѣ первыя доставили человекѣ матеріалъ для составленія понятія о существахъ *свѣтлыхъ* (deva), *живущихъ* (asura), *безсмертныхъ* или не *старѣющихся* (amarta, agara), въ чемъ нельзя уже не видѣть признака существа *божественнаго* въ собственномъ смыслѣ. „Въ такихъ

словахъ, какъ *deva* или *deus*, говоритъ М. Мюллеръ, мы владѣемъ уже дѣйствительными слѣдами шаговъ, которыми наши предки отъ чувственного міра достигли до міра по ту сторону области нашихъ чувствъ. Путь этотъ былъ указанъ самою природою, или—если природа есть въ то же время только сокрытый *deva*—черезъ нѣчто большее и высшее, чѣмъ природа. Этотъ древній путь велъ древнихъ аріицевъ, какъ также еще и насъ, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ природы—къ Богу природы“.

Такъ М. Мюллеръ разрѣшаетъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ человѣческомъ родѣ. Теперь спрашивается: въ какой же формѣ выразилось первоначально религіозное сознаніе человѣчества,—въ формѣ политеизма или монотеизма? На этотъ вопросъ М. Мюллеръ отвѣчаетъ,—что первоначальная форма религіознаго сознанія не была ни единобожіемъ, ни многобожіемъ, хотя заключала въ себѣ несомнѣнно начала того и другого, а потому и должна быть признана ступенью, предшествовавшею какъ монотеизму въ собственномъ смыслѣ, такъ и вполне развитому политеизму. Въ виду этого первоначальную форму религіознаго сознанія М. Мюллеръ называетъ только „генотеизмомъ“ (*ἑως* = одинъ, *θεός* = богъ). „Генотеизмъ, говоритъ онъ, тѣмъ отличается отъ политеизма, что, допуская существованіе многихъ боговъ, онъ представляетъ себѣ каждого изъ нихъ вполне независимымъ отъ другихъ, присутствующимъ въ видѣ единаго божества въ умѣ вѣрующаго, когда онъ молится ему. Этотъ характеръ,—продолжаетъ М. Мюллеръ,—ясно бросается намъ въ глаза въ произведеніяхъ ведійскихъ поэтовъ. Хотя здѣсь призываются различные боги, въ разныхъ гимнахъ, а иногда и въ одномъ и томъ же, однако здѣсь нѣтъ первенства между богами, и, сообразно съ различными обстоятельствами и побужденіями человѣческаго сердца, обращаются то къ Индрѣ, богу голубого неба, то къ Агни, богу огня, то къ Варуну, древнему богу небснаго свода, каждый изъ нихъ почитается какъ богъ наивысшій, и нигдѣ мы не замѣтимъ и тѣни соперничества или подчиненія другъ другу между этими богами“. Впрочемъ, такъ какъ всѣ *deva*, призываемые въ индійскихъ гимнахъ,

одинаково описываются какъ всесильныя и всемогущія существа и для чувства поэта въ тотъ моментъ, когда онъ поетъ хвалу одному изъ боговъ, всѣ другіе боги совершенно исчезаютъ, а въ одномъ изъ гимновъ высказывается даже прямое убѣжденіе въ равенствѣ боговъ: „между вами, боги, нѣтъ ни одного, который былъ бы юнѣ, всѣ вы равно велики“,—то на этомъ основаніи Максъ Мюллеръ для политеизма Ведъ, который онъ считаетъ первоначальною формою религіознаго сознанія, изобрѣлъ даже еще особый терминъ—„катенотеизмъ“—*„Katenotheismus“* (κατὰ—ἐνός—θεός), т. е. обожаніе или почитаніе многихъ боговъ по одному.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОММИССІЯ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

(Продолженіе *).

III.

Сословныя нужды и желанія малороссійскаго духовенства.

Малороссія ко времени Императрицы Екатерины II находилась еще въ исключительномъ, привилегированномъ положеніи, хотя стали уже замѣтны нѣкоторые признаки неблагопріятныхъ для нихъ правительственныхъ стремленій. Правда, гетманства уже не было, но *de jure* были въ силѣ прежніе законодательные акты, при дѣйствіи которыхъ совершилось присоединеніи Малороссіи къ русскому государству. Продолжали существовать и тѣ многочисленныя и разнообразныя привиллегіи, которыя даны были малороссійскому народу по принятіи его подъ скипетръ московскихъ государей. Во всей Великороссіи господствовало въ полной силѣ крѣпостное право, подтачивая основы государства и экономического его благополучія, здѣсь же его не было. Здѣсь всѣ были свободными, не исключая и простыхъ казаковъ—землепашцевъ. Каждый малороссъ имѣлъ полную возможность свободно избирать тотъ или иной образъ жизни и дѣятельности, какой ему нравился. И малороссійское духовенство не было лишено общихъ привиллегій его родной страны, пользуясь одинаковыми правами и привиллегіями, которыми надѣлена была шляхта. Понятно,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 9.

что у духовенства, какъ и у всей Малороссіи, было одно всеобщее желаніе—это сохраненіе во всей цѣлости всѣхъ прежнихъ, дарованныхъ ему московскими государями, правъ и привилегій и возстановленіе нарушенныхъ. Такимъ характеромъ, дѣйствительно, и отличаются „пункты“ малороссійскаго духовенства. Пункты присланы были отъ Кіевской епархіи—общіе отъ бѣлаго и монастырскаго духовенства, включая сюда и предложенія Кіевского митрополита, отъ монастырей и бѣлаго духовенства Черниговской епархіи, отъ монастырей и бѣлаго духовенства Переяславской епархіи, отъ Киевопечерской лавры и Кіево-Мижигорскаго монастыря.

Впрочемъ, не всѣ пункты малороссійскаго духовенства были приложены къ синодскому наказу, какъ его дополненіе. Св. Синодъ призналъ нужнымъ раздѣлить ихъ на три группы ¹⁾:—въ первую вошли пункты, копіи съ которыхъ должно препроводить синодальному депутату, „какъ прибавленіе даннаго Его Преосвященству наказу, и на разсмотрѣніе“; во вторую—пункты, которые должны быть представлены въ комиссію, „если о нихъ рѣчь зайдетъ въ дирекціонной или какой частной комиссіи“; и въ третью—пункты, которые опредѣлено „отставить“ ²⁾. Протоколъ Синода, составленный по этому случаю, не объясняетъ причинъ, которыми руководствовался Синодъ при распредѣленіи пунктовъ на группы. Въ немъ находимъ только изложеніе мотивовъ, побудившихъ высшій органъ церковнаго управленія нѣкоторые пункты вовсе не сообщать своему депутату. Приводимъ цѣликомъ эту часть протокола, какъ единственный документъ, объясняющій до нѣкоторой степени мотивы синодальныхъ опредѣленій. „Прочіе же пункты, яко то: о запрещеніи прихожанамъ принуждать священниковъ

¹⁾ Рукопись № 415, л. 54—57.

²⁾ Сб. т. 43, предисл. стр. IV и Рукопись, л. 54—57. По реестру. I) *Въ прибавленіи къ наказу: изъ Кіевск.:* п. 1—7, 8, 10—12, 29, 51, 52—56, 61, 72, 79; *изъ Переяслав.—монастыр.:* п. 1; *о бѣл. дух.:* 1—6; *изъ Черниг.—монастыр.:* 1, 5, 10, 19, 20, 23—24; и *бѣл. дух.:* 8—7, 11—13; *Кіев.-Печер. лавры.:* 2, 5, 12, 15—16; *Мезмор. мон.:* 2, 6, 8. II. *На разсмотрѣніе, если рѣчь зайдетъ о нихъ: Кіевск. еп.:* 7, 13, 15—16, 20—21, 23, 33, 35, 37, 45, 47, 50, 62, *Переясл. еп.:* отъ бѣлаг. дух.: п. 7; *Чернигов.:* отъ монастырей: 9, 11—12; *о бѣломъ духов.:* п. 1—2, 9; *изъ Кіево-Печерской лавры:* п. 3, 13. Остальные пункты постановлено было „отставить“.

къ безвременному отправленію литургіи, о пресѣченіи чинимыхъ въ вѣнчаніи браковъ безъ вѣнечныхъ памятей непорядковъ и другіе тому подобныя—отставить для того, что о отправленіи службъ въ настоящее время, о посвященіи ученыхъ въ священство, о незабираніи духовныхъ въ свѣтскія команды и о отвращеніи духовныхъ обидъ въ данномъ господину депутату уже написано. О возвращеніи же грузовъ и земель и о отвращеніи производимыхъ отъ свѣтскихъ командъ обидъ—дѣла судныя и слѣдуетъ обидимымъ просить указнымъ порядкомъ въ судныхъ мѣстахъ. А на подданныхъ архіерейскихъ и монастырскихъ сборы наложены не на однихъ ихъ, но равно такъ какъ и на прочихъ всероссійскихъ жителей, отъ чего и отрекаться имъ не слѣдуетъ. А чтобы малороссійскихъ писарей, не имѣющихъ никакихъ ранговъ, сравнивать съ великороссійскими, ранги имущими, на то никакого резона нѣтъ¹⁾. Относительно же нѣкоторыхъ другихъ пунктовъ, „отставленныхъ“ Синодомъ, было постановлено: „доложить о нихъ высшему органу церковнаго управленія особо“²⁾. Нельзя не видѣть т. о., что члены Св. Синода, большинство котораго состояло изъ великороссовъ, отнеслись къ малороссійскимъ пунктамъ не совсѣмъ безпристрастно, находя въ нихъ предположенія излишнія и чрезмѣрныя претензіи. Малороссійское духовенство мало смутилось подобнымъ отношеніемъ Св. Синода къ его предложеніямъ и продолжало „осыпать“ Преосвященнаго Гавріила многочисленными и разнообразными просьбами, которыя еще болѣе показались бы Синоду излишними претензіями. Мы имѣемъ въ виду неоднократныя ходатайства Кіево-Печерской лавры о дарованіи ей, напр., нѣкоторыхъ льготъ для собственной ея типографіи³⁾, „зъ также доношенія“ Черниговскаго духовенства, съ цѣлю, конечно, добиться отъ законодательнаго собранія какъ можно больше всякихъ правъ и привилегій⁴⁾ и проч.

Малороссійское духовенство начинаетъ свои предложенія краткимъ изложеніемъ исторіи Малороссіи съ указаніемъ тѣхъ государственныхъ актовъ, которые имѣли для него особенно

¹⁾ Сб. т. 43, стр. V—VI и Рукопись, л. 51—53.

³⁾ Рукопись № 415, л. 144—153.

²⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

важное значеніе. Къ нимъ относится: грамота польскаго короля Жигмонта Августа отъ 6 іюня 1569 г., которою малороссійскій народъ сравненъ былъ „во всѣхъ привиллегіяхъ, вольностяхъ и свободѣ королевства польскаго равно съ прочими всѣми обывателями короны польской во вѣчные роды“ ¹⁾. Подъ „польской короной“ малороссы находились до 1654 г., когда „крѣпкою рукою Зиновія Богдана Хмельницкаго“ Малороссія присоединена была къ Москвѣ „подъ державу“ Царя Алексѣя Михайловича, „также прежнія права и привиллегіи, отъ королей польскихъ и великихъ князей Литовскихъ духовнаго и мірскаго чина людямъ наданныя и въ ономъ и въ другихъ королевскихъ привиллегіяхъ и въ Литовскомъ Статутѣ описанныя,—къ ненарушиму ихъ содержанію Всемилоствѣйше подтвердившаго“ ²⁾. Да и сама Императрица Екатерина II именнымъ Высочайшимъ указомъ отъ 15 апрѣля 1763 г. „изволила обнадежить, что Ея Императорское Величество желаетъ благоприсоединенный къ Имперіи Ея Величества малороссійскій народъ сохранять при ихъ правахъ и вольностяхъ, съ которыми они подъ державу предковъ Ея Величества въ Божѣ почитающихъ перешли“ ³⁾. Первой и главной „привиллегіей“, которою пользовалось малороссійское духовенство и которую „впредь“ желало видѣть „подтвержденной“,—было *шляхетство или дворянство*, по которому „чины малороссійскаго духовенства“ съ ихъ женами и дѣтьми „считались въ равенствѣ съ свѣтскими чиновными шляхетскаго чина людьми“ ⁴⁾. Пользуясь самодворянскимъ достоинствомъ, духовенство усиленно просить „наградить“ имъ также и „дьячковъ, пономарей и даже ктиторовъ церковныхъ“, которыми священники приходскіе очень дорожили ⁵⁾. Духovenство подробно и обстоятельно мотивируетъ свое ходатайство. Желаніе сдѣлать ихъ полезными и прилежными служителями церкви,—вотъ что побудило духовенство просить о награжденіи шляхетствомъ церковно-служащихъ. Дѣло въ томъ, что весь этотъ штатъ служащихъ не

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 438.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 434.

³⁾ Тамъ же. Высочайшаго указа отъ 15 апрѣля 1763 г. въ II. С. 3.—нѣтъ.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 435, 572—573, 587.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 450—456.

былъ свободенъ отъ тѣхъ многочисленныхъ общественныхъ повинностей, которыя несло остальное казачество, не принадлежащее къ дворянству. Естественно, что при такихъ условіяхъ ни ктиторы, ни дьячки и пономари не могли исправно исполнять свои прямыя обязанности, будучи постоянно отвлекаемы сторонними дѣлами. Отъ этого и самый штатъ „висшихъ служащихъ уменьшился“, и „Церкви Божія значительно потеряли свое благолѣпіе“, о которомъ должны были заботиться ктиторы ¹⁾. Да и какъ Церквамъ Божиимъ не терять своего „великолѣпія“, когда ктиторы, постоянно отвлекаемые „общественными должностями“, не имѣли времени даже „порадѣть“ о тѣхъ источникахъ церковныхъ доходовъ, на которые спеціально украшались малороссійскіе храмы ²⁾. Только свободные чрезъ шляхетство отъ общественныхъ повинностей они могли бы быть полезными служителями Церкви ³⁾.

Настаивая на призваніи за собою шляхетства или дворянства, малороссійское духовенство не могло не домогаться и правъ и привиллегій дворянскихъ. Изъ личныхъ правъ—на первомъ мѣстѣ, какъ и слѣдовало ожидать, вопросъ о чести духовныхъ лицъ и огражденіи ихъ отъ разнаго рода безчестій и оскорбленій. По Литовскому Статуту, за оскорбленіе священнослужителей полагалось такое же наказаніе, какъ и за безчестіе „свѣтскимъ шляхетнымъ людямъ“, т. е. виновный платилъ штрафъ, какой полагалось платить шляхетчичу ⁴⁾. Это опредѣленіе Статута было подтверждено и нѣкоторыми изъ гетманскихъ „универсаловъ“, съ тою, впрочемъ, существенною разницей, что послѣдними „повелѣвалось“ всѣхъ „продерзателей, хотя бы они принадлежали къ высшему казачьему начальству, дерзнувшихъ безчестить духовныхъ лицъ и обиды имъ дѣлать“, „смертію казнить“ ⁵⁾. Но не смотря на столь строгое постановленіе, духовенство въ дѣйствительности не было гарантировано отъ всевозможныхъ безчестій и оскорб-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 450—456.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 434—435.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 546. Малорос. духовенство указываетъ на универсалы слѣдующихъ гетмановъ: Богдана Хмельницкаго 1649 г. февр. 24 и 1651 г. 1 мая; Юрія Хмельницкаго—1660 г. декаб. 19 и 1661 г. январ. 17; Іоанна Брюховецкаго—1661 г. іюля 24.

леній. Не говоря уже „о свѣтскихъ шляхетныхъ людяхъ“, позволявшихъ себѣ „не токмо словомъ безчестить и ругать“ духовныхъ лицъ, но и бои безчеловѣчные и всякія обиды приключать и монастырскія имѣнія насильно отнимать и завлаживать“ ¹⁾, даже простые казаки прихожане „священниковъ разнѣо обижаютъ, а иногда, собираясь громадами, а паче пьяные“ насильно „принуждаютъ къ исправленію требъ“, хотя бы совершеніе ихъ не было позволено церковнымъ уставомъ“ ²⁾. Особенно часто бывали насильственные случаи при таинствѣ брака. Здѣсь своевольное казачество не разбирало ни времени, ни родственныхъ ступеней брачующихся лицъ, безцеремонно заставляя священниковъ вѣнчать указанную имъ чету ³⁾.

Наблюдались и такія печальныя явленія: нѣкоторые изъ прихожанъ—владѣльцевъ самовольно отбирали у священниковъ ключи отъ церквей и даже вовсе не допускали ихъ къ храмамъ, „отрѣшая иногда и отъ самыхъ приходовъ“ ⁴⁾. Борются приходскому священнику съ своевольнымъ владѣльцемъ—прихожаниномъ было не подъ силу, п. ч. всякая попытка въ этомъ направленіи влекла за собою „разныя наглости и обиды“ духовнымъ лицамъ ⁵⁾. Правда, обиженный священникъ могъ подать „на обидчиковъ и продерзателей“ жалобу въ судъ, въ которомъ, по дѣйствовавшему въ Малороссіи судебному праву, должны были непременно засѣдать и депутаты отъ духовенства, чтобы наблюдать за правильностью и безпристрастіемъ разбираемаго дѣла ⁶⁾. Но и это право, въ дѣйствительности, мало помогало духовенству. Свѣтскіе судьи не обращали почти никакого вниманія на депутатовъ отъ духовенства и рѣшали дѣла слишкомъ пристрастно, часто не дожидаясь и самаго прихода въ судъ духовныхъ депутатовъ. Въ большинствѣ же случаевъ попросту старались не замѣ-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 546.

³⁾ Сб. т. 43. Тамъ же.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 572.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 449—450.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 450.

⁶⁾ Сб. т. 43, стр. 536—545. Здѣсь подробно указываются всѣ тѣ законодательные акты, которыми устанавливалось судопроизводство свѣтскихъ и духовныхъ, начиная съ Литов. Статута. Мы не находимъ нужнымъ перечислять ихъ; достаточно замѣтить, что послѣднимъ указомъ, по которому духовенство могло посылать депутатовъ въ свѣтскіе суды, былъ Синодскій указъ отъ 16 сентября 1759 г.

чать присутствія депутатовъ отъ духовенства и рѣшали дѣла безъ ихъ согласія ¹⁾. Иногда пренебреженіе свѣтскихъ судей духовенствомъ бывало столь велико, что согласія послѣдняго не спрашивали даже въ тѣхъ случаяхъ, когда въ судахъ выработывались какія-либо „генеральныя новыя о всѣхъ въ томъ числѣ и до всѣхъ духовныхъ и духовнаго вѣдомства всякаго званія людей касающіяся опредѣленія“, чрезъ что не могли не страдать интересы духовнаго сословія ²⁾. Отсюда, вполне понятна просьба духовенства къ комиссіи о восстановленіи во всей силѣ смѣшанныхъ судовъ, гдѣ бы духовные депутаты были дѣйствительными блюстителями интересовъ своего сословія ³⁾. Съ этой просьбой въ тѣсной связи находится другая, тоже касающаяся судопроизводства. По дѣйствовавшему въ Малороссіи праву, свѣтскіе судьи не могли вызывать въ судъ духовныхъ лицъ „по жалобамъ и оговорамъ въ партикулярномъ злодѣяніи“ ⁴⁾, безъ предварительнаго сношенія съ епархіальнымъ начальствомъ, а тѣмъ болѣе „забирать и подъ арестомъ содержать и допрашивать“ ⁵⁾. Это право малороссійскаго духовенства подтверждено было многими правительственными указами, начиная съ Петра I-го и кончая Екатериной II, не говоря уже о Литовскомъ статутѣ ⁶⁾. Однако на практикѣ дѣло обстоило иначе. Судьи, забывая о существовавшихъ законоположеніяхъ, самовольно и безъ всякаго предварительнаго сношенія съ епархіальнымъ начальствомъ, „священно-и-церковнослужителей либо и монашествующихъ, по некоему неудовольствію или по претензіи какой, забирали въ свѣтскіе суды“ и подвергали иногда истязаніямъ, отъ чего не могъ не падать престижъ духовной власти ⁷⁾.

Упадокъ же послѣдней въ глазахъ прихожанъ велъ къ самымъ нежелательнымъ послѣдствіямъ: своевольное простое казачество „гвалтовно находило на дома“ духовенства, особенно

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 539.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 539.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 540--541.

⁵⁾ Тамъ же.

⁶⁾ Тамъ же. Указы эти слѣдующіе: Петра В. отъ 15 марта 1721 г. и 16 декаб. 1723 г.; Св. Синода: 5 окт. 1723 г., 26 іюля 1729 г. 17 авг. 1742 г., Екатерины II—19 октября 1762 г.

⁷⁾ Сб. т. 43, стр. 587.

монашествующаго, грабило хозяйское добро, заканчивая свои „буйныя“ экскурсіи нерѣдко „убійствомъ хозяевъ, чему многіе имѣѣ виды на самомъ дѣлѣ оказались“¹⁾). Жалобы въ судъ не помогали,—судьи оказывали большею частью „понаровку“ виновнымъ, оставляя исцовъ безъ всякаго удовлетворенія²⁾). Оставалось одно средство—просить комиссію подтвердить прежніе указы, запрещавшіе свѣтскимъ судьямъ привлекать духовныхъ лицъ къ судебной отвѣтственности безъ предварительнаго сношенія съ епархіальнымъ начальствомъ, и изыскать средства къ ихъ дѣйствительному выполненію³⁾), или еще лучше, какъ предлагало духовенство Кіевской епархіи, *совершенно изъять духовныхъ лицъ* „отъ свѣтскихъ судей“ и „по всѣмъ дѣламъ, кромѣ, разумѣется, криминальныхъ и разбойныхъ и татійныхъ“, бить челомъ у суда и управы искать въ духовной командѣ⁴⁾), т. е. въ судѣ у своего епископа.

Также наравнѣ съ шляхетствомъ или дворянствомъ малороссійское духовенство домогалось и имущественныхъ правъ для себя. Въ этомъ отношеніи его первымъ желаніемъ было вновь видѣть подтвержденіе стариннаго права имѣть, наравнѣ съ шляхтой, собственныя земли со всѣми „маестностями“ и людей. По Литовскому Статуту и указу Алексѣя Михайловича 1654 г., малороссійскому духовенству предоставлена была полная свобода „въ продажѣ и куплѣ“ имѣній и людей; безпрепятственно также могло духовенство обращать въ свою собственность и земли, жертвуемые богатыми прихожанами на „поминовеніе душъ“ ихъ умершихъ родственниковъ. Благодаря такимъ „вольностямъ и свободамъ“, духовенство, какъ паны, обзавелось своими вотчинами, такъ что могло надѣлать недвижимымъ имѣніемъ своихъ наслѣдниковъ,—сыновей, поступавшихъ, обыкновенно, въ гражданскую и военную службу, и награждать хорошимъ приданнымъ своихъ дочерей⁵⁾). Такой порядокъ вещей продолжался до „приснопамятнаго“ малорос-

¹⁾ Сб. т. 43 стр. 595. Кіево-Мижгор. монастырь приводитъ случай насильственной смерти надъ іеромонахомъ Геронимомъ изъ с. Емняки, убитымъ казаками Остерской сотни Кіевского полка.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 542, 587 и 595.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 542.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 436, 568—569 и 576—577.

сійскому духовенству 1728 г. 28 августа, когда послѣдовалъ, по представленію гетмана Данила—Апостола Высочайшій указъ, запрещающій духовенству пріобрѣтать „земли, грунты и другія угодія“ и даже принимать послѣднія за поминовеніе; продавать же свои земли оно могло безпрепятственно ¹⁾). Изданіе этого указа сопровождалось немаловажными для духовенства послѣдствіями. Надѣлая своихъ наслѣдниковъ недвижимымъ имѣніемъ и не имѣя права вновь пріобрѣтать вотчинъ, духовныя лица понемногу теряли земли и подъ конецъ приходили въ такое бѣдственное состояніе, что не только „для прокормленія своего, гдѣ хлѣба пахать, но и собственной избы къ прожитію своему, гдѣ построить, вовсе не имѣютъ“ ²⁾); приходилось иногда „даже по наемнымъ чужимъ домамъ скитаться и всякія невзгоды и нужды, выѣсть съ хозяевами проживая, претерпѣвать“ ³⁾). Еще печальнѣе становилось положеніе вдовъ и сиротъ духовенства. Первые и „женска полудѣти“ едва добывали себѣ „дневное пропитаніе“, сироты—дѣти мужскаго полу—лишались возможности получать какое либо образованіе, а тѣмъ болѣе—поступать на службу ⁴⁾).

И на самомъ пастырскомъ служеніи указъ 1728 не могъ не отразиться неблагоприятно;—въ объединѣвшіе приходы образованные кандидаты священства не шли; приходилось поневолѣ ставить къ приходамъ „худогранныхъ“ и „подозрительныхъ“, отъ чего почти совсѣмъ прекратилась живая церковная проповѣдь; да и самый образъ жизни „подозрительныхъ“ и „худогранныхъ“ священниковъ, въ большинствѣ людей не очень высокой нравственности, не могъ не дѣйствовать деморализующе на прихожанъ ⁵⁾).

Не было спокойнымъ малороссійское духовенство и за оставшіяся у него недвижимыя имѣнія, постоянно рискуя потерять ихъ. Въ этомъ отношеніи само правительство подавало нѣкоторый примѣръ любителямъ чужой собственности. Мы имѣемъ въ виду здѣсь жалобу Кіевскаго духовенства на правительственный указъ 1752 г., по которому у него безцеремонно были

¹⁾ Сб. т. 43, ст. 436, 568—69, 576—77; въ П. С. З. этого указа нѣтъ.

²⁾ Сб. стр. 437.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 436.

отняты съ давнихъ годовъ наслѣдныя и покупленныя грунты и угодія, на той сторонѣ Днѣпра положеніемъ состоящіе, хотя „о нихъ имѣлись у владѣльцевъ купчія записи“, и „опредѣлены, безъ учиненія имъ священникамъ за оныя вознагражденія, на поселеніе войска, называемаго Новосербіа, нынѣ состоящаго въ вѣдомствѣ Новороссійской губерніи“ ¹⁾. Болѣе страдало малороссійское духовенство, особенно монастырское, отъ хищеній простого казачества. У послѣдняго были своеобразныя, нѣсколько пожалуй шаблонныя, приемы, къ которымъ оно прибѣгало въ цѣляхъ наживы на счетъ монастырскихъ угодій. Обыкновенно простые казаки селились на землѣ монастырской, становились т. н. „подданными монастырскими“ и занимались земледѣліемъ, платя аренду собственникамъ земли. Но, не будучи крѣпостными, они часто переходили въ „вольное казачество“, „завладѣвая“ при этомъ и самою „землею, грунтами со всѣми угодіями, яко подъ ними были“, и даже продавали ихъ другимъ казакамъ безъ вѣдома монастырскаго начальства и, что всего хуже, нерѣдко отдавали въ приданное своимъ дочерямъ ²⁾. Естественна потому просьба монастырскаго духовенства къ комиссіи о возвращеніи ему отнятыхъ владѣній и зачисленіи выписавшихся въ казачество снова „въ подданство къ церквамъ и монастырямъ“ ³⁾. Въ случаѣ невозможности сдѣлать этого, духовенство соглашалось и на то, чтобы хоть „вывести“, „новозаписавшихся“ казаковъ изъ монастырскихъ владѣній ⁴⁾, и даже менѣе—вновь подтвердить только своевольнымъ казакамъ „не завладѣвать церковными грунтами никакими сдѣлками и подданнымъ монастырскимъ никакихъ обидъ и притѣсненій не чинить“ ⁵⁾. Очевидно, съ своевольнымъ казачествомъ не легко было справляться даже правительственной власти!

Наравнѣ съ шляхетствомъ, малороссійское духовенство, не исключая и монастырскаго, отстаивало и прежнее свое право имѣть винокуренныя заводы и шинки, приносящіе, несомнѣнно, большіе доходы. Духовенство съ удовольствіемъ вспо-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 469 в П. С. З. т. XIII, № 10049.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 561—562.

⁴⁾ Сб. стр. 485.

³⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Тамъ же.

минаетъ то „блаженное“ время, когда „духовнаго чина люди, яко то: протопопы, священники и діаконъ, а также, и монастыри имѣли свободное винное куреніе для всякихъ своихъ домашнихъ обхожденій и случаевъ, паче же для содержанія на кормѣ винокуренномъ скота къ прокормленію домашнему“, и съ горечью указываетъ „на ордеръ“ 1761 г. бывшаго тогда малороссійскаго гетмана гр. К. Разумовскаго, коимъ (ордеромъ) духовенству запрещено было содержать винокуренные заводы и шинки. Слѣдствіемъ этого распоряженія было то, что „не только шляхетство и чиновники, но и самые меньшіе сотенные старшины и рядовые казаки приняли ихъ (духовенство) *въ крайнее помятіе и укоризну* и чрезъ что возымѣли полномощную надъ духовнаго чина людьми власть“ ¹⁾. „Того ради малороссійское духовенство проситъ повелѣть: всѣмъ духовнаго чина людямъ свободное винное куреніе имѣть и шинки содержать позволить“ ²⁾.

Настанывая на подтвержденіи прежнихъ (дворянскихъ) правъ и привилегій, малороссійское духовенство пыталось освободиться и отъ различныхъ общественныхъ и государственныхъ повинностей, которыя ему приходилось нести. Изъ послѣднихъ нѣкоторыя были одинаковы съ великорусскимъ приходскимъ духовенствомъ, другія же относились къ специальнымъ повинностямъ малороссійскаго духовенства. Къ первымъ—можно отнести жалобы на постои въ домахъ духовныхъ лицъ. Повинностью этой, очевидно, очень тяготилось и приходское и монастырское духовенство: указанія на ее встрѣчается во многихъ пунктахъ, напр., въ 6-ти пространныхъ пунктахъ одного только Кіевскаго духовенства ³⁾, не говоря уже о наказахъ духовенства другихъ епархій ⁴⁾. Понятно, что здѣсь и полнѣе, чѣмъ у великорусскаго духовенства, указываются правительственные распоряженія, освобождавшія малороссійское духо-

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 440—441; 493—494; 563—564 и 570.

²⁾ Сб. стр. 442. Это обычная форма выраженія просьбы малороссійскаго духовенства, которою заканчивается каждый почти пунктъ его наказовъ.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 442—444 (п. 5—6); 474 (п. 19); 479 (п. 22); 482—483 (п. 23) и 495—496 (п. 29).

⁴⁾ Сб. стр. 562—567; 571; 577; 596 и 595.

венство отъ несенія означенной повинности ¹⁾, и подробнѣе и обстоятельнѣе мотивируется самое ходатайство къ комиссіи. Великорусское духовенство указываетъ главнымъ образомъ „на помѣшательство отправленію правила къ священнослуженію“ и какъ бы вскользь „на раззореніе бываемое отъ постоевъ“, малороссійское же—пространно рисуешь картину всѣхъ неудобствъ и „раззореній“, которыми неизбѣжно сопровождалось постомъ военныхъ командъ и казаковъ. Своевольное казачество, занимая священнослужительскіе дома, не церемонилось съ хозяйскимъ добромъ, позволяя себѣ „брать подводы, харчъ и фуражъ“, нерѣдко даже и „бить и увѣчить невинныхъ жестокими побоями“ ²⁾, отъ чего домовладѣльцы „принуждены бывали много времени житьство имѣть по чужимъ домамъ и комерамъ“ ³⁾. Малороссійское духовенство, какъ и великорусское, также тяготилось мощеніемъ улицъ, постройкой мостовъ, гатей и несеніемъ различныхъ полицейскихъ обязанностей и также просило комиссію объ освобожденіи его отъ этихъ непріятныхъ повинностей ⁴⁾. Помимо общихъ съ великорусскимъ духовенствомъ, у малороссійскаго были нѣкоторыя свои спеціальныя общественныя и государственныя повинности, которыми оно, конечно, было очень недовольно. Это—различныя подати и налоги, съ которыми мы почти не встрѣчались въ пунктахъ великорусскихъ архіереевъ, исключая развѣ общаго недовольства „банной податью“. Правда, юридически малороссійское духовенство, какъ имѣющее шляхетство, было освобождено отъ всѣхъ податей, но фактически несло ихъ. Оно платило, наряду съ простымъ казачествомъ, „рублевый окладъ“ съ „хатъ“ и „жилыхъ дворовъ“, введенный въ Малороссіи въ 1765 г. ⁵⁾. Въ „рублевый окладъ“ зачислены были и „подданное“ духовенство, что для послѣдняго было далеко не безразлично. Дѣло въ томъ, что большинство этихъ „подданныхъ“ избѣгало платить рублевый окладъ и въ этихъ имен-

¹⁾ Вотъ эти указы: 18 янв. 1721 г.; 12 іюля 1722 г.; 11 мар. 1723 г.; 9 сент. 1730 г.; 25 сент. и 19 окт. 1724 г.; 27 іюня 1737 г.; 1741 и 1746 г. и ордеръ гетмана гр. К. Г. Разумовскаго (стр. 442—443).

²⁾ Сб. т. 43, стр. 479, 571, 577 и 586.

³⁾ Сб. стр. 444 и 496.

⁴⁾ Сб. стр. 472 и 568.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 571 и 586.

но цѣляхъ, или выселялось съ арендуемой земли и переходило къ богатому свѣтскому владѣльцу, всегда почти умѣвшему отстоять своихъ „подданныхъ“ отъ рублевого оклада, или—уходило за границу ¹⁾ Отъ этого земли духовенства очень часто пустовали, что, конечно, не могло не причинять ему матеріальнаго ущерба. Духовенству приходилось иногда и платить за бѣжавшихъ „подданныхъ“ его, что также не могло нравиться ему. Правда, случалось, что платили за выселившихся ихъ сосѣди—„подданные“ духовенства; но послѣднее отъ этого мало выигрывало, п. ч. оставшіеся „подданные“, въ большинствѣ люди малосостоятельные, неисправно вносили рублевый окладъ; ихъ поэтому забирало свѣтское начальство и подвергало тюремному заключенію, отъ чего земли духовенства снова пустовали ²⁾. Но болѣе всего духовенство недовольно было тѣмъ, что въ рублевый окладъ записаны были и его простые работники, „неимѣющіе никакихъ собственныхъ своихъ грунтовъ и земель, но изъ найма временно при надсматриваніи хлѣба, садовины, огородины, пчель и скота хозяйскаго и прочаго въ тѣхъ хатахъ живущіе“ ³⁾, и т. н. „бобыли и увѣчные“ ⁴⁾. Принужденные платить рублевый окладъ, всѣ эти „служащіе“, исключая, разумѣется, „увѣчныхъ“, покидали своихъ господъ, и уходили, или за границу, или нанимались къ богатымъ свѣтскимъ владѣльцамъ. Результатъ получался, конечно, самый печальный,—духовенство, оставаясь безъ рабочихъ, принуждено было бросать занятіе земледѣіемъ, что не могло не наносить вреда его матеріальнымъ интересамъ ⁵⁾.

Прося объ освобожденіи отъ рублевого оклада, малороссійское духовенство принимало въ свою очередь мѣры и къ тому, чтобы сдѣлать его (руб. окладъ) невозможнымъ на будущее время. Какъ можно видѣть изъ „пунктовъ“, рублевый окладъ сталъ „взыматься“ правительствомъ послѣ переписи, произведенной въ 1763 г. всему малороссійскому народу; не исключая и духовенства. Перепись была очень подробная и обсто-

¹⁾ Сб. стр. 445, 470, 563, 564, 574 и 596.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 481.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 447.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 564.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 445, 457, 464, 470, 578, 596.

ательная, — записывалось не только количество хатъ каждого владѣльца, но и все его имѣніе: — „грунты, земли, скотъ, по числу и по роду, и каждый промыселъ“ ¹⁾ и т. д. Малороссійскій народъ, въ томъ числѣ и духовенство, не безъ основанія считалъ перепись первымъ и главнымъ шагомъ къ постигнутому ему неудовольствію и, чтобы избѣжать рублеваго и другихъ окладовъ на будущее время, обратился къ комиссіи съ довольно сибѣлю просьбою, — никогда не предпринимать подобныхъ переписи, особенно безъ его вѣдома и согласія, какъ это было въ 1763 г. ²⁾. Духовенство, впрочемъ, имѣло нѣкоторое юридическое основаніе къ подобному странному ходатайству, — это его шляхетское право, по которому оно, владѣя вотчинами, могло содержать ихъ въ вѣчные наслѣдъ и къ *представленію и обзавѣданію на то писемъ*, и привилегій предъ всякимъ урядомъ нашимъ ни подъ какимъ видомъ *не могутъ и не имѣютъ быть принуждаемы* ³⁾.

Помимо постоянныхъ повинностей, малороссійское духовенство несло еще временныя, отъ которыхъ также просило комиссію освободить его. Этого рода повинности вызывались, обыкновенно, какими-либо исключительными, государственными нуждами и „вынимались“ со всѣхъ сословій Малороссіи, не исключая и духовнаго. Мы не станемъ перечислять здѣсь всѣ случаи подобныхъ повинностей, — они были очень часты, — и укажемъ только нѣкоторые. Такъ, по силѣ Высочайшихъ грамотъ отъ 1757, 1758, 1759 и 1761 г.г. жители Малороссіи, въ томъ числѣ и духовенство, должны были поставлять для арміи воловъ „по дворовому и бездворныхъ хатъ числу“ ⁴⁾. Духовенство готово было выполнить предписаніе правительства, если бы не злоупотребленія администраціи. Представители власти, обыкновенно безъ всякаго предварительнаго согласія и вѣдома хозяевъ, производили въ буквальный смыслъ набѣги на церковныя и монастырскія имѣнія, сгоняли „дѣлныхъ сельскотскія череды и сами собою по своей волѣ“ забирали воловъ, производя оцѣнивая стоимость животныхъ по самой

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 553.

²⁾ Сб. т. 43, тамъ же.

³⁾ Сб. стр. 552. Здѣсь ссылка на Инговскій статутъ.

⁴⁾ Сб. т. 48, стр. 483.

низкой цѣнѣ, „но и по той оцѣнкѣ даже до сего времени платежа ховнева не получали“, не смотря на неоднократныя представленія въ Малороссійскую коллегію ¹⁾. Киевское духовенство также для арміи несло еще одну повинность, отъ которой охотно бы избавилось. Въ 1751 г. въ Киевѣ размѣщены были гарнизонныя полки, переформированныя потомъ въ баталіоны; на каждый баталіонъ положено было 12 лошадей для тяжелыхъ по гористымъ и песчанымъ мѣстамъ повозокъ, дабы солдатство отъ тяжелыхъ работъ въ изнуреніе и въ болѣзни впадать не могло ²⁾. Для продовольствія полковыхъ лошадей монастырямъ предписано было, за извѣстную плату, „заготовлять на каждую лошадь по 50 копенъ, за нимѣніемъ около Киева назенныхъ сѣнокосныхъ луговъ“ ³⁾. Монашествующее духовенство готово было исполнить волю начальства, но злоупотребленія представителей послѣдняго отнимали у него всякую охоту къ казеннымъ подрядамъ. Обыкновенно полковое начальство, сознавая свою силу, позволяло себѣ брать съ монастырскихъ луговъ сѣно не только для тѣхъ полковыхъ лошадей, но и для своихъ ⁴⁾, ежегодно требуя отъ монастырей „отвода сѣнокосныхъ луговъ по близости къ Киеву, а иногда для кошенія онаго сѣна и—людей, а для своихъ къ нимъ того сѣна подводъ“, что отражалось неблагопріятно на монастырскомъ хозяйствѣ ⁴⁾.

Кромѣ общихъ сословныхъ предложеній малороссійскаго духовенства—бѣлаго и монашествующаго,—встрѣчаются въ „пунктахъ“ частныя, спеціальныя предложенія Киевскаго митрополита, Киево-Печерской Лавры и Киево-Межигорскаго монастыря, также домогавшихся нѣкоторыхъ правъ и привилегій, но только особенныхъ и исключительныхъ, которыя не должны были принадлежать другимъ лицамъ духовенства и монастырямъ.

Митрополита Киевскаго, избираемаго непременно изъ природныхъ малороссовъ ⁵⁾, интересовалъ прежде всего его титулъ. „Пунктъ“ о титулѣ начинается пріятными воспоминаніями

¹⁾ Сб. т. 43, 483.

²⁾ Сб. стр. 497.

³⁾ Сб. т. 43 стр.

⁴⁾ Сб. стр. 497—498.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 549—550.

о томъ старомъ добромъ времени, когда кievскій митрополитъ былъ первенствующимъ іерархомъ русской церкви и именовался „митрополитомъ Киевскимъ, Галицкимъ и всея Россіи“, и съ горечью разсказывается исторія постепеннаго упадка значенія и власти митрополита и соотвѣтственно этому—„умаленія“ самаго титула его, со времени учрежденія въ Москвѣ патриаршества ¹⁾. Изъ митрополита „всея Россіи“ пришлось сдѣлаться митрополитомъ только „Малыя Россіи“, да и это званіе не было окончательно и прочно установившимся, ибо нѣкоторыя епархіи Малороссіи выдѣлены были изъ Киевской митрополіи и получали самостоятельное значеніе ²⁾. Не имѣя подъ собою твердой почвы, Киевскій митрополитъ дѣлаетъ послѣднюю попытку удержать за собою сравнительно еще громкій титулъ и, приводя массу различныхъ историческихъ доказательствъ на право пользованія имъ, противопоставляетъ свое значеніе и авторитетъ положенію униатскаго (польскаго) митрополита, торделиво называвшагося іерархомъ „всея Россіи“, чтобы чрезъ него добиться отъ комиссіи подтвержденія своего прежняго званія ³⁾. Въ случаѣ благопріятнаго результата относительно перваго предложенія митрополита, не должно быть отвергнуто и другое тѣсно связанное съ первымъ. Это—соотвѣтствіе титула кievскаго митрополита съ самымъ территориальнымъ состояніемъ митрополіи, чтобы кievскій митрополитъ былъ, дѣйствительно, іерархомъ „всея малыя Россіи“, а не номинально только пользовался этимъ громкимъ и почетнымъ титуломъ. Въ этихъ именно видахъ и предложено было комиссіи—включить въ митрополію епархіи: Черниговскую, Переяславскую и Могилевскую, отторгнутыя отъ нея, и снова подчинить ихъ вѣдѣнію Кievскаго митрополита ⁴⁾, а также „отнять ставропігіальность“ у Кievo-Печерской Лавры и Кievo-Межигорскаго монастыря ⁵⁾. Впрочемъ, нужно замѣтить, что послѣдніе принявъ въ свою очередь такія же мѣры предосторожности и также обратились къ комиссіи съ ходатайствомъ объ утвержденіи за ними прежняго права, независимости отъ кievскаго

¹⁾ Сб., стр. 506—508.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 508.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 508—509.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 508—510.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 510—512.

митрополита и непосредственного подчинения Св. Синоду ¹⁾. Киевский митрополит просит также о восстановлении во всей силѣ и церковной власти іерарха, „всехъ малыхъ Россіи“. И здѣсь разсказывается длинная исторія, какъ Киевскій митрополитъ, самостоятельно поставившій епископовъ и архимандритовъ, постепенно терялъ свое церковное право, пока въ 1765 г. 17 февраля не былъ лишенъ права даже поставять архимандритовъ въ монастыри своей кievской епархіи ²⁾. Впрочемъ, не надѣясь вернуть утраченного, кievскій митрополитъ ограничивается очень скромнымъ желаніемъ, просить дозволить ему по прежнему самостоятельно поставять архимандритовъ „на упалыхъ вакансіи“ въ монастыри Киевской епархіи ³⁾.

Домогался кievскій митрополитъ и нѣкоторыхъ особенныхъ имущественныхъ правъ, увеличивавшихъ его матеріальное благосостояніе. Какъ епархіальный епископъ и священно-архимандритъ нѣкоторыхъ монастырей, митрополитъ имѣлъ тѣ же источники доходовъ, что и другіе малороссійскіе архіереи,—т. е. церковныя, архіерейскія и монастырскія вотчины со всеми на нихъ „маетностями“. Но какъ высшій іерархъ въ Малороссіи, онъ желалъ пользоваться еще нѣкоторыми доходными статьями, которыхъ не должны были имѣть прочіе малороссійскіе епископы. „По древнимъ малороссійскимъ вольностямъ, обычаямъ и постановленіямъ, Преосвященный Киевскій получалъ на наедрѣ Киевскую съ свадебъ при написаніи къ удержанію незаконныхъ браковъ вѣчныхъ памяти денежный сборъ отъ посягающихъ, или вступающихъ въ бракъ, отъ первобрачныхъ по 24 к.; второбрачныхъ—по 50 к.; полувторобрачныхъ—по 36 к., и третьобрачныхъ—по 60 коп.; итого сбора денежнаго съ свадебъ въ лучшій годъ по 4700 р. и болѣе въ собраніи бывало“ ⁴⁾. Этой доходной статьей кievскій митрополитъ пользовался до 1765 г. 20 іюня, когда послѣдовалъ Высочайшій указъ, вовсе уничтожавшій „собираемый доголѣ съ свадебъ, за вѣчныя памяти, денежный сборъ, во

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 581—82; 589—591.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 514 и П. С. З. т. XVII, № 12332.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 515.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 520.

всемъ государствѣ" ¹⁾). Вслѣдъ за кievскимъ митрополитомъ ходатайствовали о нѣкоторыхъ частныхъ „льготахъ“ и Киево-Печерская Лавра и Киево-Межигорскій монастырь. Лавра просила царской денежной субсидіи „на неугасаемую свѣщу предъ чудотворнымъ образомъ Пресвятыя Богородицы, да на гробъ Преп. Θεодосія по 14 руб. по 18 алтынъ по 3 деньга“, которые отпускать ежегодно, „и въ четвертый годъ, въ милостыню, по 150 руб., на вино по 10 руб., на ладонъ по 5 руб. 20 алтынъ, да въ болныцкій монастырь, въ четвертый годъ, по 30 рублей" ²⁾).

Подобныя субсидіи, „пожалованныя по грамотамъ Императоровъ Петра Великаго и Петра II“, были пріятны монашествующей братіи, и были нелишней доходной статіей, и потому Лавра была бы очень довольна, если бы примѣру первыхъ Императоровъ слѣдовали и другіе самодержцы русскіе ³⁾). Было бы также очень желательно, если бы правительство пришло на помощь Лаврѣ и въ дѣлѣ укрѣпленія лаврскихъ пещеръ, начавшихъ обрушиваться. Русская самодержавная власть не разъ уже помогала Лаврѣ въ этомъ отношеніи. Такъ въ 1750 г. Императрица Елизавета Петровна отпустила на укрѣпленіе пещеръ 20,000 рублей ⁴⁾), но сумма оказалась недостаточной, а потому Лавра снова непрочь получить царскую субсидію ⁵⁾). Подобныхъ же субсидій просилъ и Киево-Межигорскій монастырь ⁶⁾).

Такимъ образомъ изъ представленнаго очерка нельзя не видѣть, что всѣ предложенія малороссійскаго духовенства—бѣлаго и монашествующаго—клонились къ одной желанной и заветной цѣли,—видѣть вновь подтвержденіе всѣхъ „вольностей, обычаевъ, правъ и привилегій“, которыми оно пользовалось по Литовскому Статуту и грамотамъ польскихъ королей, признанныхъ за нимъ и московскими государями при присоединеніи Малороссіи въ 1654 г. къ русскому государству.

Викторъ Крыловъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Сб. т. 43, стр. 521.

⁴⁾ Сб. т. 43, стр. 579—580.

²⁾ Сб. т. 43, стр. 583.

⁵⁾ Сб. т. 43, стр. 580.

³⁾ Сб. т. 43, стр. 585.

⁶⁾ Сб. т. 43, стр. 583.

Къ вопросу о дѣйствительности англиканской іерархіи.

(по поводу одной рецензіи).

Въ ноябрьской книжкѣ „Христ. Чтенія“ за 1902 годъ помѣщена (весьма неслестная для меня) рецензія (подписанная буквою О.) на мою книгу: „Всѣ ли три степени церковной іерархіи признаются въ англиканствѣ богоустановленными?“ Въ виду того, что между появленіемъ въ печати моей книги и этой рецензіи прошло больше года, такъ что авторъ ея имѣлъ въ своемъ распоряженіи довольно времени для того, чтобы здраво и безпристрастно оцѣнить достоинство моего труда даже и въ томъ случаѣ, если онъ до того времени не занимался специально вопросомъ, разработкѣ котораго посвященъ этотъ трудъ, можно думать, что самоувѣренному тону рецензіи вполне отвѣчаетъ и ея основательность. Разсмотрѣніе рецензіи покажетъ, насколько справедливо это предположеніе.

Авторъ рецензіи (будемъ называть его для краткости г-мъ О.) прежде всего подчеркиваетъ высказанное мною въ началѣ моего труда предположеніе о недостаточномъ знакомствѣ (въ рецензіи говорится просто о незнакомствѣ) моихъ предшественниковъ по оцѣнкѣ докторской диссертациі проф. В. А. Соколова съ сущностью англиканства, какъ вѣроисповѣдной системы, основанной на началахъ компромисса. Я не думаю, чтобы это предположеніе было обидно для кого-либо изъ нихъ, поскольку всѣ мы *homines sumus et nihil humanum*, а слѣдовательно и большая или меньшая односторонность познаній, *nobis alienum*. Безъ предположенія же этого трудно понять, почему никѣмъ изъ нихъ не было обращено вниманія на

бросающееся въ глаза противорѣчіе между положеніемъ, доказываемымъ г. Соколовымъ въ X гл. своей диссертациі, и мыслию о компромиссивномъ характерѣ англиканства, давно уже ставшею, по заявленію г. О., общимъ мѣстомъ въ наукѣ объ исповѣданіяхъ и даже вообще въ существующіе по сему предмету учебники. Признаться, давно уже не приходится мнѣ видѣть этихъ учебниковъ; но можно и не спрашиваясь ни о чьей съ достовѣрностію полагать, что или этого общаго мѣста нѣтъ тамъ, или же оно обязательно только для учениковъ семинаріи и ихъ преподавателей, а не для представителей науки объ исповѣданіяхъ, которымъ оно нисколько не препятствуетъ доказывать въ своихъ ученыхъ изслѣдованіяхъ положенія, подобныя указанному выше утвержденію г. Соколова. Мало того, изъ содержанія рецензій г. О. можно усмотрѣть, что онъ и самъ не только еще проникся этимъ „общимъ мѣстомъ“ науки объ исповѣданіяхъ, но и скоро ставитъ въ кавычки мое выраженіе „компромиссивный“ и явно отождествляетъ его съ словомъ „примирительный“ (стр. 736), чего собственно дѣлать не слѣдуетъ (да проститъ мнѣ г. О. это новое обнаруженіе „привычки тонаться за словами“!). Въ самомъ дѣлѣ, примирять крайности можно двоякимъ путемъ: а) чрезъ указаніе средняго положенія между ними, въ логическомъ отношеніи противоположнаго имъ и, въ случаѣ принатія его, исключающаго ихъ, и б) чрезъ молчаливое призваніе несущимъ тою, что есть противоположнаго въ этихъ крайностяхъ, и довольствованіе тѣмъ, что есть общаго между ними, т. е. въ чемъ онѣ согласуются между собою. И только послѣдній изъ двухъ способовъ примиренія можетъ быть названъ компромиссомъ (пусть взаимныхъ уступокъ). Сказанное подтвердимъ примѣромъ изъ исторіи реформаціи. Г. О., навѣрное, имѣетъ въ которое представленіе о примирительномъ характерѣ дѣятельности Меланктона и отчасти Кальвина въ исторіи развитія протестантской системы вѣроученія, въ частности, между прочимъ, о томъ среднемъ положеніи, которое занялъ первый изъ нихъ своимъ ученіемъ о богоугодности добрыхъ дѣлъ, слѣдующихъ за оправданіемъ человека, между Лютеромъ, первоначально признававшимъ всѣ добрыя дѣла грѣхами, заслужива-

ющими осужденія, и т. назв. синергистами, доказавшими необходимость добрыхъ дѣлъ для спасенія, а) второй—своими ученіемъ о таинствахъ, какъ о средствахъ, чрезъ которыя сила страсти Христовой сообщается избраннымъ, между ученіемъ Цвингли о тѣхъ же таинствахъ, какъ о обрядахъ, имѣющихъ чисто воспоминательное значеніе; и ученіемъ лютеранъ и католиковъ объ объективномъ присутствіи благодати въ таинствахъ (особенно въ отношеніи таинства евхаристіи). Иначе поступала и поступаетъ англиканская церковь. Небеса привлечь въ свое лоно и даже собственно не въ лоно, а въ ряды своего духовенства (къ мирянамъ она относится еще снисходительнѣе) умѣренныхъ католиковъ и протестантовъ; она говоритъ имъ: „поднимитесь надъ тѣмъ, что есть общаго въ вашихъ вѣрованіяхъ и что я единственно стараюсь удержать въ своихъ XXXIX членахъ вѣры и богослужебной книгѣ, нарочито составленныхъ для этой цѣли, а въ остальное вѣруйте, какъ хотите, ибо то для жизни церкви несущественно; въ частности, признайте, что трехстепенный строй церковной іерархіи, унаслѣдованный мною отъ Рима, очень древній и потому законный; обяжитесь подписями поддерживать его, а относительно того, имѣетъ ли онъ божественное происхожденіе и необходимъ ли для бытія церкви, предоставляю вамъ думать (и даже въ слухъ своихъ пасомыхъ), какъ вамъ угодно“. Таковъ не фантастическій, а дѣйствительный смыслъ 36-го канона англиканской церкви, служащаго выраженіемъ ее постоянной политики въ дѣлѣ объединенія составляющихъ ее разнородныхъ религіозныхъ партій. Справедливость требуетъ, впрочемъ, сказать, что начала компромисса верѣдко примѣнялись и къ созданію символическихъ книгъ континентальнаго христіанскаго запада, не протестантскихъ только, но и католическихъ (слѣды компромисса можно отмѣтить даже въ опредѣленіяхъ Тридентскаго собора); но нигдѣ въ мірѣ онѣ не достигали такого развитія и не становились основнымъ закономъ жизни религіознаго общества, какъ въ англиканствѣ; и это потому, что ни одна религіозная система не создавалась подъ вліяніемъ вѣшнихъ силъ и не предназначалась къ служенію вѣшнимъ, земнымъ цѣлямъ въ такой степени, какъ

это "уродливое дѣтство" двоедущной политики англійскихъ королей, олицетворяющей на расовыхъ свойствахъ англійскаго народа и на особенностяхъ его исторически сложившейся конституции. Правда, и О. въ концѣ своей речении высказываетъ не сколько болѣе близкое къ истинѣ пониманіе примирительнаго характера англиканства, когда отмѣчаетъ въ немъ латitudинаризмы, какъ его постоянное свойство (стр. 746). Но едва ли можно считать удачною его попытку объяснить это свойство дружественными отношеніями англиканской церкви къ протестантамъ континента и пуританамъ, и тѣмъ придать ему характеръ невинности, если не добродѣтели. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли изъ начала простого дружелюбія объяснить, напри- мѣру Генриховыхъ вѣроизложеній, содержащихъ въ себѣ ясное и полное ученіе о божественномъ происхожденіи трех-степенной іерархіи, о действительномъ присутствіи тѣла Христова въ еucharistіи, объ участіи "человѣческой свободы" въ дѣлѣ спасенія и т. п., ХХХІХ членами, въ которыхъ этихъ положеній не содержится? Что сказать, далѣе, о привлеченіи представителей континентальнаго протестантизма къ дѣлительному участію въ составленіи этихъ "членовъ", а также богоч- служебной книги (послѣдней исключительно для внутренняго употребленія); объ officialномъ признаніи принадлежащими къ католической церкви Христовой всѣхъ христіанъ всего міра, какія бы ни были вѣроисповѣдныя различія между ними, и въ частности Шотландскихъ пресвитеріанскихъ общинъ; о допущеніи въ ряды своего низшаго духовенства сначала кон- тинентальныхъ протестантовъ, а потомъ пуританъ, получив- шихъ пресвитеріанское посвященіе на церковное служеніе въ предѣлахъ этой церкви, безъ новаго епископскаго посвященія, о представленіи высшихъ церковныхъ должностей лицамъ, и ранѣе и позже своего вступленія на эти должности открыто исповѣдующимъ свои протестантскія убѣжденія и т. п. (см. III т. моего сочиненія)? Да и гдѣ искать источникъ этого дружелюбія англиканской церкви—въ особенностяхъ или національ- наго характера англійскаго народа, вопреки непрерывнымъ свидѣтельствамъ политической исторіи этого народа, не исклю- чая и современныхъ намъ событій (отношеній къ Ирландіи

и бурямъ), или же въ болышей, но сравненію съ другими христіанскими общинами, степени усвоенія ею началъ любви христіанской, плодомъ котораго, однако, должно бы быть установленіе единомыслія («взалюбимъ друга друга, да единомысліемъ исповѣмся»), а не возведеніе разномыслія въ основную догмату религіи, утвержденіе истины, а не отреченіе отъ нея, хотя бы и чрезъ молчаливое допущеніе, противоположныхъ, включающихъ, другъ друга мнѣній по вопросамъ, относящимся къ самому существу земной жизни церкви Христовой? Не болѣе удачными можно принимать, въ частности, и тѣ соображенія, которыми онъ старается объяснить неопредѣленный характеръ англиканскихъ вѣроуложеній въ отношеніи къ ученію о церковной іерархіи. Относительно «членовъ» вѣры тутъ не можетъ быть другого мнѣнія, кромѣ признанія въ ихъ составителяхъ желанія не осуждать протестантскихъ принциповъ, а это желаніе, въ свою очередь, въ лучшемъ случаѣ придется объяснять дружественными отношеніями англиканской церкви къ протестантамъ. Что же касается неопредѣленности ученія, наложеннаго въ англиканскомъ чинѣ посвященія, то г. О. находитъ болѣе благоприятное для англиканства объясненіе ея въ эмпирическо-практическомъ назначеніи этого чина, какъ богослужебной книги, составленной въ тому же примѣнительно къ существующимъ образцамъ и вышедъ съ ними высказывающей только то, что нужно для ея прямой цѣли и не обязанной подробно и точно излагать всѣ стороны ученія о священствѣ, подобно догматическимъ системамъ (стр. 738). Но, во 1-хъ, эмпирическо-практическій характеръ чина можетъ служить объясненіемъ неопредѣленности заключающагося въ немъ ученія лишь постольку, поскольку это относится къ входящимъ въ его составъ молитвамъ и обрядамъ, а не къ заявленіямъ англиканской церкви о смыслѣ этого чина и о своемъ взглядѣ на существо іерархіи и ея служеній, каковыя заявленія (въ предисловіи къ чину и въ рѣчахъ священнодѣйствующаго къ присутствующимъ въ храмѣ и особенно къ поставленнымъ) имѣютъ уже характеръ вѣроуложеній, отъ которыхъ можно и должно требовать, если и не полного и не систематическаго, то во всякомъ случаѣ

точного и яснаго изложенія ученія о такихъ важныхъ сторонахъ, какъ божественное установленіе іерархіи и ея благодатное значеніе; въ 2-хъ, при данномъ объясненіи остается непонятнымъ, почему эмпирическо-практическое назначеніе англиканскаго ординала особенно отразилось на составѣ его третьей части (на чинѣ епископскаго посвященія); которая, по сравненію съ первыми двумя, страдаетъ наибольшою неопредѣленностью въ отношеніи заключающагося въ ней ученія объ іерархіи; наконецъ, въ 3-хъ, не можетъ служить къ объясненію этой неопредѣленности чина и сослани на существующіе образцы, которыми слѣдовали англійскіе реформаторы при его составленіи, именно на римскій понтификалъ, въ которомъ эта неопредѣленность въ отношеніи къ главнымъ сторонамъ ученія о священствѣ или совершенно отсутствуетъ, или же, какъ будетъ показано ниже, можетъ быть констатирована лишь въ очень слабой степени. Да и самая неопредѣленность англискаго ординала, какъ источника вѣроученія, г. О. сильно преувеличивается. Нельзя утверждать, правда, что выраженное въ немъ ученіе объ іерархіи во всѣхъ пунктахъ совпадаетъ съ ученіемъ лютеранъ и кальвинистовъ (да я этого и не старался доказывать въ своемъ сочиненіи); но съ другой стороны, нельзя утверждать также и того, что ученіе это выражено въ чинѣ настолько неопредѣленно, что съ одной стороны „ниже не исключается безусловно и съ полною ясностью протестантское пониманіе церковнаго служенія“, а съ другой—будто бы „не исключается въ немъ и православное ученіе объ іерархіи“ и что, вообще говоря, ученіе это можно считать только „неполнымъ, не высказаннымъ до конца со всѣми своими основаніями и слѣдствіями“, но что „прямо противоположныя православному ученію пункты въ себѣ оно не заключаетъ“ (747, 788 стр.). Такой взглядъ на дѣло могъ бы имѣть для себя нѣкоторое основаніе при наличности двухъ условій: а) если бы протестантство и православіе (или католичество, въ большей части пунктовъ ученія объ іерархіи совпадающее съ православіемъ) относились между собою во всемъ, какъ двѣ чистыя противоположности, и б) если бы начала компромисса, положенныя въ основу англиканскихъ вѣроизложеній, были

развиты съ полною свободою. На самомъ же дѣлѣ протестантство въ значительной части своего ученія о церковной іерархіи довольствуется простымъ отрицаніемъ ноевическаго ученія о томъ же предметѣ. Главный пунктъ этого отрицанія касается вопроса о существѣ новозавѣтнаго служенія. По православному и католическому ученію, новозавѣтное священство есть особое, учрежденное Богомъ сословіе въ церкви, обладающее полною іерархическихъ правъ и даровъ, которыми оно отличается отъ остальныхъ членовъ церкви. Эта полная іерархическая власть впервые сообщена была апостоламъ, а отъ нихъ перешла къ епископамъ, чрезъ которыхъ она непрерывно и сохраняется въ церкви путемъ преемственнаго рукоположенія. Различіе между православіемъ и католичествомъ въ отношеніи къ данному вопросу заключается лишь въ томъ, что главнымъ носителемъ іерархической власти въ церкви, по православному воззрѣнію, считается весь епископскій институтъ, взятый въ его цѣломъ (весь „сонмъ“ епископовъ), въ католичество же — одинъ изъ епископовъ, хотя онъ и становится средоточіемъ этой власти лишь послѣ избранія отъ другихъ. Протестантство лишило церковную іерархію значенія особаго сословія въ церкви, съ особою, исключительно ему принадлежащею, властію и признало носителемъ этой власти все общество вѣрующихъ, взятое въ совокупности его членовъ, таковъ — смыслъ протестантскаго ученія о всеобщемъ священствѣ. Служители же церкви, съ протестантской точки зрѣнія, суть лишь уполномоченныя для отправленія церковнаго служенія лица, получающія это полномочіе отъ общества вѣрующихъ путемъ непосредственнаго избранія отъ членовъ этого общества, или же назначаемыя для сего свѣтскою властію, являющеюся какъ бы выразительницею воли всего общества; но и въ томъ и другомъ случаѣ они ничѣмъ не отличаются отъ простыхъ вѣрующихъ, такъ какъ при вступленіи своемъ на церковное служеніе они не получаютъ никакихъ особенныхъ правъ и даровъ, которые бы въ принципѣ не принадлежали и каждому изъ мірянъ. Въ англиканской церкви съ самаго начала ея отдѣленія отъ Римскаго существованія, въ силу особаго условія исторической жизни, англійскаго народа, положенныя общепроте-

стантскія воззрѣнія на существо и происхожденіе іерархической власти въ церкви получили наиболѣе слабое выраженіе. Ничто изъ того, что есть отрицательнаго въ этихъ воззрѣніяхъ, не являло себѣ мѣста въ воззрѣніяхъ этой церкви, за исключеніемъ одного пункта, именно вопроса объ источникѣ іерархической власти въ церкви. Вопросъ этотъ не могъ быть обойденъ, такъ какъ отъ такою или иного рѣшенія его зависѣло само, быть или не быть Англійской реформациі. Отвергнувъ верховную власть папы надъ церковью Англіи, но въ то же время сохранивъ для нея, въ угоду католическому элементу населенія страны, трехстепенную іерархію, англійскіе реформаторы, бывшіе не болѣе какъ послушными орудіями въ рукахъ правительства, не могли усвоить этой власти и вышшимъ представителямъ своей іерархіи, т. е. епископамъ, такъ какъ это значило бы создавать въ лицѣ послѣднихъ силу, почти равную папству и при благопріятствующихъ обстоятельствахъ могущую стать не менѣе опасною для государственнаго единства Англіи, а присвоили эту власть королямъ (см. 37 изъ XXXIX членовъ и 1 изъ церковныхъ канонъ 1604 г.). Правда, мысль о главенствѣ короля надъ церковью во веѣхъ церковныхъ и государственныхъ узаконеніяхъ Англіи излагалась въ самой мягкой формѣ: изъ двухъ сторонъ, мыслимыхъ въ понятіи церковной власти: *potestas ordinis* и *potestas jurisdictionis* королямъ усвоилась только послѣдняя, да и то лишь въ той ея части, которая касается церковнаго управленія (право учить народъ вѣрѣ и священнодѣйствовать короли не присвоили себѣ). Но и при такомъ пониманіи верховной власти короля надъ церковью на долю епископовъ оставалось лишь быть простыми уполномоченными короля, проводниками его духовной власти надъ подданными, подобно тому какъ свѣтскіе чиновники были такими же проводниками его государственной власти. То, что могло бы существенно отличать первыхъ отъ послѣднихъ, именно *potestas ordinis*, отнято было отъ епископовъ, еще изъ католическѣ, чрезъ отождествленіе ея съ властью священническою (Catech. Conc. Trident. P. II, cap. VII, § Q. XXV), а въ протестантствѣ и вообще отъ іерархіи, чрезъ присвоеніе ея всѣмъ вѣрующимъ (ученіе о

всеобщемъ священствѣ). Такимъ образомъ епископы въ англиканствѣ, если и имѣютъ *potestas ordinis*, то она у нихъ является общою или съ пресвитерами, какъ учать католики, или же со всеми вѣрующими, какъ учать протестанты (въ чемъ полагаютъ тѣ и другіе сущность этой власти, вопросъ этотъ въ данномъ случаѣ не имѣетъ значенія); и въ томъ и другомъ случаѣ они имѣютъ ее до посвященія и даже до избранія въ епископы. Эта особенность англиканскаго ученія объ іерархіи и нашла себѣ выраженіе въ чинѣ епископскаго посвященія и особенно въ 6-мъ вопросѣ архіепископа къ посвящаемому, въ словахъ: „Будете ли вы поддерживать и распространять, насколько это отъ васъ зависитъ, спокойствіе, миръ и любовь среди всѣхъ людей, а также исправлять и наказывать безпомышленныхъ, неповиновенныхъ и преступныхъ въ своемъ діоцезѣ, *согласно власти*, которую вы *имѣете по слову Божию* (*potestas ordinis*) и которая *будетъ вѣрена* вамъ, по *указу этого королевства* (*potestas jurisdictionis*)“ (см. мое соч. стр. 64, нр. 2). Изъ этихъ словъ видно также существенное различіе между англиканскимъ и римскимъ пониманіемъ власти *ordinis episcopalis*, заключающееся въ томъ, что въ англиканствѣ эта власть, (принадлежащая епископамъ *по слову Божию*, хотя и до посвященія), относится къ управленію церковью, тогда какъ въ Римской церкви она приурочивается главнымъ образомъ къ священнодѣйствию и именно къ совершенію таинства евхаристіи и ко всему, что имѣетъ какое-либо отношеніе къ этому таинству (*ibid. Quaest. VII*). Но въ католичествѣ сама *potestas jurisdictionis* (власть созиданія таинства тѣла Хр.) разсматривается какъ божественное право, въ первой своей инстанціи принадлежащее папѣ, а отъ него уже сообщаемое въ различной степени и другимъ служителямъ церкви, и, какъ власть *divinitus data*, она уже сама по себѣ достаточна какъ для выдѣленія іерархіи въ особое сословіе отъ мірянъ, такъ и для различенія степеней достоинства и власти (*dignitatis et potestatis gradus*) въ самой іерархіи и въ частности въ чинѣ жреческомъ (*in ordine sacerdotii* *ibid. Quaest. XXV*). Въ англиканствѣ такого представленія о *potestas jurisdictionis* не могло удержаться, такъ какъ нельзя было серьезно

доказывать (хотя попытки такого доказательства и именно на началахъ ветхозавѣтной теократіи и были въ исторіи англійской религіозной мысли), что англійскіе короли получали свою власть управленія надъ церковью непосредственно отъ Бога; но съ другой стороны, какъ мы уже видѣли выше, эта власть не могла быть присвоена и исключительно епископамъ; оставалось такимъ образомъ отождествить ее съ *potestas ordinis*, въ той ея части, которая наиболѣе тѣсно примыкаетъ къ управленію церковью (съ властію „вязать и рѣшить“, см. *Catech. Conc. Trid. P. II, c. VII, Quæst. VII*) и по отношенію къ которой она служитъ внѣшнимъ выраженіемъ, и признавать ее принадлежащею епископамъ до посвященія ихъ, согласно съ католическими и протестантскими воззрѣніями на тотъ же предметъ. Указанная (положительная) точка зрѣнія на существо и происхожденіе епископской власти въ церкви и должна быть призвана кореннымъ пунктомъ различія между англиканскимъ и православнымъ пониманіемъ церковнаго служенія, отъ котораго, какъ изъ своего источника и основанія, происходятъ и всѣ остальные особенности ея воззрѣній на іерархію, съ большею или меньшею степенью ясности и полноты отразившіяся на ея чинахъ посвященія. Значеніе этого пункта, ясно выраженнаго въ чинѣ епископскаго посвященія, въ системѣ англиканскихъ воззрѣній на священство, не могло быть оттѣнено мною съ достаточною силою, влѣдствіе принятаго мною (съ формально-научной стороны, можетъ быть, и неправильнаго, но существа дѣла не измѣняющаго) порядка въ разсмотрѣніи особенностей англійскаго ординала, основаннаго не на внутреннемъ логическомъ отношеніи ихъ между собою, а, если можно такъ выразиться, на пространственномъ размѣщеніи ихъ въ чинахъ посвященія (побужденія, которыми я руководился въ данномъ случаѣ, указаны мною въ своемъ мѣстѣ). Отсюда и произошло то, что г. О., увлекшись отыскиваніемъ въ моемъ сочиненіи (главнымъ образомъ во II-й главѣ), какъ онъ выражается, „ученыхъ фокусовъ“ и „фантастическихъ“ построеній, простирающихся будто бы даже до отрицанія грамматики и здраваго смысла, не замѣтилъ того, что въ немъ наиболѣе существенно (намѣренно или ненамѣренно онъ это

сдѣлать—судить не берусь), и обвинилъ меня, во-первыхъ, въ томъ, что я *безъ достаточно основанія* отъ констатирования неполноты выраженного въ англиканскомъ ординалѣ ученія объ іерархіи перешелъ въ утвержденіе его чисто протестантскаго характера (стр. 739), а во-вторыхъ, въ томъ, что это свое утвержденіе я стараюсь обосновать на совершенно произвольномъ толкованіи англійскихъ чиновъ посвященія съ точки зрѣнія одной предвзвѣтой мысли. Но что касается перваго изъ этихъ обвиненій, то оно падаетъ само собою послѣ того, что сказано выше о собственномъ взглядѣ г. О. на характеръ англиканскаго ординала. Поэтому остается разсмотрѣть, насколько справедливо второе изъ возводимыхъ на меня обвиненій.

Произволь даннаго мною толкованія англійскаго ординала и, въ частности, чина епископскаго посвященія г. О. прежде всего усматриваетъ въ томъ, что я въ основу своего труда положилъ не сравненіе англійскаго ординала съ римскимъ понтификаломъ, который послужилъ для него ближайшимъ образцомъ, а сравненіе чиновъ ординала (1550 г.) между собою и съ послѣдующими ихъ редакціями. Соглашаюсь, что было бы не бесполезно хотя и не безусловно необходимо ¹⁾ сравнить англійскій чинъ епископскаго посвященія съ римскимъ, но затрудненіе въ томъ, какія именно редакціи послѣдняго должны быть взяты для этой цѣли. Какъ извѣстно, до времени реформации и даже до времени составленія англійскаго ординала, въ римской церкви не было одного какого-нибудь круга богослужебныхъ книгъ, установленнаго для всехъ мѣстностей, и даже въ самой Англіи, въ разныхъ областяхъ, дѣйствовали особые мѣстные уставы, каковы: Сарумскій, Йоркскій, Бангорскій, Линкольнскій и др. ²⁾ Какимъ изъ этихъ мѣстныхъ уставовъ римской и, въ частности, англійской дореформенной

¹⁾ Последнее требованіе заключаетъ въ себѣ *circulus vitiosus*, ибо съ принятіемъ его пришлось бы отказаться отъ возможности правльнаго пониманія оригинальных документовъ, а слѣд. в нихъ передѣловъ, подражаній и т. п.

²⁾ См. The Book of Comm.—Pr., 1886, compared with the First. Pr.—B. of Edward VI, 1549, by W. Miles Myres, M. A., Introduction p. VII. Срв. 1-е предисловіе къ богослуж. книгѣ англ. ц. Parker, First Pr.—Book of Edw. VI, compared. p. 10.

первы руководились составители первой богослужебной книги англиканства и ея ординала, мыѣ доподлинно неизвѣстно; едва ли имѣеть точныя свѣдѣнія объ этомъ и г. О.; полагаться же въ данномъ случаѣ на голословныя завѣренія англійскихъ историковъ, склоняющихся въ пользу Сарумскаго устава (онъ же Салисберійскій) въ виду его древности, весьма рискованно, такъ какъ еще вопросъ, насколько англійскіе реформаторы дорожили древностью. Съ болѣею вѣроятностію можно полагать, что составители англиканскаго ординала не придерживались исключительно одной какой-либо редакціи римскаго понтификала, а пользовались различными редакціями, при чемъ и къ этимъ послѣднимъ отнеслись съ чисто протестантской свободой, заимствуя изъ нихъ главнымъ образомъ лишь общій составъ чинопослѣдованій (конечно, съ измѣненіями), а не составъ и языкъ ихъ отдѣльныхъ частей, особенно молитвенныхъ формулъ, которыя ими несомнѣнно были составлены заново (кромя прошеній литаній, большая часть которыхъ заимствована), а также предисловія къ чинамъ посвященія и обращанія посвящающаго къ народу и къ посвящаемымъ (кромя нѣкоторыхъ вопросовъ въ „испытаніи“). А такъ какъ эти заимствования являются общими для всѣхъ или для многихъ редакцій римскаго понтификала, то при выборѣ одной изъ нихъ для сравненія, равно какъ и при сравненіи со многими редакціями, пришлось бы дѣйствовать наугадъ и отмѣчать такія уклоненія въ англійскомъ ординалѣ отъ его предполагаемыхъ первоисточниковъ, въ которыхъ онъ совершенно не былъ повиненъ. Еще меньше было оснований для сравненія англійскаго ординала съ нынѣ дѣйствующею редакціею римскаго понтификала, которая, какъ болѣе поздняя по происхожденію, даже и не могла служить для него образцомъ. Вотъ почему я уклонился отъ этой въ данномъ случаѣ бесполезной научной обрядности, а ограничился сравненіемъ англиканскаго чина епископскаго посвященія съ чинами поставленія пресвитеровъ и діаконовъ, съ которыми онъ стоитъ въ несомнѣнной и весьма тѣсной генетической связи, что и естественно, такъ какъ онъ составленъ былъ почти въ одно время съ ними (послѣ нихъ, на что указываютъ имѣю-

щіяся въ немъ ссылки на первые два чина) и одними и тѣми же лицами, руководившимися при составленіи ихъ одними и тѣми же воззрѣніями и цѣлями. Выѣстъ съ тѣмъ не безполезнымъ оказалось и сравненіе чиновъ посвященія редакціи 1550 года съ ихъ послѣдующими редакціями, вопреки заявленію г. О., такъ какъ изъ сравненія этого обнаруживается, что послѣдующіе справщики англійскаго ординала дѣлали не одни только добавленія къ первоначальному его тексту, но и изыятія изъ него, съ цѣлію сгладить черты, слишкомъ благопріятствовашія или католическому (изыятія, совершенныя въ 1552 г.—„врученіе орудій“) или протестантскому его пониманію (см. примѣръ такого изыятія на стран. 45, прим. 1, моего сочиненія); да и многія добавленія, совершенныя въ 1662 и въ большей своей части относящіяся къ чину посвященія епископовъ, не представляютъ собою чего-либо совершенно новаго, по сравненію съ первой редакціей англійскаго ординала, въ его цѣломъ, а скорѣе имѣютъ смыслъ возвращенія къ старому, исправленія тѣхъ уклоненій, которыя были допущены при первоначальномъ составленіи третьяго чина на основѣ первыхъ двухъ, какъ его ближайшихъ образцовъ. Еще болѣе страннымъ представляется указаніе г. О. на *предвзятость* основной мысли проводимой мною во II-й главѣ сочиненія, такъ какъ означенная глава вся посвящена частію выводу этой основной мысли, изъ разсмотрѣнія частныхъ особенностей англійскаго ординала, добытыхъ путемъ сравненія отдѣльных чиновъ между собою, частію же установленію согласія между ними. Правда, не всѣ эти особенности имѣютъ одинаковую важность для уясненія основной мыли моего труда и располагаются онѣ мною не по степени этой важности, такъ что тѣ изъ нихъ, въ которыхъ эта основная мысль выражается съ наибольшою ясностью ¹⁾, нерѣдко стоятъ наряду и даже слѣдуютъ послѣ особенностей только предполагающихъ эту мысль, наводящихъ на нее, или даже на первый взглядъ противорѣчащихъ ей, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывающихся недостаточными для вывода противополож-

¹⁾ Главная изъ нихъ, разсмотрѣнная выше, указана мною впервые на 64 стр. (и прим. къ ней) моего труда.

ной мысли ¹⁾. Этотъ недостатокъ изложенія отчасти восполняется мною чрезъ сопоставленіе однихъ особенностей съ другими съ цѣлю взаимнаго выясненія ихъ, что я и дѣлаю послѣ разсмотрѣнія почти каждой изъ нихъ. Между тѣмъ г. О. обращаетъ свое вниманіе лишь на особенности двухъ послѣднихъ категорій, при чемъ и эти послѣднія беретъ внѣ связи другъ съ другомъ, что и дастъ ему поводъ обвинять меня въ погонѣ за буквой, натяжкахъ, противорѣчіяхъ, фантастическихъ построеніяхъ и т. п. Но, спѣша возводить на меня эти тяжкія обвиненія, онъ, не замѣчая того, самъ впадаетъ какъ разъ въ тѣ же самыя и даже большія погрѣшности. Такъ, не указавъ въ сущности ни одного примѣра противорѣчія въ моемъ трудѣ, онъ самъ допускаетъ противорѣчіе, когда одновременно обвиняетъ меня и въ излишней привязанности къ буквѣ и въ фантастичности построеній, такъ какъ фантазеры обыкновенно бывають плохими буквоѣдами и наоборотъ. Помимо того, самая „погоня за буквою словъ“ въ ущербъ ихъ логическому смыслу, отмѣчаемая г. О. въ моемъ трудѣ, является для меня недостаткомъ, не совсѣмъ понятнымъ въ данномъ случаѣ, такъ какъ а) англиканскій ординаль, въ силу компромиссивнаго характера его, принадлежитъ къ такимъ произведеніямъ человѣческаго творчества, для уясненія истиннаго смысла которыхъ, по выраженію проф. В. А. Соколова, „неизбѣжно приходится обращаться къ словамъ“ (см. стр. 28, прим., моего сочиненія); б) тотъ же ординаль не есть спѣшная импровизація, на подобіе наскоро составленной проповѣди или застольнаго тоста, а несомнѣнно представляетъ собою глубоко продуманный и взвѣшенный во всѣхъ своихъ подробностяхъ трудъ, такъ что при оцѣнкѣ его можетъ и должна быть принимаема во вниманіе каждая мелочь, не исключая частицъ и знаковъ препинанія; наконецъ в), исторія исправленія богослужебной книги англиканской церкви и, въ част-

¹⁾ Неодинаковая важность этихъ особенностей, принималась мною во вниманіе, какъ можно видѣть изъ неодинаковаго способа выраженія о нихъ: „нельзя еще съ несомнѣнностью заключать“, „позволяютъ разсматривать“, „едва проскальзывающій“, „должно означать“, „являеть мысль“, „дастъ понять“ „можетъ быть понятна только при предположеніи“, „ясно указываетъ“, „съ наибольшою ясностью выступаетъ“ и т. п.

ности, исторія богослужебныхъ споровъ между представителями (защитниками) этой церкви и пуританами, показываетъ, какое вниманіе тѣми и другими уделялось отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ этой книги; можно, безъ преувеличенія сказать, что споры изъ—за нея, тянувшіеся болѣе, чѣмъ столѣтіе, были почти исключительно спорами о „словахъ“. Оста-ется, слѣдовательно, опредѣлить, въ какой степени допущен-мною произволъ въ изъясненіи отиѣченныхъ мною частныхъ особенностей англиканскаго ординала, а для этого обратимся къ разсмотрѣнію „образцовъ“ этой моей научной работы, вѣд-ставленныхъ г. О. въ своей рецензіи. Первый изъ образцовъ такого рода г. О. указываетъ на стр. 29—30 моего труда, гдѣ я стараюсь показать, что содержаніе „Предисловія“ къ ординалу не содержитъ въ себѣ достаточно данныхъ для вы-вода мысли о трехъ степеняхъ церковной іерархіи, призна-ваемыхъ въ англиканствѣ. Г. О. находитъ эту мою работу му-чительною и напрасною тратою силъ, такъ какъ, по его мнѣ-нію, мысль эта ясно содержится въ концѣ предисловія, гдѣ идетъ рѣчь о возрастѣ посвящаемыхъ на церковное служеніе, а также сама собою вытекаетъ изъ факта существованія трехъ особыхъ чиновъ посвященія (стр. 740). Но оба эти довода основаны на неправильномъ смѣшеніи двухъ разнородныхъ, хотя и обозначаемыхъ однимъ и тѣмъ же именемъ, понатій,—священнаго званія, или степени, и церковнаго служенія; и, въ частности, на игнорированіи той особенности англійскаго ординала, что въ немъ „епископство“ нигдѣ не называется прямо званіемъ, или степенью (the office, the order of a Bis-hop), а только служеніемъ и даже добавочнымъ служеніемъ (the ministry, the ministraton, the administration), или даже про-сто „дѣломъ“ (the work), тогда какъ „діаконство“ и „священство“ не разъ называются и званіемъ, или степенью, и служеніемъ, при-чемъ въ параллельныхъ мѣстахъ чиноислѣдованій, гдѣ „ді-аконство“ называется одновременно званіемъ и служеніемъ, а „епископство“—дѣломъ и служеніемъ, „священство“ называется только званіемъ, а въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ о немъ говорится какъ о служеніи, оно вездѣ обозначается терминомъ „главна-го, основнаго“ (the ministry), а не „второстепеннаго, прида-

точного" служенія (the ministration, the administration), какъ-
вые термины усложняются въ параллельныхъ мѣстахъ „діакон-
ству“ и „епископству“ (См. стр. 41, 43, съ прим., моего со-
чиненія); Одна первая изъ указанныхъ выше доводовъ г. О¹⁾
ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ томъ же мѣстѣ
„Предисловія“, гдѣ раздѣльно говорится о возрастѣ рукопола-
гаемыхъ въ діаконы, пресвитеры и епископы, впервые вво-
дится и различіе въ терминахъ самаго дѣйствія рукоположе-
нія (to be admitted a Diacon, a Priest и to be consecrated a
Bishop), дающее основаніе предполагать, что епископство
рассматривается адбѣ отдѣльно отъ діаконства и пресвитер-
ства только какъ служеніе, а не какъ званіе. Правда, г. О.,
сильно сомнѣвается въ терминологическомъ значеніи самого
слова „званіе“ (the office) и упрекаетъ меня за то, что я счи-
таю его равнозначительнымъ съ словомъ „степень“ (the order, lat.
ordo), а также рѣзительно не придаетъ никакого значенія,
допомощному (и, нужно добавить, послѣдовательно проводя-
мому) въ англиканскомъ ординарѣ различію въ терминахъ
дѣйствій рукоположенія на томъ основаніи, что эту термино-
логію англиканская церковь заимствовала отъ римской (стр.
740, 741, 743). Но, прежде всего, въ пользу терминологиче-
скаго значенія слова „званіе“ достаточно указать на начальныя
слова „Предисловія“ въ чинахъ посвященія, гдѣ слова „званіе“,
и „степень“ употребляются какъ термины, если не равнозна-
чительныя, то, во всякомъ случаѣ, какъ соотносительныя (равно-
значущія) и я признаю въ своемъ сочиненіи не самыя слова,
„званіе“ и „степень“, а выраженія, въ которыя онѣ входятъ,
какъ часть, — что не одно и то же; см. стр. 36²⁾, а также
на систематическое уклоненіе чина епископскаго посвященія

¹⁾ Недобросовѣстность второго довода едва ли нужно доказывать, такъ какъ она дол-
жна быть непосредственно очевидна г. О., хотя бы въ виду обнаруженнаго имъ
въ рецензій знакомства съ содержаніемъ нашего „Чиновника“ архіерейскаго
служенія“.

²⁾ „Для всѣхъ прилежно читающихъ св. писаніе и древнихъ авторовъ оче-
видно, что око времени апостольскихъ въ церкви Хр. были слѣдующія степени
(the orders) служителей... „каковыя званія (the offices) всегда были в пр.“. См.,
стр. 8 моего соч., срв. стр. 52 пр. 2, въ разсмотрѣнію котораго еще вернемся
послѣдствѣмъ.“

отъ употребленія слова „званіе“ въ приложеніи къ епископству ¹⁾. Что же касается усвоенной англійскимъ ординаломъ терминаціи дѣйствій рукоположенія, то значеніе ея нисколько не ослабляется ссылкой на ея заимствованный характеръ, такъ какъ а) лежащее въ основѣ этой терминологіи заблужденіе не перестаетъ быть заблужденіемъ отъ того, что оно унаслѣдовано со стороны, и б) такъ какъ англиканская церковь не просто унаслѣдовала его отъ римской, но еще и приумножила или усилила его, развивши его до крайнихъ послѣдствій. Пусть эта терминологія перешла въ англійскій ординалъ изъ римскаго понтификала; пусть въ основѣ ея лежитъ мнѣніе схоластиковъ о тождествѣ епископской и пресвитерской степени (ordo), отчасти усвоенное символическими книгами римской церкви, и не только ея катихизисомъ, но и опредѣленіями Тридентскаго собора (Sess. 88111, cap. 1). Что же изъ этого слѣдуетъ? А только то, что и въ самой римской церкви это явленіе не можетъ почитаться невиннымъ, какъ одно изъ многочисленныхъ выраженій коренного заблужденія этой церкви, состоящаго въ присвоеніи одному изъ епископовъ того, что принадлежитъ всему „званію“ епископовъ церкви. Но въ католичествѣ это обезличеніе епископскаго званія не могло достигнуть полной законченности, такъ какъ самъ глава его есть одинъ изъ епископовъ, и самовольное превышеніе его надъ другими епископами было лишь нарушеніемъ внутренняго равновѣсія въ предѣлахъ епископскаго института и, какъ таковое, естественно не сопровождалось умаленіемъ общаго „вѣса“ или значимости послѣдняго. Вотъ почему въ символическихъ и богослужебныхъ книгахъ римской церкви наряду съ вышеуказанною терминологіею, повидимому, отождествляющею епископскую и пресвитерскую степени, мы нередко встрѣчаемъ и такіе способы выраженія, которыя не оставляютъ сомнѣнія въ раздѣльности этихъ степеней ²⁾. Что касается англикан-

¹⁾ Отсутствие выраженій: „the office of a Bishop“ въ третьемъ чинѣ.

²⁾ Такъ, въ опредѣленіяхъ Трид. собора говорится, что епископы *занимаютъ мѣсто апостоловъ*, что они *по преимуществу* принадлежатъ къ обществу жречества и поставлены Духомъ Св. *управлять* церковью, что они *были* пресвитеровъ и имѣютъ исключительно принадлежащія имъ права (Sess. XXIII, cap. IV). Равнымъ образомъ, въ Римскомъ катихизисѣ, на который ссылается г. О. въ

ской церкви, то для нея не оказалось такихъ препятствій въ бывше полному усвоенію схоластическаго мнѣнія о тождествѣ епископской и пресвитерской степени, такъ какъ начала компромисса, на которыхъ покоится бытіе этой церкви и которыя одни только могли быть задерживающею причиною въ развитіи этого благопріятствующаго протестантскимъ тенденціямъ мнѣнія, должны были въ данномъ случаѣ отступить на задній планъ подъ давленіемъ идеи королевскаго абсолютизма, о чемъ уже было сказано выше. Отсюда въ англиканскомъ ординалѣ мысль о тождествѣ епископскаго и пресвитерскаго званій проводится съ полною послѣдовательностью, хотя и не во всѣхъ частяхъ съ одинаковою степенью ясности (послѣднее свидѣлствуетъ только о томъ, что начала компромисса и здѣсь отчасти сохраняли свою силу), и что важнѣе всего—эта послѣдовательность нисколько не нарушается другими

оправданіе англиканства, и притомъ въ томъ же самомъ отлѣлѣ, гдѣ проводится мысль о тождествѣ епископской и пресвитерской степени (*ordo*), а различіе между ними, поводомъ, приравнивается къ различіямъ между епископами, архіепископами и другими высшими *dignitatis et potestatis gradibus*, въ то же время дѣлается оговорка, что эти послѣдніе *ab episcopis ordinatione nihil differunt* (р. II, сар. VII, Quæst. XXV); а въ другомъ мѣстѣ только епископамъ усволяется право ординаціи церковныхъ служителей и это дѣлается на основаніи писанія и преданія (*ibid* Quæst. XXVI). Наконецъ, въ римскомъ понтификалѣ—хотя схоластическая терминологія (*ordinare-consecrare*) и удерживается, но значеніе ея совершенно ослабляется содержаніемъ входящихъ въ составъ его молитвъ, формулъ и рѣчей посвящающаго. Такъ, въ одной изъ молитвъ діаконскаго рукоположенія (*vere dignum et justum*) возносится Богу благодареніе за устройство церкви, учрежденіе въ ней трехъ степеней іерархіи (*sacri muneris seriritutem trinis gradibus ministrorum tui nomini tuo militare constituens*) и, въ частности, степени діаконской, подобно *первоначальнымъ левитамъ*; въ параллельной ей молитвѣ чина постановленій пресвитеровъ посвящающій благодаритъ Бога за учрежденіе степени пресвитерской *съ помощію* епископской, по подобію 70 старѣйшинъ Моисеевыхъ и 72 *апостоловъ* съ помощію 12-ти, и проситъ излить Св. Духа на поставленныхъ, подобно *тому, какъ Онъ излилъ Его на Елазара и Иаваера, сыновей Аароновыхъ*; наконецъ, въ одной изъ молитвъ епископскаго посвященія онъ проситъ Бога „наклонить рогъ благодати жреческой“ на посвящаемого и излить на него силу благословенія своего, а въ слѣдующей молитвѣ (параллельной приведеннымъ выше молитвамъ *первыхъ двухъ чиновъ*) онъ проситъ Бога *умножить* свою благодать этому призванному къ *высшему* жречеству, подобно Аарону и Моисею, и затѣмъ при помазаніи главы посвящаемого хризомъ прямо называетъ епископство *особою* степенью или званіемъ (*„ungatur et consecratur spiritus sancti, coelestis benedictione, in ordine pontificali“*). Тѣ же мысли выражаются и въ рѣчахъ посвящающаго къ посвящаемымъ.

источниками англиканскаго вѣроученія (XXXIX членами и канонами церкви англійской) и подтверждается всѣмъ дальѣйшимъ образомъ поведенія англиканской церкви (см. историческія данныя о сень, собранныя мною въ III гл. моего сочиненія), въ которое мы вправѣ смотрѣть, какъ на исповѣданіе ея своей вѣры *дійствіемъ*, восполняющее собою то, чего недостаетъ въ ея словесныхъ вѣроизложеніяхъ.

Изобличая меня далѣе въ произвольномъ толкованіи выбора чтеній изъ Св. Писанія въ ординалѣ (стр. 741), г. О. забываетъ о томъ значеніи, какое придаютъ этимъ чтеніямъ протестанты и католики—первые, чтобы доказать, что въ апостольскія времена епископовъ и пресвитеровъ, какъ особыхъ званій, не существовало, такъ какъ одни и тѣ же лица въ Писаніи называются и епископами и пресвитерами, вторые—что среди самихъ апостоловъ было неравенство власти *jure divino*, каковое перешло отъ нихъ и къ епископамъ. Къ чтеніямъ перваго рода относится Дѣян. XX, 17—35, въ которомъ вызванный ап. Павломъ изъ Ефеса лица первоначально называются пресвитерами, хотя между ними несомнѣнно были (а можетъ быть и всѣ они были, такъ какъ Апостолу для его цѣли довольно было вызвать главныхъ представителей Ефесской церкви, пресвитеровъ въ общемъ, библейскомъ смыслѣ этого слова) и епископы, какъ они потомъ и именуются въ рѣчи Апостола (конечно, также въ общемъ, библейскомъ смыслѣ): въ этомъ и заключается если не *сущность*, то во всякомъ случаѣ существенная особенность даннаго чтенія въ отношеніи къ ученію о степеняхъ церковной іерархіи. Далѣе, ссылка г. О. на толкованіе Златоуста нисколько не объясняетъ, почему для втораго чтенія въ чинѣ пресвитерскаго рукоположенія ввѣты не только 1—7, но и дальнѣйшіе 8—16 стихи III гл. посл. къ Тим., которыя къ пресвитерскому служенію никакого отношенія не имѣютъ, если не допустить, что пресвитерское званіе рассматривается въ чинѣ какъ основное служеніе церкви, обнимающее собою всю полноту іерархическихъ правъ и даровъ, а слѣдовательно и нравственныхъ требованій отъ поставляемыхъ. Никакихъ натажекъ не оказалось бы и въ данномъ мною объясненіи выбора чтеній для епи-

скопскаго рукоположенія, если бы г. О. потрудился хорошенько вникнуть въ содержаніе этихъ чтеній, а не ограничился легкомысленно чисто внѣшнимъ, числовымъ сопоставленіемъ ихъ съ такими же чтеніями второго чина. Въ самомъ дѣлѣ, если принять во вниманіе, что пресвитеры, чрезъ эти чтенія, сопоставляются съ 12-ю апостолами (Мѣ. XXVIII, 18—20 и Іоанн. XX, 19—23, гдѣ говорится о сообщеніи апостольскаго званія послѣднимъ и соединенной съ нимъ власти учительства, священнодѣйствія и высшаго управленія въ церкви Христовой, каковая мысль выражается въ словахъ: „*научите вся языки, крестяще*“ и „*иже отпустите грѣхи... иже держите*“), что сущность пресвитерскаго и епископскаго служенія полагается въ пастырствѣ, по образу Великаго Пастыреначальника Христа (Іоанн. X, 1—16, общее для обоихъ чиновъ посвященія, а также Дѣян. XX, 28); что избраніе епископовъ изъ среды пресвитеровъ уподобляется избранію ап. Петра изъ среды друзей апостоловъ для преимущественнаго наблюденія надъ правильнымъ теченіемъ жизни паствы Христовой (особымъ для епископскаго посвященія чтеніемъ Іоанн. XXI, 15—17, въ его католическомъ толкованіи см. въ параллель съ этимъ ссылку того же чина на Лк. VI, 12 и Дѣян. XIII, 3, указ. на стр. 37 моего сочиненія), то развѣ особое предубѣжденіе нужно для того, чтобы не видѣть здѣсь желанія составителей чинопослѣдованій сгладить различіе между епископствомъ и пресвитерствомъ, какъ отдѣльными званіями.

А. Рождественскій.

(Окончаніе будетъ).

Отецъ Серафимъ, іеромонахъ Саровской пустыни, пустынно-житель и затворникъ, его жизнь и подвиги.

(Продолженіе *).

ГЛАВА IV.

Постриженіе о. Серафима въ иноческій чинъ и подвиги его въ монастырскомъ обществѣ.

Прошло 8 лѣтъ со времени поступленія Прохора въ обитель, проведенные имъ въ монастырскихъ послушаніяхъ. На языкѣ иноковъ это время называется искусомъ т. е. испытаніемъ способностей, желающаго иноческаго чина, вступить на путь совершенной жизни. Прохоръ съ честью прошелъ всѣ степени монастырскаго искуса и былъ достоинъ вполнѣ иноческаго чина. Настоятель ходатайствовалъ предъ высшею властью о удостоеніи его иночества. 13 августа 1786 года Прохоръ постриженъ былъ въ монашество настоятелемъ Пахоміемъ. Въ постриженіи, какъ и въ таинствѣ крещенія, требуются воспріемные отцы. Воспріемными отцами Прохора были иноки Іосифъ и Исаія, руководители его въ духовной жизни. При постриженіи ему наречено было имя Серафимъ, что значитъ пламенный. Это имя означало его пламенную любовь къ Богу, подобную любви горнихъ силъ: Серафимовъ. [Значеніе даннаго ему ангельскаго имени усилило въ немъ еще болѣе любовь къ Господу и онъ ревностно предался исполненію иноческихъ обѣтовъ, данныхъ при постриженіи.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г., № 9.

Наружностью своею Серафимъ былъ красивъ. Росту онъ былъ 2½ аршина, лицо у него, несмотря на воздержаніе и труды, было полное и отличалось чудной бѣлизной, носъ прямой и острый, брови густые, глаза свѣтло-голубые, пронизательные; волосы на головѣ свѣтло-русые и густые; лицо его окаймлялось окладистою густою бородою, съ которою соединялись на оконечностяхъ рта густые же и длинные усы. Сложеніе Серафимъ былъ сильнаго и крѣпкаго. Таковъ былъ внѣшній видъ Серафима, по рассказанъ современниковъ, въ то время, когда постригся онъ въ иноческій чинъ ¹⁾.

Съ небольшимъ чрезъ годъ послѣ постриженія въ монашество, Серафимъ въ декабрѣ 1787 г. былъ посвященъ въ санъ іеродіакона преосвященнымъ Викторомъ, епископомъ Владимірскимъ и Муромскимъ. Въ то время Саровская пустынь принадлежала Владимірской епархіи.

Съ принятіемъ сана іеродіакона, Серафимъ еще болѣе усугубилъ свои подвиги. Онъ всею душею предался своему по истинѣ ангельскому служенію и, проходя служеніе іеродіаконское, въ продолженіе шести лѣтъ и десяти мѣсяцевъ, ежедневно участвовалъ въ богослуженіи. Ночи на воскресные и праздничные дни онъ проводилъ въ бодрствованіи и все время отъ конца всенощнаго бдѣнія до начала Божественной Литургіи простаивалъ неподвижно на молитвѣ. По окончаніи каждаго богослуженія, Серафимъ еще долго оставался въ храмѣ, приводя въ порядокъ утварь церковную. Пребывая постоянно въ трудахъ, бодрствованіи и молитвѣ, Серафимъ не чувствовалъ усталости и подкрѣпляемый помощію Божію, не нуждался въ продолжительномъ отдыхѣ, часто забывая о пищѣ и питъѣ, необходимыхъ для подкрѣпленія силъ; а отходя ко сну на самое короткое время, онъ неутѣшно скорбѣлъ, зачѣмъ не дано возможности человѣку, подобно ангеламъ, непрестанно славить Господа.

Строитель Пахомій всѣмъ сердцемъ привязался къ Серафиму, который сталъ теперь его ревностнымъ и надежнымъ

¹⁾ По постриженіи въ иночество Серафимъ назначенъ былъ въ число братіи, въ Гороховскій Никольскій монастырь, но въ немъ никогда не жилъ, хотя и числился тамъ довольно долгое время.

помощникамъ. „Когда батюшка о. Пахомій служилъ, сказывалъ въ послѣдствіи о. Серафимъ, то безъ меня убогаго Серафима рѣдко совершалъ службу“.

Куда бы ни отлучался Пахомій по дѣламъ обители и святаго служенія, онъ непременно бралъ съ собою іеродіакона Серафима. Это дало возможность Серафиму присутствовать при кончинѣ одной великой жены и принять отъ нея великое порученіе—устройство Давидовской обители, о которой Серафимъ въ послѣдствіи заботился до самой своей кончины.

Упражненіе въ богомысліи и добродѣтели сдѣлало Серафима достойнымъ зрѣніи многихъ дивныхъ видѣній. Часто во время совершенія Божественныхъ службъ видѣлъ лица ангеловъ, сослужащихъ и поющихъ съ братією. Они являлись въ образѣ прекрасныхъ юнѣшеносныхъ юношей, облаченныхъ въ бѣлыя златотканныя одежды и пѣніе ихъ было столь сладко, что его нельзя было уподобить никакой гармоніи на землѣ. Вспоминая объ этихъ счастливыхъ минутахъ, о. Серафимъ говорилъ: „бысть сердце мое яко восхищенное отъ неизреченной радости. И не помнилъ я ничего отъ такой радости; помнилъ только какъ входилъ въ св. церковь, да выходилъ изъ нея“.

По прошествіи почти семи лѣтъ служенія въ санѣ іеродіакона, о. Серафимъ былъ вызванъ въ Тамбовъ и 2 сентября 1793 г. былъ рукоположенъ въ іеромонаха епископомъ Теофиломъ. Въ это время Саровская обитель состояла уже въ вѣдѣніи Тамбовской епархіи, въ вѣдѣніи которой состоитъ она и нынѣ.

Весь отдавшись подвигамъ и молитвамъ, о. Серафимъ восходилъ постепенно на высоты духовнаго совершенства, недосягаемыя взорамъ грѣховнаго міра. И Господь благоволилъ чрезъ него, уже тогда, являть Свои великія милости. Въ окрестностяхъ Сарова однажды случился голодъ. Братія Саровская не жалѣя, раздавала нуждающимся свѣстныя припасы. Наконецъ и у братіи истощились запасы. Денно и ночью молились иноки объ избавленіи голода; возсылали теплыя молитвы и о. Серафимъ. И вотъ, однажды утромъ онъ, отправившись въ житницу, по порученію Строителя, увидѣлъ, что закромы ея полны хлѣба. Всѣ познали, что это явленіе милости Божіей обители было чрезъ о. Серафима, но великій

подвижникъ, разумѣется, по смиренію своему, не могъ признать сего, считая себя, по примѣру древнихъ св. отецъ, „худшимъ изъ людей“.

Пламенѣя ангельскою любовію къ Богу о. Серафимъ желалъ работать Ему въ тишинѣ и безмолвіи. Въ окрестностяхъ обители въ густомъ лѣсу спасалось не мало въ былыя времена подвижниковъ въ уединенныхъ келіяхъ. Ихъ примѣру послѣдовалъ и о. Серафимъ. Самъ Богъ помогалъ ему въ этомъ намѣреніи. У него заболѣли ноги и эта болѣзнь была столь сильна, что препятствовала священнодѣйствовать. Благодушно перенося ниспосланное испытаніе, Серафимъ рѣшился навсегда удалиться въ пустыню. Свою мысль онъ открылъ настоятелю о. Пахомію, который и благословилъ его на пустынножительство. Это благословеніе о. Пахомія, было послѣднимъ даннымъ имъ о. Серафиму; маститый глава обители, вскорѣ послѣ того, мирно предалъ духъ свой Богу.

О. Серафимъ горько оплакивалъ кончину своего наставника и благодѣтеля.

Преемникъ Пахомія о. Исаія подтвердилъ разрѣшеніе получившаго, данное о. Серафиму на жительство въ пустынь и, кромѣ того, снабдилъ его увольнительнымъ билетомъ для избѣжанія могущихъ встрѣтиться въ пустынь неприяностей отъ постороннихъ людей. Билетъ этотъ, хранящійся въ Саратовской пустыни, гласилъ, что: преподобный „послѣ многолѣтняго искуса въ той обители и въ пустынь уволенъ, единственно для спокойствія духа Бога ради и по даннымъ ему правиламъ, согласно св. отецъ положеннымъ; и впередъ ему никому не препятствовать, пребываніе имѣть въ ономъ мѣстѣ и оное утверждаю строитель іеромонахъ Исаія. 1797 года, ноября 20 дня. Для вѣрности печать прилагаю при семъ“.

Г л а в а V.

Пустынножительство старца Серафима.

Пустынная жизнь была призваніемъ для старца Серафима и назначеніемъ свыше. Пребывая въ обществѣ, онъ научился самопознанію, и окрѣпнувъ духомъ, съ Божіею помощію, сдѣ-

лался способнымъ къ уединенной отшельнической жизни. Великой духовной радости исполнился онъ, поселившись въ уединенной келліи въ лѣсу.

Келлія, въ которой поселился блаженный, стояла въ густой чащѣ соснового бора, на высокомъ холмѣ, на берегу р. Саровки, верстахъ въ 5 или 6 отъ обители, на восходѣ сѣвернаго солнца. Она была построена изъ дерева и состояла изъ одной комнаты съ печью, въ комнату вели небольшіе сѣнцы, къ которымъ придѣлано было небольшое крылечко. При келліи находился огородъ и пчельникъ, доставлявшій воскъ и медъ въ утѣшеніе старцу и все это было обнесено заборомъ.

Неподалеку отъ келліи преподобнаго, на разстояніи 2-хъ верстъ, ближе къ монастырю, жили въ уединенныхъ хижинахъ отшельники: Назарій, бывшій игуменъ Балаамскій, схимонахи Саровскіе, Маркъ и Досифей. Вся эта мѣстность, гдѣ жили пустынники, состояла изъ возвышеній и своимъ видомъ напоминала Аеонскую гору. Мѣстность эту блж. Серафимъ называлъ Аеонскою горою, а другія уединенныя, живописныя мѣста, въ лѣсу Саровскомъ, наименовалъ Виноземомъ, Голгозою и др. названіями мѣстъ св. земли, по сходству ихъ съ тѣми мѣстами.

Не можетъ укрыться градъ вверху горы стоящей, не можетъ укрыться свѣтильникъ, стоящій на свѣдникѣ; такъ и преподоб. Серафимъ не укрылся въ своемъ уединеніи отъ людей. Многіе стали посѣщать его; приходили въ его пустынную келлію мужчины и женщины. Зная, что на св. Аеонскую гору возбраненъ входъ женщинамъ, пустынникъ молилъ Бога и Его Пречистую Матерь, о томъ, чтобы женщинамъ невозможно было приходить къ нему, такъ какъ приходъ ихъ могъ быть соблазномъ для братіи. Господь услышалъ его молитву и явилъ Свое изволеніе на то слѣдующимъ образомъ.

26 декабря преподобный ночью пошелъ въ обитель къ литургіи. Прийдя къ спуску съ возвышенности, на которой стояла его келлія, онъ увидѣлъ, что сучья деревь наклонились къ землѣ и загородили совсѣмъ дорогу на гору. Понявъ изъ этого, что Господь услышалъ его молитву, онъ горячо возблагодарилъ Бога. Кое-какъ перелѣзъ Серафимъ чрезъ дивную пре-

граду и пошелъ затѣмъ къ литургіи въ соборную церковь. Во время совершенія литургіи, по перенесіи Св. Даровъ съ жертвенника на престолъ, когда строитель о. Исаія приготовлялся читать молитву предложенія, къ нему подошелъ преподобный съ такою просьбой:

„Батюшка о. строитель, благослови, чтобы на мою гору, на которой живу теперь, женщинамъ не было входа“.

О. Исаія возразилъ: „Въ какое время и съ какимъ вопросомъ подошелъ ты о. Серафимъ“?

— „Теперь то и благослови батюшка“, просилъ преподобный.

— „Да какъ я могу, сказалъ о. Исаія, за пять верстъ смотрѣть, чтобы женамъ не было входа“?

— Вы только благословите, батюшка, отвѣтилъ блаженный пустынный, и уже никто изъ нихъ не взойдетъ на мою гору.

Тогда строитель, исполняя неотступную просьбу подвижника, велѣлъ подать образъ Богоматери „Блаженное чрево“ и благословляя имъ преподобнаго сказалъ:

„Благословляю, чтобы женамъ не было входа на твою гору, а ты самъ охраняй“.

Послѣ трапезы, въ тотъ день, Серафимъ, поблагодаривъ строителя о. Исаію, пошелъ обратно въ свою пустынную келлію. Заваливъ входъ на гору еще и древесными колодами, онъ сдѣлалъ такъ, что не только одни женщины, но и мужчины не могли ходить къ нему и нарушать его безмолвіе.

Живя въ пустынѣ, подвижникъ и лѣтомъ и зимою носилъ одинаковую одежду: бѣлый полотняный балахонъ и поношенную камилавку безъ крепа; ноги его были обуты въ лапти. Зимою, кромѣ того, онъ употреблялъ еще кожаныя рукавицы и кожаные чулки (бахили). На груди у подвижника, поверхъ балахона, висѣлъ мѣдный крестъ, материнское благословеніе, а за плечами у него была сумка, въ которой онъ постоянно носилъ евангеліе.

Видимые подвиги старца состояли изъ тѣлесныхъ трудовъ, молитвъ и чтенія душеполезныхъ книгъ. Тѣлесныя труды его были различны. Зимою о. Серафимъ своими руками рубилъ дрова для отопленія своей келліи, часто же онъ, чтобы томить свою плоть, добровольно переносилъ морозъ и не согрѣвалъ

своего помѣщенія. Весною и лѣтомъ подвижникъ трудился въ огородѣ. Землю подъ огородныя растенія онъ удобрявалъ мхомъ. Для этого онъ, въ жаркіе дни, ходилъ въ болотистыя мѣста, собиралъ тамъ мохъ и носилъ его на грядки. Собирая мохъ, преподобный часто обнажался до пояса и міриады болотныхъ насѣкомыхъ жалили его тѣло, которое синѣло и запекалось кровью, а онъ терпѣлъ это добровольное мученіе благодушно и, подражая древнимъ святымъ подвижникамъ, воспѣвалъ церковныя пѣсни.

Удобренную мхомъ землю блаженный вскапывалъ заступомъ и сажалъ на ней разныя огородныя овощи, какъ то: картофель, лукъ, свеклу и траву назыв. снитчъ, время отъ времени поливалъ ихъ и очищалъ отъ сорной травы. Во время работы, молитвенный восторгъ сходилъ на душу подвижника и онъ въ это время любилъ пѣть церковныя пѣснопѣнія. Всегда внимательный, владѣя прекрасною памятыю, онъ зналъ наизусть множество церковныхъ пѣснопѣній и услаждалъ ими свой духъ среди однообразія тѣлесныхъ занятій. Особенно часто онъ пѣвалъ догматикъ „Всемирную славу“ и антифонъ: „пустыннымъ непрестанное Божественное желаніе бываетъ“. Бывало, во время работы, лопата выпадала изъ рукъ его и онъ стоялъ недвижимъ, погруженный въ созерцаніе духовныхъ таинъ; лицо его принимало въ то время чудное выраженіе. Часто въ такомъ положеніи заставляли его подвижники Назарій, Маркъ и Досіеѣй, приходившіе къ нему для душеспасительныхъ бесѣдъ; онъ не видѣлъ ихъ и они часто проставали предъ нимъ около часу и такъ уходили отъ него не замѣченные ими.

Молитвенное правило подвижника было очень обширно. Онъ совершалъ иноческое правило по чину древнихъ пустынножителей. Вставъ около полуночи, онъ совершалъ утреннія молитвы, пѣлъ полунощницу, утреню и первый часъ, затѣмъ, по наступленіи утра. читалъ часы третій, шестой и девятый и пѣлъ изобразительныя; вечеромъ, преподобный прочитывалъ вечерню, повечеріе малое, а по наступленіи ночи—правило монастырское и молитвы на сонъ грядущимъ. Зачастую вмѣсто вечернихъ молитвъ онъ полагалъ по 1000 поклоновъ. Спалъ

онъ понемногу, и то для того, чтобы не ослабить свое тѣло долгимъ бодрствованіемъ и не впасть въ гордость. Сверхъ упомянутыхъ молитвословій, о. Серафимъ занимался псалмопѣніемъ сперва по уставу пр. Пахомія Великаго, а потомъ по особому чинопослѣдованію, составленному имъ самимъ. Кромѣ молитвенныхъ подвиговъ, онъ занимался чтеніемъ душеполезныхъ книгъ. Первою книгою для него было Св. Писаніе, которое онъ читалъ постоянно и толковалъ для себя. Ежедневно онъ прочитывалъ по нѣскольку главъ изъ Евангелія и Апостола съ объясненіемъ. Особенно любилъ онъ читать Св. Евангеліе въ тѣхъ мѣстахъ, которыя у него носили, въ духовномъ смыслѣ, названія св. мѣстъ, для живѣйшаго представленія евангельскихъ событій. Тамъ онъ часто совершалъ и псалмопѣнія. Кромѣ Св. Писанія, о. Серафимъ читалъ творенія св. отцевъ. Чтеніе слова Божія и писаній богомудрыхъ мужей онъ считалъ весьма важнымъ для христіанина, совершенствующагося духовно. Прочитывая Св. Писаніе съ разумѣніемъ, онъ искалъ въ немъ не истины только, но и теплоты духа и часто слезы умиленія текли по его латинамъ при чтеніи слова Божія. „Очень полезно, говорилъ онъ, заниматься чтеніемъ слова Божія въ уединеніи и прочитали всю Библію разумно. За одно такое упражненіе, кромѣ другихъ добрыхъ дѣлъ, Господь не оставитъ человѣка Своею милостію, но исполнитъ его дара разумѣнія“.

Съ подвигами тѣлесными и молитвенными о. Серафимъ соединялъ постъ и строгое воздержаніе. Въ началѣ своего поселенія въ пустынь, онъ питался черствымъ хлѣбомъ, который онъ получалъ изъ обители каждый воскресный день. Изъ этого небольшого запаса, подвижникъ удѣлялъ животнымъ и птицамъ, которые привязались къ старцу и часто посѣщали его въ мѣстахъ его молитвословій. Дикіе звѣри повиновались подвижнику. Не разъ его видали кормящимъ изъ своихъ рукъ хлѣбомъ громаднаго медвѣдя. Дабы не обременить ничѣмъ обители, старецъ питался овощами съ своего огорода, имѣя предъ собою великій примѣръ ап. Павла, который питался „дѣлающе своими руками“. Воздержаніе свое старецъ довелъ до того, что не сталъ вкушать хлѣба и питался, по благосло-

венію о. Исаіи овощами. Во всю первую седмицу Великаго поста до причащенія Св. Таинъ, онъ не вкушалъ никакой пищи; въ субботу, по причащеніи Св. Таинъ, онъ принималъ немного пищи.

Еще спустя нѣкоторое время, старецъ довелъ свое воздержаніе до неимовѣрной степени. Въ теченіе 2¹/₂ лѣтъ, онъ не бралъ себѣ пищи отъ обители и питался одною травкою снитью, произраставшею на его пустынномъ огородѣ. Братія удивлялись и недоумѣвали, чѣмъ питался зимою и лѣтомъ блаженный подвижникъ, онъ же тщательно скрывалъ свое постничество отъ людей; и только незадолго до своей кончины 20 мая 1832 г. въ разговорѣ съ одною довѣренною особою, открылъ о своемъ подвигѣ. Разговоръ этотъ былъ записанъ тою особою.

„Ты знаешь снитку? Я рвалъ ее да въ горшечекъ клалъ; немного вольешь, бывало, въ него водицы и поставишь въ печку—славное выходило кушанье“. Я спросила его о сниткѣ, что это значить; за притчу ли это принять, или что дѣйствительное? Онъ отвѣчалъ: „Экая ты какая! развѣ не знаешь, травы снить? Я это тебѣ говорю о самомъ себѣ. Я самъ это себѣ готовилъ кушанье изъ снитки“. Я спросила его, какъ зимою онъ ее кушалъ и гдѣ бралъ? Онъ отвѣчалъ: „Экая ты какая! на зиму я снитку сушилъ и этимъ однимъ питался, а братія удивлялась, чѣмъ я питался! а я снитку ѣлъ... И о томъ я братіи не открывалъ, а тебѣ сказалъ“. Я спросила; а долгое ли время онъ кушалъ ее? Онъ далъ мнѣ точный отвѣтъ и на это. Но я забыла, безъ сколькихъ именно дней онъ вкушалъ 1000 дней одну снитку. Только помню, что болѣе 2¹/₂ лѣтъ, невступно три года, онъ питался одною сею травкою“.

Пребывая въ будни въ пустынѣ, о. Серафимъ наканунѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней приходилъ въ обитель, гдѣ слушалъ вечерню и всенощное бдѣніе, а за раннею литургіею общался Св. Таинъ въ больничной церкви преп. Савватія и Зосимы Соловецкихъ. До вечера онъ принималъ затѣмъ въ своей келліи братію, приходившую къ нему за духовными совѣтами и наставленіями. Во время же вечерни, онъ уходилъ

въ свою пустыню. Одну только первую седмицу Великаго Поста, подвижникъ проводилъ всю въ стѣнахъ обители.

Начальство духовное понимало, какъ полезно было бы сдѣлать о. Серафима настоятелемъ какой либо обители. И когда открылось въ 1796 г. мѣсто архимандрита въ мужскомъ монастырѣ въ гор. Алатырѣ, о. Серафима назначили было туда, но онъ, горячо любя безмолвіе и уединеніе, убѣдилъ настоятеля отклонить это назначеніе.

О. Серафиму дорога была его пустыня. Тамъ онъ безпрепятственно предавался подвигамъ, совершенствовался духовно, и входилъ въ сосерпаніе небесныхъ таинствъ.

Находились затѣмъ подражатели подвижнической пустынной жизни старца. Нѣкоторые изъ Саровской братіи пожелали поселиться въ лѣсу и подражать дивному подвижнику; но никто изъ нихъ не вытерпѣлъ трудностей пустыннаго житія; каждый изъ нихъ, оставивъ напрасную попытку, принужденъ былъ идти обратно въ монастырь.

Въ глухомъ лѣсу, на полпути изъ келліи въ монастырь, лежалъ на дорогѣ большой гранитный камень. Вспомнивъ о трудномъ подвигѣ древнихъ столпниковъ, о. Серафимъ намѣрился подражать имъ. Для сего онъ въ ночную пору, чтобы не быть видимымъ никѣмъ, восходилъ на этотъ камень и молился стоя на погахъ, или на колѣняхъ, съ воздѣтыми горѣ руками и взывая матаревымъ гласомъ: „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному!“ Такой же камень, но значительно меньше этого, подвижникъ имѣлъ въ своей келліи для уравнинія ночныхъ подвиговъ съ дневными и простаивалъ на немъ цѣлые дни, сходя съ него лишь на короткое время для принятія пищи. Въ такомъ великомъ подвигѣ старецъ провелъ 1000 дней и 1000 ночей. Отъ долгаго стоянія на камняхъ у подвижника возобновилась болѣзнь ногъ, начавшаяся еще въ первые годы его подвижнической жизни и съ этого времени не проходившая уже до самой кончины. Подвижникъ видѣлъ, что продолженіе такихъ подвиговъ, превышающихъ человѣческія силы, повело бы къ полному изнуренію силъ духа и тѣла и потому оставилъ трудное моленіе на колѣняхъ. Тяжкій подвигъ этотъ, какъ не скрывалъ его Серафимъ, не угаился отъ людей. Впо-

слѣдствіи къ игумену Нифонту, преемнику Исаи, былъ тайный запросъ объ о. Серафимѣ отъ епископа Тамбовскаго. Въ бумагахъ обители и понынѣ сохранился отвѣтъ Нифонта: „О подвигахъ и жизни о. Серафима мы знаемъ; о тайныхъ же подвигахъ какихъ, также и о стояніи 1000 дней и ночей на камнѣ, никому не было извѣстно“. Незадолго до своей кончины, по примѣру древнихъ подвижниковъ, старецъ, не желая быть загадкою для людей, въ числѣ многихъ фактовъ своей жизни, рассказывалъ въ назиданіе слушателямъ, нѣкоторымъ изъ братіи Саровской, о своемъ великомъ подвигѣ стоянія на камняхъ въ теченіе 1000 дней и 1000 ночей. Одинъ изъ слушателей былъ удивленъ этимъ подвигомъ и замѣтилъ, что это выше силъ человѣческихъ. Великій подвижникъ отвѣчалъ на это такъ:

„Св. Симеонъ Столпникъ сорокъ семъ лѣтъ стоялъ на столпѣ, а мои труды похожи ли на его подвигъ“!

Собесѣдникъ спросилъ: „Въ этомъ подвигѣ, конечно, для тебя оцутительна была помощь благодати укрѣпляющей“?

„Да, отвѣчалъ старецъ, иначе силъ человѣческихъ не хватало бы. Внутренно подкрѣплялся и утѣшался я этимъ небеснымъ даромъ, нисходящимъ свыше отъ Отца свѣтовъ“. Потомъ помолчавъ прибавилъ: „Когда въ сердцѣ есть умиленіе, то и Богъ бываетъ съ нами“.

Камни, на которыхъ подвизался старецъ, сохраняются и теперь. Нѣкоторое время послѣ его смерти, камни эти оставались на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ лежали. Богомольцы шли и ѣхали смотрѣть ихъ и въ Серафимову пустынь открылась большая дорога, вмѣсто прежней узкой тропинки, по которой ѣздили повозки и экипажи. Многіе богомольцы отбивали кусочки камней и брали себѣ ихъ въ благословеніе и молитвенную память о подвижникѣ. Во многихъ благочестивыхъ домахъ находятся частицы этихъ камней съ изображеніемъ на нихъ Серафима, молящагося колѣнопреклоненно съ воздѣтыми горѣ руками.

Г. Н. Корсунъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*

РѢЧЬ

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,

Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

въ день годичнаго акта (30 го мая) воспитанницамъ Харьковскаго Института Благородныхъ дѣвицъ.

Торжественное Богослуженіе, совершенное нынѣ въ Институтскомъ храмѣ, свидѣтельствуетъ о важности сегодняшняго дня и для Института, и для васъ — питомицъ онаго. Институтъ нынѣ благополучно заканчиваетъ кругъ своихъ годичныхъ занятій и совершаетъ выпускъ окончившихъ въ немъ курсъ ученія воспитанницъ; а вы оставляете это воспитавшее васъ заведеніе и вступаете въ жизнь. Привѣтъ отъ меня и Институту съ окончаніемъ его годичныхъ занятій; привѣтъ и вамъ, окончившимъ ваше образованіе. Дѣло ученія и преподаванія — дѣло весьма трудное, требующее отдыха, и потому нынѣшній день, которымъ заканчивается ученіе, пріятенъ и для учащихся, и для учащихся. Кроме того, нынѣшній день пріятенъ Институту еще и потому, что сегодня онъ ясно видитъ результаты своихъ годичныхъ трудовъ: ученицы младшихъ классовъ переходятъ въ старшіе, а воспитанницы послѣдня-

го класса оставляютъ Институтъ и вступаютъ въ жизнь, на поприще семейной и общественной дѣятельности. Вотъ почему нынѣшній день—день вождѣлѣнный для всѣхъ, и для учащихся и для учащихся здѣсь. Для тѣхъ же изъ васъ, которыя оканчиваютъ курсъ ученія, нынѣ насталь вождѣлѣнный конецъ, къ которому вы стремились въ теченіи многихъ лѣтъ.

Но какъ ни радостенъ, какъ ни пріятенъ нынѣшній день для васъ, не чуждъ онъ, мнѣ кажется, и скорби. Оставляя Институтъ, вы вступаете въ жизнь; Богъ знаетъ, что ожидаетъ васъ въ жизни и что принесетъ вамъ жизнь! Пристанете ли вы къ тихому пристанищу или жизнь ваша исполнена будетъ житейскихъ тревоженій и быть можетъ окажется она для нѣкоторыхъ изъ васъ не любящей матерью, а суровой мачихой. Вотъ почему въ эти минуты разставанія съ Институтомъ вмѣстѣ съ радостью и скорбь можетъ наполнять сердца ваши. Грустно, должно быть, вамъ еще и потому, что вы расстаётесь съ этимъ учебнымъ заведеніемъ, пріютившимъ васъ;—съ этимъ святымъ храмомъ, въ коемъ вы изливали свои чувства въ молитвахъ и воспѣвали Господа въ церковныхъ пѣніяхъ, и гдѣ удостоивались причащаться Св. Таинъ Тѣла и Крови Господа нашего Іисуса Христа. Да и вообще расстаётесь съ этимъ тихимъ пріютомъ, гдѣ вы были чужды всякихъ заботъ, и гдѣ всѣ комнаты и уголки въ нихъ дороги и милы для васъ... А какъ тяжело должно быть для васъ разставаніе съ тѣми лицами, подъ покровомъ которыхъ вы не знали заботъ, которыми все было предусмотрено для вашего благополучія и для вашего образованія и воспитанія. Но особенно тяжело разставаться съ подругами, съ которыми вы вмѣстѣ учились многіе годы и дѣлились

своими радостями и печалями, своими задушевными мыслями и чувствами... Удастся ли многимъ изъ васъ найти въ жизни такихъ искреннихъ друзей, какіе были здѣсь у васъ?—Встрѣтить такихъ друзей за стѣнами Института—дѣло не легкое. И какъ осторожно нужно будетъ вамъ выбирать друзей въ наше смутное время, опасное не только для юношей, но и для дѣвицъ! Какъ нужно быть осторожными, чтобы не поддаться вліянію дурныхъ людей, а бѣжать отъ нихъ, какъ отъ заразы. Вотъ почему привѣтствіе наше васъ съ окончаніемъ Институтскаго образованія имѣетъ не радостную только сторону, но и скорбную.

Но христіанское привѣтствіе соединяется обыкновенно съ благожеланіями. Таково и наше привѣтствіе вамъ. Прежде всего мы желаемъ, чтобы вы въ вашихъ сердцахъ навсегда сохранили добрую, благодарную память о воспитавшемъ васъ учебномъ заведеніи и о всѣхъ лицахъ, потрудившихся для васъ. Чувство благодарности есть самое благородное чувство... Отъ Господа преподаю вамъ благословеніе и молитвенно желаю, чтобы Господь хранилъ васъ до конца жизни вашей отъ всего худого: отъ худыхъ мыслей, дѣлъ, желаній и отъ худыхъ людей. Желаю, чтобы религіозныя и нравственныя правила, въ которыхъ вы воспитаны въ стѣнахъ Института, всегда служили для васъ руководствомъ и чтобы вы никогда отъ нихъ не отступали и въ счастья, и въ несчастья; при этомъ—въ первомъ случаѣ вы не забудьте, —въ послѣднемъ не впадете въ отчаяніе. Да подастъ вамъ Господь вся благая, яже къ животу, и благочестію, т. е. что необходимо и полезно въ настоящей жизни и что ведетъ ко спасенію вашему въ будущей. Благословеніе Божіе да пребудетъ на васъ во всѣ дни жизни вашей и благо-

дать Св. Духа да объемлетъ все существо ваше и да управляетъ вашими мыслями, желаніями и дѣлами. А вы, дабы не удалить отъ себя благодати Божіей, въ продолженіе всей своей жизни будьте послушными дочерьми общей Матери нашей Св. Церкви, и полученное вами здѣсь образованіе со всѣмъ усердіемъ употребляйте на служеніе семьѣ, школѣ и обществу. За это Господь васъ не оставитъ и люди будутъ любить васъ. Аминь.

Гипотеза генотеизма или натенотеизма.

(Объясненіе *).

Въ ученіи М. Мюллера о религіи, ея сущности и происхожденіи нужно различать, такъ сказать, три редакціи. Разсмотримъ же, какая изъ нихъ лучше, т. е., болѣе правдоподобна, а потому и болѣе удовлетворительна въ научномъ отношеніи; при этомъ мы, конечно, ясно увидимъ и то, получилъ ли какую либо выгоду этотъ ученый филологъ, отъ того, что одну редакцію своего взгляда на религію онъ измѣнилъ на другую и даже третью.

Сначала, какъ мы видѣли, М. Мюллеръ былъ того мнѣнія, что человѣкъ, въ духовную природу котораго было вложено влеченіе къ Богу, подъ руководствомъ Божественнаго откровенія, имѣлъ чистое и возвышенное представленіе о Богѣ, какъ существѣ духовномъ, личномъ и всемогущемъ, изъ рукъ Котораго міръ получилъ свое бытіе и Промысломъ Котораго онъ управляется, но что потомъ, лишенный непосредственнаго руководства Божія и предоставленный только самому себѣ, своему ограниченному разуму, при различныхъ неблагоприятныхъ условіяхъ, онъ утратилъ чистоту первоначальнаго понятія о Богѣ и въ своемъ религіозномъ сознаніи шелъ путемъ діалектическимъ, т. е. путемъ постояннаго и быстрого испаденія, отъ духовнаго почитанія Бога, какъ единаго и все-совершеннаго существа, къ обоготворенію грубо чувственныхъ предметовъ. Къ такому пониманію собственно языческой или

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 10.

естественной религіи М. Мюллеръ пришелъ вовсе не подъ вліяніемъ библейскаго ученія, а путемъ изученія религіозныхъ вѣрованій различныхъ дикарей земного шара и міеологическихъ представленій народовъ культурныхъ—китайцевъ, индійцевъ, персовъ, египтянъ, грековъ и римлянъ. Его поражали съ одной стороны ясныя слѣды первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій, болѣе или менѣе замѣтно сохранившіеся въ преданіяхъ даже самыхъ грубыхъ и изолированныхъ народовъ, а съ другой поразительное сходство многихъ народныхъ преданій съ ученіемъ Божественнаго откровенія, каковы, напр., преданія о твореніи міра, сотвореніи человѣка, о раѣ, о блаженствѣ и грѣхопаденіи первыхъ людей, о патріархахъ, жившихъ до потопа, о потопѣ, о Симѣ, Хамѣ и Іафетѣ, о вавилонской башнѣ, смѣшеніи языковъ и разсѣяніи народовъ, объ имѣющемъ явиться Примирителѣ, о концѣ міра, безсмертіи, вѣчномъ блаженствѣ и вѣчномъ мученіи по ту сторону гроба и т. д. Вѣрная сама по себѣ, эта первоначальная гипотеза М. Мюллера находила для себя подтвержденіе и въ историческихъ фактахъ, которые ясно свидѣлствуютъ о томъ, что человѣчество въ своемъ религіозномъ сознаніи шло не путемъ развитія, а путемъ постоянного паденія и регресса. Въ этомъ убѣждаютъ насъ и великіе умы греческихъ мыслителей—Платона и Пифагора, которые видѣли въ греческой религіи не только признаки разложенія и упадка, но и дурное, развращающее вліяніе на народъ; они осуждаютъ Гомера и Гезіода „за тѣ неприличныя вещи, которыя они выдумали о богахъ“ и запрещаютъ юношеству читать ихъ міеологическія и теогоническія произведенія, хотя въ этихъ произведеніяхъ со всею точностію воспроизводились вѣрованія ихъ современниковъ. Съ точки зрѣнія своей первоначальной гипотезы М. Мюллеръ легко могъ понять и уяснить себѣ то, что впоследствии стало для него непонятнымъ и необъяснимымъ. Такъ онъ не затруднялся объяснить, какимъ образомъ индійскій поэтъ еще 3000 лѣтъ тому назадъ могъ „чувствовать въ себѣ присутствіе всемогущаго Бога, Создателя неба и земли, и въ то же время сознавать тяжесть своихъ ошибокъ и умолять Господа, чтобы Онъ простилъ ему грѣхи“. М. Мюллеръ оста-

называлъ тогда вниманіе своихъ читателей на индійскомъ гимнѣ въ честь Варуны, въ которомъ ясно высказывается древнее ученіе о первородномъ грѣхѣ природителей и его послѣдствіяхъ вмѣстѣ съ потребностію искупленія этого грѣха и примиренія челоѣчества съ Богомъ. Вотъ этотъ гимнъ:

*„Мудры и могущественны дѣла Того, Кто отдѣлилъ обширные небосклоны (небо и землю). Онъ помѣстилъ вверху сѣ-
тящееся и славное небо и разъединилъ сводъ звѣздъ и земли!*

*„Развѣ это я самъ говорю? Какимъ образомъ могу я прибли-
зиться къ Варунѣ? Приметь ли онъ мою жертву съ удоволь-
ствіемъ? Когда увижу его, духъ въ отдохновеніи, благосклоннаго
къ новымъ молитвамъ?*

*„Я призываю Тебя, о Варуна, желая узнать грѣхи мои, я
отправился спросить мудрецовъ. Мудрецы же говорили одно:
Варуна сердитъ на тебя*

*„Былъ ли это какойнибудь древній грѣхъ, за который Ты
учитаешь Твоего друга, всегда славящаго Тебя похвалами?
Скажи мнѣ это, о Господи, Котораго ничто не можетъ пре-
одолѣть, а я освобожденный съ этою ореніею отъ грѣховъ,
поспѣшу стать предъ Тобою, неся Тебѣ дань почитанія.*

*„Дай мнѣ Свое прощеніе за грѣхи отцовъ, и за тѣ, кото-
рые мы совершили сами въ нашихъ тѣлахъ. Освободи Vasishat'u,
освободи его, о Господи, сдѣлай его похожимъ на вора, радую-
щагося украденной кошкѣ, на теленка, освободившагося отъ
придерживающей его веревки.*

*„Не наша въ томъ вина, о Варуна, что мы споткнулись!
мы были подъ ярмомъ упоенія, страсти, измѣнчиваго настроенія.
Старикъ ведетъ юношу на распутство и даже санъ не мо-
жетъ спасти отъ грѣха.*

*„Я желаю исправить мою жизнь отъ ошибокъ и дать удов-
летвореніе обиженному Богу, подобно тому, какъ невольникъ
дастъ удовлетвореніе своему господину, одаряющему его ми-
лостью. Милостивый Богъ открылъ глаза неблагоразумному и
освѣтилъ своею мудростію тѣхъ, которые почитаютъ его
добродѣтелью.*

*„О Господи, о Варуна, если бы пѣснь эта была хорошо
принята твоимъ сердцемъ! О, еслибы я могъ быть счастли-*

вымъ, сохраняя то, что имѣю, и приобретаая новыя блага. Осыпайте насъ, боги, всегда вашими благодѣяніями“.

Приведа этотъ индійскій гимнъ древѣйшему божеству, М. Мюллеръ говоритъ слѣдующее: „Я ничуть не ослабилъ себя касательно несовершенства этой древней молитвы, но я понимаю красоты, заключающіяся въ ней, и думаю, вы согласитесь, что открытіе такой одной поэмы между гимнами Ригъ-Веды и увѣренность, что эта поэма явилась въ Индіи по крайней мѣрѣ за 3 тысячи лѣтъ, безъ всякаго инаго внушенія, кромѣ того, къ которому способенъ каждый человѣкъ, — вы согласитесь, говорю я, что такое открытіе стоитъ труда жизни, потому что здѣсь мы находимъ доказательство, что *человѣкъ никогда не былъ покинутъ Богомъ*, а эта увѣренность имѣетъ для историка больше значенія, чѣмъ всѣ династїи Вавилона и Египта, чѣмъ всѣ свайныя постройки, всѣ черепа и челюсти изъ Неандерталя и Аббевиля“... Такъ рассуждалъ нѣкогда М. Мюллеръ о древнѣйшихъ вѣрованіяхъ народовъ, лишенныхъ сверхъестественнаго Божественнаго откровенія. Но мы не знаемъ, что сказалъ бы онъ по поводу приведеннаго древне-индійскаго гимна въ честь Варуны въ послѣднее время своей жизни. Мы отказываемся даже угадывать, какъ бы онъ объяснилъ существованіе у индійцевъ, стоявшихъ на первой ступени развитія своего религіознаго сознанія, представленія о Богѣ какъ *духъ*, дѣла Котораго мудры и могущественны, Который сотворилъ своею силою небо и землю, Который одинъ только можетъ освобождать людей отъ древняго грѣха, содѣяннаго ихъ предками, — мы, повторяемъ, не можемъ даже догадаться, какъ бы онъ объяснилъ это непонятное въ исторіи явленіе въ то время, когда онъ усвоилъ себѣ новую гипотезу, по которой люди на первой ступени своего религіознаго развитія боготворили будто бы только получаемые предметы — горы, рѣки и моря? Ибо отъ горы сдѣлать заключеніе къ бытію премудраго духа, какъ Творца міра, не возможно не только для первобытнаго человѣка, но даже и для европейскаго философа, привыкшаго къ абстрактному мышленію и быстрымъ логическимъ обобщеніямъ.

Но если первоначальная гипотеза М. Мюллера о сущности

и происхожденіи религіи была вѣсьма правдоподобна сама по себѣ и вполне удовлетворительно разъясняла многія явленія въ жизни дикарей и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древнѣйшаго язычества; то почему же—спрашивается—М. Мюллеръ оставилъ его и замѣнилъ новою. Или эта новая гипотеза, быть можетъ, выше стоитъ въ научномъ отношеніи оставленной?

Самъ М. Мюллеръ не объясняетъ намъ причины своего непонятнаго ренегатства; онъ ничего не говоритъ намъ и о томъ, какіе недостатки оказались въ его первой гипотезѣ. Онъ, какъ мы видѣли, представляетъ дѣло въ такомъ видѣ, что читатель самъ долженъ прійти къ неизбежному заключенію, г. М. Мюллеръ былъ увлеченъ общимъ потокомъ эволюціонизма, захватившимъ съ собою умы его соотечественниковъ—англичанъ по пути, проложенному Спенсеромъ. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что М. Мюллеръ не во всемъ слѣпо послѣдовалъ за Спенсеромъ, по крайней мѣрѣ, вначалѣ, т. е., въ то время, когда онъ составлялъ вторую редакцію своего ученія о религіи, ея сущности и происхожденіи. Такъ,—онъ не допускаетъ и самой мысли о существованіи въ исторіи человечества такъ называемаго *животнаго періода*; онъ отвергъ съ полнымъ научнымъ основаніемъ дарвиновское положеніе о происхожденіи человѣка отъ обезьяно-виднаго животнаго, онъ призналъ слишкомъ легкомысленнымъ утвержденіе эволюціонистовъ и матеріалистовъ, что между человѣкомъ и животными нѣтъ существеннаго различія онъ доказалъ самыми очевидными фактами и выводами науки сравнительнаго языкознанія, что религія есть явленіе не только всеобщее, но и изначальное или исконное въ человѣческомъ родѣ. Но онъ не устоялъ противъ увлеченія основнымъ принципомъ эволюціонизма закономъ всеобщаго и постепеннаго развитія, о которомъ въ то время, какъ и теперь, такъ громко кричали и кричатъ всѣ апостолы науки, всѣ, которыхъ страшитъ одно слово „отсталость“ и которые во что бы то ни стало хотятъ идти за какою-то „современною наукою“.—Этого, къ сожалѣнію, было достаточно, чтобы онъ оставилъ свою первоначальную теорію, правдоподобную саму въ себѣ и согласную съ историческими фактами, и вмѣсто нея составилъ новую на новомъ принци-

пѣ—эволюціи! Впрочемъ, М. Мюллеръ сдѣлалъ этотъ переходъ не сразу, а постепенно. Видно, что ему было нелегко разставаться съ тѣмъ, что имъ было создано путемъ продолжительнаго труда и серьезнаго мышленія и что онъ долго и искренно признавалъ несомнѣнно истиннымъ!

Во второй редакціи своего ученія о сущности и происхожденіи религіи на мѣсто Божественнаго откровенія М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, ставитъ идею безконечнаго или, по его утвержденію, идею Бога, находящуюся въ духѣ человѣка. Путь развитія и распространенія религіи шелъ „сверху внизъ“: сначала, за неимѣніемъ соотвѣтствующаго идеѣ Бога слова человѣкъ наименовалъ Бога „небомъ“ только въ переносномъ смыслѣ,—и не его вина, что впослѣдствіи его потомки стали уже боготворить самое небо, солнце, луну, звѣзды и т. д. Этотъ взглядъ на религію и ея происхожденіе, при поверхностномъ отношеніи къ нему, можетъ быть признанъ, пожалуй, болѣе удовлетворительнымъ, чѣмъ взглядъ натуралистическій или гипотеза фетишизма. Такъ какъ М. Мюллеръ утверждаетъ, что духу человѣческому прирождена идея безконечнаго, то онъ повидимому, лучше защитниковъ указанныхъ гипотезъ разрѣшаетъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ человѣкъ сталъ боготворить явленія и силы природы, отыскивая въ нихъ объектъ, соотвѣтствующій прирожденной ему идеѣ. Но это преимущество ученія М. Мюллера о религіи въ дѣйствительности оказывается лишь призрачнымъ. У Макса Мюллера было много противниковъ, вполне основательно указавшихъ всѣ недостатки и слабыя стороны его ученія о религіи. Между ними первое мѣсто, безъ сомнѣнія, занимаетъ *Евгеній Шмидтъ*. Онъ прежде всего замѣтилъ, что М. Мюллеръ смѣшиваетъ или подтасовываетъ понятія и чрезъ это вводитъ въ заблужденіе своихъ читателей. Такъ онъ старается представить тождественными идею Бога и идею безконечнаго и изъ послѣдней хочетъ вывести происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ. Это замѣчаніе Евг. Шмидта, по нашему мнѣнію, совершенно вѣрно. Идея безконечнаго не составляетъ сущности ни въ понятіи о Богѣ, ни въ религіи, а потому даже и ея прирожденностію человѣческому духу еще

нельзя объяснить происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ. Идея безконечности хотя и входитъ въ понятіе о Богѣ, но только какъ одинъ изъ признаковъ его. Более существенное значеніе въ представленіи челоуѣка о Божествѣ имѣетъ идея творческой и міроуправляющей силы. Безконечность можетъ быть приписываема и такому предмету, который совершенно не имѣетъ никакого религіознаго значенія. Такъ мы знаемъ, что Платонъ приписывалъ признакъ безконечности или вѣчности даже матеріи, изъ которой образовалъ міръ; но самой матеріи онъ не боготворилъ, а ставилъ ее лишь рядомъ съ безконечнымъ или вѣчнымъ духомъ—Богомъ. Матеріалисты всѣхъ временъ также объявляютъ матерію вѣчною и безконечною; пантеисты признаютъ безконечнымъ свое абсолютное начало міровой жизни, которое однако же никогда не было и быть не можетъ предметомъ религіознаго почитанія. Замѣчаніе Е. Шмидта, какъ можно думать, нашелъ справедливымъ и самъ М. Мюллеръ. По крайней мѣрѣ только этимъ мы можемъ объяснить себѣ то обстоятельство, что М. Мюллеръ самъ остался недоволенъ своею гипотезою и значительно измѣнилъ ее въ третьей редакціи, гдѣ на мѣсто идеи безконечнаго онъ ставитъ уже только какое-то *предчувствіе* безконечнаго. На этомъ основаніи въ защиту М. Мюллера противъ возраженія Е. Шмидта выступаетъ Пфлейдереръ, который утверждаетъ, что нападки Шмидта основательны, но что онѣ имѣютъ свой смыслъ только по отношенію къ предшествовавшей (второй) редакціи ученія М. Мюллера о религіи, а не къ послѣдней какъ она изложена въ выше указанныхъ Чтеніяхъ. И дѣйствительно самъ М. Мюллеръ здѣсь говоритъ (стр. 259): „боги были называемы не безконечными, а напротивъ—непобѣдимыми, непреходимыми, неизмѣнными, бессмертными, нерожденными, вездѣсущими, всевѣдущими, всемогущими и только уже въ концѣ всего мы можемъ ожидать признанія за ними такой абстрактной природы, какъ безконечность“. При этомъ М. Мюллеръ съ особенною настойчивостію предупреждаетъ своихъ читателей, что истиннымъ ядромъ въ Бога, т. е., религіи онъ называетъ не опредѣленную мысль о безконечномъ, а только *предчувствіе* его. Но дѣло

отъ этого, очевидно, не измѣняется. Идея безконечнаго вообще, въ какой бы степени ясности или опредѣленности мы ее ни понимали, по самому содержанію ея, не можетъ быть признана источникомъ религіи и вѣры въ Бога.

Макс Мюллеръ въ этомъ случаѣ впалъ въ заблужденіе потому, что имъ избранъ былъ если не совсѣмъ ложный, то, по крайней мѣрѣ, весьма шаткій и еще твердо не установившійся путь изслѣдованія. Какъ мы видѣли, онъ приписываетъ слишкомъ большое значеніе сравнительному языковѣдѣнію и сравнительному изученію религій даже въ разрѣшеніи вопроса о сущности религіи вообще и о ея происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Конечно, самъ по себѣ языкъ представляетъ для этнографа весьма цѣнный и въ своемъ родѣ единственный матеріалъ для сужденія о мировоззрѣніи народа и о его пониманіи смысла міровой жизни. Сравнительное изученіе религій также можетъ быть полезнымъ какъ для философа, такъ и для христіанскаго богослова. Но въ какомъ состояніи находятся эти науки въ настоящее время? Такъ ли несомнѣнны добытые ими результаты, чтобы полагать ихъ въ основаніе теорій и гипотезы? Далеко нѣтъ. Самъ М. Мюллеръ свидѣтельствуетъ, что науки эти находятся только въ зародышѣ, „заклучаютъ въ себѣ скорѣе проэкты, нежели оконченное зданіе“. И онъ сдѣлалъ большую ошибку спѣша къ абстрактнымъ обобщеніямъ на основаніи лишь нѣсколькихъ добытыхъ его наукою фактовъ. Правда, что въ некоторые народы (напр., древніе индійцы) называли своихъ боговъ „вѣчными“ (Адити); къ этому можно присоединить еще, что и въ первомъ Своемъ откровеніи Моисею Богъ называетъ Себя „Сущимъ“; но отсюда еще поспѣшно заключать, что идея безконечности есть корень, изъ котораго развилась религіозная жизнь человѣчества, потому что на ряду съ этими именами древніе народы всегда употребляли для обозначенія своихъ боговъ и другія названія, указывающія уже на свойства всемогущества, всеприсутствія, всевѣдѣнія, святости (Девы, Элогимъ). Въ Ригведѣ (2, 27, 3), напр., говорится: вѣчные (Aditjas) видятъ все худое и все хорошее; для нихъ все, даже и самое далекое, близко“, „правое для нихъ не со-

ставляетъ отличія отъ лѣваго, востока отъ запада“, онъ, мудрый сынъ адиті (вѣчности), пусть исправитъ наши пути... Адитіи не спать и не дремлютъ“ и т. д. ¹⁾). Изъ этихъ и подобныхъ выраженій ясно видно, что и въ древнѣйшую эпоху жизни человѣчества, когда боги дѣйствительно часто называемы были словомъ „вѣчные“, сознаніе человѣка приписывало имъ вмѣстѣ съ вѣчностью и другія божескія свойства, какъ существенные признаки самаго понятія о богахъ

Слишкомъ фантастичною оказывается у М. Мюллера и мысль о томъ, будто бы образность выраженія для понятія безконечнаго послужила источникомъ политеистическихъ вѣрованій. „У древнихъ, говоритъ М. Мюллеръ, слова и мысли—двѣ нераздѣльныя вещи, не достигли еще такой степени абстрактности, чтобы выражать всѣ силы творенія, естественныя или сверхъестественныя, иначе, какъ въ формѣ олицетворенія богѣ или менѣе человѣческаго. Тамъ, гдѣ мы говоримъ объ искушеніи внутреннемъ или внѣшнемъ, для древнихъ были вещью вполне естественною говорить объ искусителѣ, представляющемся ихъ уму въ образѣ человѣка или животнаго; тамъ, гдѣ мы говоримъ о вездѣсущей благодати Бога, они говорили: „Богъ наша скала, наша крѣпость, нашъ щитъ, наша башня“; гдѣ мы метафорически употребляемъ выраженія: *божеское посланничество*, *посланничество неба*, они говорили о крылатомъ посланникѣ; что мы называемъ *Божіимъ провидѣніемъ*, то было для нихъ двигающимся облакомъ, указывающимъ имъ путь, по которому они должны идти, лучемъ освѣщающимъ ихъ свѣта, бѣгствомъ передъ бурею, спасеніемъ отъ солнечнаго зноя“. Говоритъ такъ, по нашему мнѣнію, свойственно только человѣку, увлекающемуся собственною фантазіею, а не руководимому точною наукою. Навязывать *первобытнымъ* людямъ способность аллегорическаго изложенія мыслей можно только насильственно или въ угоду какой либо тенденціи. Тотъ моментъ, когда человѣкъ, не довольствуясь прямымъ значеніемъ слова, приписываетъ ему еще и другой смыслъ или—что то же—начинаетъ употреблять его въ переносномъ, т. е.,

¹⁾ Эбраръ, Анекдотика, II, стр. 15.

образомъ и аллегорическомъ значеніи, и такимъ образомъ начинаетъ обогащать свой языкъ различными фигуральными выраженіями, долженъ быть отнесенъ не къ первобытному состоянію, а уже къ довольно высокой ступени духовнаго развитія чловѣка, на которой весьма замѣтною является самостоятельная и активная дѣятельность разума. Это тотъ самый моментъ, когда на характеръ языка уже отпечатлѣвается духъ народа, различные свойства самобытной національности. Въ-стѣ съ тѣмъ здѣсь обнаруживается уже и особый складъ ума чловѣка, ибо для того, чтобы придать извѣстному слову переносное значеніе, нужно сначала найти у двухъ понятій, принадлежащихъ къ различнымъ категоріямъ, между прочимъ, такой признакъ, по которому бы эти два понятія, не смотря на свою разновидность, сближались между собою; а такой результатъ предполагаетъ весьма сложный процессъ умственной дѣятельности. Для примѣра беремъ два понятія: „огонь“ и „любовь“, которыя, повидимому, рѣшительно ничего общаго не имѣютъ между собою; а между тѣмъ умъ чловѣка нашелъ у нихъ внутреннее сходство и выразилъ его въ словахъ: „жаркій“, „пылкій“, „горячій“,—свойства, которыя въ собственномъ смыслѣ могутъ принадлежать только огню, а въ переносномъ—являются уже эпитетами любви. Нельзя допустить, чтобы достигнувъ такой высокой ступени своего умственнаго развитія, чловѣкъ сталъ принимать образы своей творческой фантазіи за внѣшніе, реальные объекты. Желая выразить твердость своего упованія на Бога, чловѣкъ дѣйствительно могъ сказать (какъ и сказалъ Давидъ): „Богъ есть моя скала, моя опора, моя твердыня“; но утверждать, что на этомъ именно основаніи онъ впослѣдствіи сталъ боготворить камни, скалы и горы,—значить просто—донкихотствовать въ области научныхъ изслѣдованій.

Вообще нужно замѣтить, что если по первоначальной гипотезѣ М. Мюллера прекрасно были разъясняемы политеистическія вѣрованія древняго язычества, какъ искаженія первоначальнаго Божественнаго откровенія ограниченнымъ умомъ чловѣка, то для измѣненной гипотезы его (по второй редакціи), политеизмъ, это, во всякомъ случаѣ весьма видное, явле-

ніе въ исторіи духовной жизни человѣчества, остается совершенно необъяснимымъ и загадочнымъ. М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, представляетъ дѣло такимъ образомъ. Человѣческому духу прирождена идея безконечнаго. Первобытный человѣкъ не нашелъ въ своемъ лексиконѣ такого слова, которое бы вполне соответствовало этой идее; поэтому онъ называетъ Бога „небомъ“, но употребляетъ это слово лишь въ переносномъ смыслѣ. Затѣмъ какіе-то „старики“, какая-то „молодежь“ (очевидно, позднѣйшія поколѣнія) это переносное значеніе „неба“ утрачиваютъ, подлежащее превращаютъ въ сказуемое, сказуемое—въ подлежащее, и начинаютъ боготворить небо, утверждая, что не Богъ есть „небо“, а небо въ собственномъ смыслѣ есть богъ. Эта метаморфоза, съ точки зрѣнія М. Мюллера, совершенно непонятна. Отчего потомки оказываются худшими первобытнаго человѣка? Если идея безконечнаго, прирожденная человѣческому духу, есть источникъ религіознаго сознанія, то развѣ для потомковъ она уже утратила то значеніе, какое она имѣла для первобытныхъ людей? Развѣ она должна быть признана почему-то прирожденною только духу первобытнаго человѣка, а не духу человѣческому вообще? На эти вопросы у М. Мюллера нѣтъ никакого отвѣта; а между тѣмъ для его гипотезы въ рассматриваемой редакціи они, конечно, имѣютъ рѣшающее значеніе.

Не будемъ долѣе останавливаться на разсмотрѣніи недостатковъ и слабыхъ сторонъ этой гипотезы. Отрекшись отъ нея, eo ipso самъ М. Мюллеръ произнесъ надъ нею смертный приговоръ.

Но можемъ ли мы признать лучшимъ, т. е., болѣе научно обоснованнымъ, а потому болѣе достовернымъ и болѣе правдоподобнымъ въ сравненіи съ предшествовавшими то ученіе М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи, какое онъ предлагаетъ намъ въ третьей и послѣдней редакціи. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы должны сказать, что это ученіе М. Мюллера не отличается даже и характеромъ оригинальности. Оно смѣло могло бы быть отнесено нами къ такъ называемымъ натуралистическимъ гипотезамъ, хотя оно и превосходитъ ихъ своими недостатками. Даже защитники и по-

читатели М. Мюллера (напр., Пфлейдереръ) не расходятся съ нашимъ мнѣніемъ, когда заявляютъ, что ученіе М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи, въ его послѣднемъ видѣ, вѣрнѣе всего называть нужно—*„натурализмъ“*. Но не опибетса и тотъ, кто станетъ утверждать, что свой послѣдній взглядъ на религію М. Мюллеръ позаимствовалъ у эволюционистовъ или у О. Конта и позитивистовъ вообще. Здѣсь М. Мюллеръ является только непослѣдовательнымъ, когда настойчиво продолжаетъ отстаивать свое прежнее мнѣніе, что въ исторіи человѣчества не было такъ называемаго „животнаго періода“ и что человѣкъ имѣетъ какое либо существенное отличие отъ животнаго. Изъ общаго воззрѣнія М. Мюллера такого заключенія выводить логически нельзя, а противоположное можетъ удобно мириться съ нимъ.

Теперь, какъ мы видѣли, М. Мюллеръ уже не утверждаетъ того, что идея безконечнаго прирождена человѣческому духу и тождественна съ идеею о Богѣ. По послѣднему мнѣнію его, человѣкъ пріобрѣтаетъ понятіе о безконечномъ тѣмъ же самымъ путемъ, которымъ онъ пріобрѣтаетъ и всѣ свои понятія вообще, т. е., путемъ опыта и наблюденія. Но какимъ образомъ, пріобрѣвъ это понятіе, человѣчество затѣмъ обращаетъ его въ идею личнаго живого Бога,—на этотъ вопросъ М. Мюллеръ не даетъ никакого отвѣта, а между тѣмъ въ такомъ именно отвѣтѣ и должно бы заключаться разрѣшеніе самаго главнаго вопроса—о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. На этотъ существенный недостатокъ въ ученіи М. Мюллера о происхожденіи религіи указалъ уже Джонъ Рей, извѣстный критикъ воззрѣній нашего учнаго филолога ¹⁾.

„Максъ Мюллеръ допускаетъ,—говоритъ онъ,—что и низшія животныя имѣютъ тѣ же самыя опытыя воспріятія и однако же они не доходятъ чрезъ эти воспріятія до религіи. Чувственныя воспріятія и въ животныхъ должны бы оставлять впечатлѣніе чего-то не вошедшаго въ нихъ,—впечатлѣніе, которое, по его воззрѣнію, составляетъ одинъ изъ спеціальныхъ источниковъ религіозной вѣры. Кромѣ, напр., той части горизонта,

¹⁾ Срв. Хр. Чт. 1881. № 7—8, стр. 20—26.

которую они видятъ ясно, у животныхъ должны при этомъ оставаться чувство горизонта, видимого ими или смутно или совсѣмъ невидимаго имъ, — чувство, которое, говоря словами Мюллера, должно бы постоянно видѣться въ глубинѣ картины однообразной жизни животныхъ. И нѣкоторые изъ естественныхъ испытателей действительно утверждаютъ, что и животные все это испытываютъ и не только въ чувственныхъ воспріятіяхъ, но и въ той внутренней своей дѣятельности, которая соответствуетъ дѣятельности разума въ человѣкѣ. Герландъ и Дарвинъ оба утверждаютъ, что животные испытываютъ страхъ предъ необъяснимымъ; и между тѣмъ какъ первый считаетъ страхъ этотъ только субъективнымъ ощущеніемъ, Дарвинъ идетъ дальше и говоритъ, что животные въ нѣкоторыхъ случаяхъ олицетворяютъ его, странное для нихъ, необъяснимое и ведутъ себя при этомъ такъ, какъ еслибы присутствовало при нихъ это олицетворенное ими существо. Впрочемъ, и Дарвинъ не считаетъ подобные случаи обычными въ жизни животныхъ и вполне соглашается, что они вовсе не имѣютъ понятія о *невидимомъ духѣ*. Какимъ же тогда образомъ изъ опыта, который одинаково доступенъ и человѣку, и скотамъ, только одинъ человѣкъ выводитъ предположеніе объективнаго Бога? Если животные имѣютъ понятіе о безконечномъ, какъ это безконечное понимается Мюллеромъ: почему одинъ только человѣкъ идетъ дальше и старается это безконечное и необъяснимое объяснить присутствіемъ еще болѣе необъяснимаго, присутствіемъ личнаго и невидимаго Существа“?

Признавая, что въ религіи человѣкъ преклоняется предъ безконечнымъ, понятіе о которомъ онъ пріобрѣтаетъ на основаніи опыта и наблюденія, М. Мюллеръ, очевидно, полагаетъ сущность религіи только въ одномъ знаніи; а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ратуетъ и за всѣ недостатки мыслителей, которые такъ же, какъ и онъ, думали объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ лишь однимъ прирожденнымъ человѣку стремленіемъ познать явленія окружающаго міра и объяснить ихъ указаніемъ причинъ. Хотя это самый существенный недостатокъ въ ученіи М. Мюллера о сущности и происхожденіи религіи; но мы не будемъ на немъ останавливаться, чтобы

не повторять того, что было высказано уже нами при разборѣ взглядовъ Гегеля, О. Конта и позитивистовъ вообще.

Въ послѣдней редакціи своего ученія о сущности и происхожденіи религіи М. Мюллеръ, какъ мы видѣли, вполне подчинился вліянію эволюціонистовъ и въ отвѣтъ на вопросъ о томъ пути, какимъ шло религіозное сознаніе человѣчества. Прежде онъ утверждалъ, что путь этотъ шелъ „сверху внизъ“ — отъ болѣе чистаго и возвышеннаго понятія о Богѣ къ грубому и чувственному, отъ Бога, названнаго „небомъ“ лишь въ переносномъ смыслѣ, къ боготворенію какого либо чурбана, брошеннаго въ лѣсу, или раковины на морскомъ берегу. Теперь М. Мюллеръ утверждаетъ уже противное: теперь онъ думаетъ, что развитіе религіознаго сознанія началось боготвореніемъ полусоздаваемыхъ предметовъ и постепенно переходило къ боготворенію предметовъ неосоздаваемыхъ. Первое мнѣніе М. Мюллера имѣетъ для себя несомнѣнно твердое основаніе, каково, напр., свидѣтельство исторіи. Въ самомъ дѣлѣ, о чемъ свидѣтельствуемъ намъ исторія религіи и сравнительное изученіе религіозныхъ вѣрованій различныхъ народовъ? Прекрасный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ у Эббарда ¹⁾. „Если мы прослѣдимъ, подъ руководствомъ замѣчательныхъ по глубинѣ и основательности изслѣдованій *Макса Мюллера*, *Шпигеля*, *Ленсіуса*, *Эберса*, *Шрадера*, *Дункера* и др. исторію религіи культурныхъ народовъ древности, говоритъ онъ, то во всей просвѣщенной древности чѣмъ выше мы будемъ восходить къ прошедшему, тѣмъ болѣе встрѣтимъ приближенія къ познанію единого, живаго и святаго Бога, соединеннаго съ тѣмъ болѣе чуткимъ нравственнымъ сознаніемъ различія добра и зла и съ тѣмъ болѣе глубокимъ желаніемъ ожидаемаго Спасителя,—а чѣмъ ниже будемъ спускаться по времени, тѣмъ болѣе глубокой будетъ представляться *унадохъ* этой первобытной религіи, составляющей слѣдствіе нравственнаго безразсудства и состоящей въ помраченіи сознанія о Богѣ до грубаго политеизма, который впослѣдствіи измѣнился, у разныхъ частныхъ народовъ, въ пантеизмъ,—и,

¹⁾ Апологетика т. II. Слб. 1880. Стр. 7.

рука объ руку съ этимъ, открывается болѣе и болѣе усиливающееся нравственное одичаніе, не смотря на всѣ успѣхи внѣшнихъ искусствъ, цивилизаціи и культуры. Взявъ затѣмъ во вниманіе изслѣдованія относительно *дикихъ народовъ*, — и именно относительно ихъ состоянія, языка и существующихъ у нихъ сказаній (сартъ); — мы найдемъ также и здѣсь, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ похищаетъ насъ исторія, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ столѣтіяхъ, которыя доступны изслѣдованіямъ, точно также доказанный болѣе и болѣе глубокий упадокъ, а въ то же время и почти повсемѣстное воспоминаніе о прежнемъ лучшемъ состояніи и даже, тамъ и сямъ, предметныя памятники такихъ воспоминаній. Съ такимъ свидѣтельствомъ исторіи первоначально соглашался и М. Мюллеръ. Мало того, изъ его собственныхъ изслѣдованій по изученію языковъ и религій можно выводить единственно только такое заключеніе, какъ сдѣлано Эббардомъ. Въ послѣднее время М. Мюллеръ измѣнилъ свой взглядъ на сущность и происхожденіе религіи; но отъ достигнутыхъ имъ результатовъ въ области сравнительнаго изученія языковъ и религій онъ не отрекся и даже ничуть не уменьшилъ ихъ значенія. Отсюда для него было неизбѣжнымъ то внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою, которое характеризуетъ третью редакцію его ученія о сущности и происхожденіи религіи. Онъ призналъ за закономъ эволюціи всеобщее и неизмѣнное значеніе; для религіи имъ не было сдѣлано исключенія. Но благоразуміе предъявило свои права. Не смотря на увлеченіе эволюціонизмомъ, М. Мюллеръ все-таки не могъ допустить, чтобы фетишизмъ былъ первою формою религіознаго сознанія человѣчества. М. Мюллеръ рѣшается быть скорѣе непоследовательнымъ, чѣмъ утратить научное благоразуміе. Какъ мы видѣли, по его послѣднему мнѣнію, религія началась боготвореніемъ лишь полусозаемыхъ предметовъ и только постепенно развилась до боготворенія предметовъ неосозаемыхъ. Но что же дѣлать съ фетишизмомъ или съ боготвореніемъ осозаемыхъ предметовъ? Нельзя же отрицать самый фактъ существованія фетишизма! Вѣдь есть же дикари даже и въ наше время, которые оказываютъ религіознае почитаніе и деревянному чурбану, и камню, выброшен-

ному на берегъ, и якорю корабля, и рыбьей кости, и львиному хвосту и т. д.! И вотъ мы встречаемъ у М. Мюллера новую непосредственность: онъ думаетъ, что сначала, въ-стѣ съ умственнымъ развитіемъ, шло и развитіе религіознаго сознанія человѣчества „снизу вверхъ“; а затѣмъ, достигнувъ высшаго пункта своего развитія, оно начинаетъ почему-то опять спускаться внизъ, регрессировать, пока не достигаетъ того состоянія, которое принято называть фетицизмомъ или идолопоклонствомъ въ самомъ грубомъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ, по М. Мюллеру, выходитъ, что когда человѣкъ находился на первой и самой низкой ступени своего умственнаго развитія, тогда онъ не могъ боготворить „осозаемыхъ“ предметовъ, не могъ быть фетицистомъ, не могъ поклоняться идоламъ, потому что всѣ такъ называемые „осозаемые“ предметы вполне доступны его познанію и не могли оставлять за собою впечатлѣнія загадочности или безконечности, такъ какъ онъ могъ ихъ разсматривать и ощупывать со всѣхъ сторонъ; а когда онъ оставилъ низшую ступень своего умственнаго состоянія и перешелъ на высшую, тогда почему-то онъ уже можетъ быть и грубымъ идолопоклонникомъ, фетицистомъ! Вотъ до какихъ странныхъ выводовъ можетъ довести даже и несомнѣнно ученаго человѣка „стадное“ увлеченіе модными „идеями“! Эволюціонизмъ Спенсера отуманилъ умъ Мюллера! И мы серьезно отказываемся понять, какимъ образомъ М. Мюллеръ, признавъ законъ постепеннаго умственнаго развитія универсальнымъ, могъ допустить, что унивительное для разума первобытнаго человѣка становится не унивительнымъ для народа, достигшаго хотя нѣкоторой степени культуры? Неужели на этой ступени человѣкъ считаетъ недоступными для него и непонятными тѣ самые „осозаемые“ предметы, которыми онъ не могъ поклоняться въ своемъ первобытномъ состояніи именно потому, что они были тогда для него совершенно понятными и не оставляли за собою впечатлѣнія загадочности или безконечности?

Наконецъ, намъ кажется страннымъ и то названіе, которое М. Мюллеръ далъ своему ученію о сущности и происхожденіи религіи. Онъ называлъ его, какъ мы видѣли, *театизмомъ*

или даже *панотеизмъ*! Пфлейдереръ — почитатель М. Мюллера и защитникъ его послѣдняго пониманія религіи. Но и онъ призналъ это названіе несоотвѣтствующимъ; вмѣстѣ съ А. Ресслеромъ онъ находитъ, что слово *натуризмъ* болѣе отвѣчаетъ сущности Мюллеровскаго ученія, чѣмъ генотеизмъ. И, по нашему мнѣнію, Пфлейдереръ правъ. Кажется, что, назвавъ свою гипотезу *панотеизмомъ* (однобожіемъ), М. Мюллеръ еще разъ показалъ своимъ читателямъ, какую онъ сдѣлалъ большую ошибку, оставивъ свое первоначально ученіе о религіи и ея сущности и послѣдовавъ за толпою эволюціонистовъ. Совершенно вѣрно утвержденіе М. Мюллера, что у древнихъ индійцевъ хотя и были признаваемы многіе боги, но они никогда не были представляемы въ грубой формѣ политеизма, ибо въ каждый моментъ былъ почитаемъ только одинъ богъ какъ высшее существо. Замѣчательно еще при этомъ и то обстоятельство, что въ древнѣйшихъ гимнахъ индійцевъ хотя иногда и упоминаются многія божества, но относящееся къ нимъ сказуемое или обращеніе со стороны челоѣка часто ставится въ *единственномъ* числѣ. Божества древнѣйшаго періода Ведъ, какъ извѣстно, просто назывались *девами*. И вотъ, между прочимъ, въ одномъ изъ древнѣйшихъ гимновъ Ригведы (8, 30) говорится слѣдующее: „Между вами, девы, нѣтъ ни малаго, ни молодого; всѣ вы велики. Да будетъ слава вамъ, разрушители вражды, вамъ тридцати тремъ, вамъ святымъ богамъ Ману. *Защити* насъ, *помоги* намъ, *благослови* насъ, *помоги* намъ не уклоняться отъ *дома нашихъ отцовъ*, отъ *дома Ману*. Всѣ вы, сколько васъ есть въ настоящее время, всѣ вы боги (devas), и, отъ всѣхъ людей пользующіеся поклоненіемъ, окажите намъ вашу могущественную поддержку, дайте намъ коровъ и лошадей“. Этотъ гимнъ относится еще къ пастушескому періоду жизни индійскаго народа, просившаго у своихъ деѣвъ только „коровъ и лошадей“. Ссылаясь на него и отмѣчая въ немъ то, что между девами еще не указывается никакого различія по могуществу и величію, М. Мюллеръ справедливо замѣчаетъ, что въ его основаніи еще нельзя усматривать никакого политеистическаго воззрѣнія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, а потому онъ и обыз-

ваетъ его словомъ „генотеизмъ“. Но другіе ученые, болѣе внимательно относясь къ религиознымъ вѣрованіямъ древнихъ индійцевъ вообще, съ такимъ же правомъ утверждаютъ, что первоначальною формою этихъ вѣрованій долженъ быть названъ не генотеизмъ, а прямо *монотеизмъ* въ смыслѣ вѣрованія въ бытіе единого, живого и личнаго Бога. Къ такому заключенію приходитъ, напр., *Эбхардъ*. Вотъ что мы читаемъ у него. „О степеняхъ родства въ смыслѣ антропоморфизма, равно какъ о бракѣ и о происхожденіи одного бога отъ другого (въ древне индійской религіи) ятъ и рѣчи. Чаще всего упоминаются и призываются четыре божества: *Варуна*, *Митри*, *Индра* и *Сома*; но дѣйствительнаго (объективнаго) преимущества не приписывается ни одному какому нибудь изъ нихъ надъ остальными тремя, ни всѣмъ четыремъ вмѣстѣ. Напротивъ того, относительно каждаго изъ четырехъ этихъ божествъ существуютъ выраженія: „онъ болѣе всѣхъ боговъ“. И *Аgni* также приписываются предикаты (сказуемыя), которые дѣлаютъ его равнымъ съ этими четырьмя божествами (такъ 2, 1 говорится объ *Аgni*, что онъ есть законодатель вселенной, господь, отецъ, братъ и другъ людей; 10, 86 говорится объ *Индри*: „Индра выше всѣхъ“; 9, 96, о *Сомѣ*: онъ есть „царь существующаго“ и „царь высшаго неба (неба боговъ) и земли, *Аgni*, *Сурьи*, *Индры* и *Вишну*, и наконецъ 2, 27 *Варуна* называется „царемъ всѣхъ боговъ и людей“). Такимъ образомъ изъ этого ясно видно, что эти *девы* считались не различными другъ подлѣ друга существующими лицами (индивидуумами), но какъ бы лицами (прѣстѣла) одного невидимаго святаго Бога, какъ бы различными образами откровенія, въ которыхъ Единный проявлялъ свое безконечно богатое существо и изъ которыхъ въ каждомъ Онъ опять есть высшій единый Богъ. Существовало и долго поддерживалось (у индійцевъ) ясное сознаніе того, что всѣ эти „божества“ были только именами одного и того же Бога. Въ одномъ изъ гимновъ читается такъ: „они называютъ его *Индра*, *Митра*, *Варуна*, *Аgni*, онъ есть окрыленный небесный *Гарутматъ*; то, что есть одно, мудрый называетъ различными образомъ; они называютъ его *Аgni*, *Яма*, *Матарисванъ*“. Съ такимъ воз-

зрѣніемъ Эббардъ вовсе не представляетъ исключенія между учеными изслѣдователями древне-индійскихъ религіозныхъ вѣрованій. Того же мнѣнія все время былъ и самъ М. Мюллеръ. И онъ не отказался отъ него. Вся переменна въ его воззрѣніяхъ состоитъ лишь въ томъ, что древне-индійскія религіозныя вѣрованія въ послѣднее время онъ сталъ называть не *монотеизмомъ* (*μῦνος* = одинъ, *θεός* = Богъ), а *генотеизмомъ* (*ἑνός* = одинъ, *θεός* = Богъ). Но намъ кажется, что здѣсь рѣчь идетъ только о замѣнѣ словъ, а не понятій.

Противъ мысли, что первоначальною формою религіознаго сознанія были вѣрованія монотеистическія, а не политеистическія, нѣкоторые ученые изъ школы эволюционистовъ какъ на самое серьезное возраженіе указываютъ обыкновенно на то, что монотеизмъ, какъ высшая форма религіозныхъ вѣрованій, несвойственна сознанію первобытныхъ людей. Эта мысль совершенно вѣрна. Самъ по себѣ монотеизмъ не можетъ быть призванъ результатомъ собственныхъ усилій человѣческаго сознанія въ его первобытномъ состояніи. И кто признаетъ это, тотъ будетъ находиться въ такомъ же положеніи, въ какое попалъ М. Мюллеръ. Онъ прежде всего увидитъ себя поставленнымъ въ противорѣчіе съ исторіею, онъ не будетъ знать, что дѣлать съ тою позднѣйшею формою религіозныхъ вѣрованій, которую принято называть фетишизмомъ и самый регрессивный ходъ религіознаго сознанія отъ высшей ступени къ низшей, отъ монотеизма къ грубѣйшему политеизму, будетъ для него только непонятною аномаліею въ духовной жизни человѣческаго рода. Вотъ почему и неосновательно допускать, что монотеизмъ самъ по себѣ, какъ результатъ только духовной дѣятельности человѣка, былъ исходнымъ пунктомъ для его религіознаго сознанія. Но всѣ эти кажущіяся аномаліи будутъ совершенно понятными для того, кто полагаетъ, что первоначальный монотеизмъ былъ дѣломъ не человѣческаго продуктивнаго духа, а непосредственнаго откровенія со стороны Самаго Бога. Въ этомъ случаѣ историческія аномаліи въ религіозной жизни представляютъ только твердыя основанія для его убѣжденія. Дѣло оказывается яснымъ. Чистыя и возвышенныя монотеистическія вѣрованія внушены человѣку

Богомъ. Но такъ какъ монотеизмъ, какъ высшая форма религіознаго сознанія, самъ по себѣ не свойственъ человѣку въ его первобытномъ состояніи, то, предоставленный самому себѣ, человѣкъ не только не могъ развиваться въ области религіозныхъ вѣрованій (ибо отъ монотеизма вверхъ идти немудра, а по необходимости долженъ былъ утрачивать чистоту первоначальнаго божественнаго откровенія и идти „путемъ внизъ“, отъ высшей ступени къ низшей, отъ монотеизма къ политеизму. Такимъ образомъ истинная причина того, что нѣкоторые ученые не могутъ признавать монотеизма первоначальною формою религіознаго сознанія, должна заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ ихъ собственномъ атеистическомъ настроеніи. Кто не вѣруетъ въ бытіе личнаго живого Бога, тотъ, конечно, не въ силахъ допустить и возможности божественнаго откровенія; а безъ этого, конечно, нельзя предполагать, что монотеизмъ былъ первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій человѣчества. Самъ по себѣ монотеизмъ—повторяемъ—дѣйствительно не свойственъ первобытному человѣку. Въ этомъ случаѣ середины нѣтъ—или вѣра въ бытіе живого, личнаго Бога, или эволюціонизмъ! Основная ошибка М. Мюллера и состоитъ именно въ томъ, что онъ искалъ этой невозможной середины...

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОМИССИЯ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

(Продолженіе 4).

IV.

„Проектъ правъ средняго рода людей и блага духовенства“ и замѣчанія на него членовъ Св. Синода „Проекты „духовно-гражданской комиссіи“ объ имущественныхъ правахъ духовенства.

Отвѣтомъ на всѣ просьбы и заявленія великорусскаго и малороссійскаго духовенства Екатерининской комиссіи можетъ служить только „проектъ правъ средняго рода людей и блага духовенства“, составленный комиссіей о среднемъ родѣ людей“. Намъ извѣстенъ составъ этой частной комиссіи; въ ней не было ни одного члена, сколько-нибудь заинтересованнаго въ болѣе или менѣе благопріятныхъ постановленіяхъ для духовенства, не было ни одного лица, сколько-нибудь знакомаго съ его нуждами и потребностями. Во всей законодательной комиссіи былъ только одинъ депутатъ, принимавшій близко къ сердцу интересы духовнаго сословія; это—Преосвященный Гавріилъ, Архіепископъ С.-Петербургскій, но онъ не состоялъ членомъ „комиссіи о среднемъ родѣ людей“. Другой депутатъ,—хорошо знавшій нужды духовенства,—умный и дѣльный подканцеляристъ Углицкаго духовнаго правленія И. Сухопрудскій также не вошелъ въ составъ этой комиссіи.

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 10.

Разсуждать и рѣшать о духовенствѣ суждено было лицамъ почти исключительно дворянскаго сословія, и между ними выдѣлялся ораторскимъ талантомъ и твердостью убѣжденій извѣстный историкъ екатерининскаго времени кн. М. М. Щербатовъ. Едва-ли будетъ несправедливо, если мы скажемъ, что сословныя и политическія воззрѣнія членовъ означенной комиссіи имѣли рѣшающее значеніе на причисленіе духовенства къ „среднему роду людей“ или мѣщанству. И въ самомъ дѣлѣ. Вспомнимъ только, чѣмъ жилъ и какими взглядами проникнутъ былъ русскій дворянинъ XVIII вѣка. Типичнымъ и лучшимъ представителемъ въ этомъ отношеніи былъ тотъ же, только что упомянутый, депутатъ отъ ярославскаго дворянства кн. М. М. Щербатовъ. Его блестящая, пламенная рѣчь въ защиту исключительныхъ правъ и привилегій дворянскаго сословія можетъ служить, безъ сомнѣнія, прекраснымъ выраженіемъ крайнихъ взглядовъ русскаго дворянства XVIII вѣка. Нужно замѣтить, что при чтеніи законовъ о „правахъ благородныхъ“ главное вниманіе дворянъ привлекъ вопросъ о способахъ пріобрѣтенія дворянства, на которомъ, преимущественно, и сосредоточились пренія. Со времени Императора Петра 1-го дворянское достоинство пріобрѣталось выслугой: каждый гражданинъ, получившій на военной службѣ первый оберъ-офицерскій чинъ, дѣлался потомственнымъ дворяниномъ, какого бы онъ ни былъ, по рожденію, званія. Этотъ сравнительно легкій доступъ къ потомственному дворянству не могъ, конечно, нравиться людямъ родовитымъ, стремившимся къ замкнутости и обособленности. Кн. Щербатовъ и былъ самымъ виднымъ и энергичнымъ представителемъ этихъ стремленій въ комиссіи. „Первое требованіе дворянъ древнихъ родовъ, по словамъ князя, чтобы никто съ ними безъ Высочайшей власти не былъ сравненъ. Но они, сею любовью побужденные, не затворяютъ надменностью врата для доблести, а хотятъ, чтобы желающіе войти къ намъ въ собратство—удостоились тою истинною добродѣтелью, которою бы самъ монархъ увѣнчалъ дворянскіи званіемъ“¹⁾. Мысль, что только „истинная добродѣтель“ возво-

¹⁾ Сборн. т. 36, стр. 35

дѣтъ въ дворянство лицъ другихъ сословій раздѣлялась почти всеми депутатами—дворянами Екатерининской комиссіи и внесена была въ самый „проектъ правъ благородныхъ“ съ до-
бавленіемъ, что еще „заслуги возводятъ людей на степень благо-
городства“¹⁾. Помимо сословныхъ взглядовъ, духовенству не
благопріятствовали и религіозно-политическія воззрѣнія чле-
новъ „комиссіи о среднемъ родѣ людей“, и въ частности, того
же кн. Щербатова, какъ главнаго дѣйствующаго лица въ ней.
Судя по тому, что мысли ярославскаго депутата были одобрены
всеми другими членами комиссіи, можно думать, что и они
были тѣхъ же самыхъ воззрѣній, что и кн. Щербатовъ. Отъ
послѣдняго осталось нѣсколько историческихъ трудовъ,²⁾ въ
которыхъ авторъ не стѣснялся субъективными замѣчаніями
по поводу тѣхъ или иныхъ историческихъ событій древней
русской жизни, дающими намъ полную возможность познако-
миться съ религіозно-политическими воззрѣніями князя; кромѣ
того, извѣстны его рѣчи, касающіеся религіи и нѣкоторыхъ
учрежденій русской церкви. Религіозно-политическія воззрѣнія
кн. Щербатова неоднократно служили предметомъ изслѣдова-
нія въ русской исторической литературѣ, такъ что по этому
вопросу установились уже опредѣленные взгляды. Несомнѣнно,
что мысли русскихъ передовыхъ людей екатерининскаго вре-
мени по вопросамъ религіи и церкви были прямымъ отголос-
комъ либеральныхъ взглядовъ энциклопедистовъ Западной
Европы, сочиненія которыхъ нарасхватъ читались и очень
усердно переводились въ русскомъ образованномъ обществѣ,
начиная съ самой Императрицы Екатерины II. Но несомнѣнно
также, что въ ихъ философіи мысли о борьбѣ съ клерикализ-
момъ и взгляды на религію, какъ только на извѣстное поли-
тическое орудіе, занимали одно изъ центральныхъ мѣстъ. И
Вольтеръ и Монтескье одинаково внушали Императрицѣ без-
поощающую борьбу съ церковной властью до полного подчине-
нія ея власти государственной, и, если допускали религію, то
только какъ нѣкоторое орудіе, полезное въ различныхъ поли-
тическихъ цѣляхъ³⁾. Императрица вполне раздѣляла взгляды

¹⁾ Сборы. т. 32, стр. 578. Проектъ ст. 6.

²⁾ „Исторія Россіи“; „О поврежденіи правовъ въ Россіи“ и др.

³⁾ Бѣляковъ. Отношеніе государственной власти къ Церкви и духовенству въ

своихъ прославленныхъ учителей и блистательно доказала это на дѣлѣ. И большинство образованныхъ людей русскаго общества, вслѣдъ за самодержавной властью, также внимательно прислушивалось къ антиклерикальной проповѣди западныхъ философовъ, безъ всякой критической оцѣнки усваивая ихъ мысли и взгляды. Кн. М. Щербатовъ заплатавъ должную дань духу и направленію своего времени. Въ своихъ историческихъ трудахъ онъ при всякомъ удобномъ случаѣ старается показать, какъ иногда полезна бываетъ религія въ цѣляхъ политическихъ, особенно во время войнъ и народныхъ бѣдствій, и какъ иногда вредна, если ей предоставлена слишкомъ большая сила и самостоятельность. Въ своей „Исторіи Россіи“ князь не пропускаетъ ни одного лѣтописнаго сказанія объ участіи духовенства въ дѣлахъ государственныхъ и тѣхъ или иныхъ чудесныхъ событіяхъ, чтобы потолковать на свою любимую тему ¹⁾. Ему, какъ и всѣмъ западнымъ публицистамъ того времени, постоянно грезилась опасность отъ сильной церковной власти, вслѣдствіе чего настойчиво указывалась правительству необходимость уничтожить этотъ грозный призракъ. „Въ Синодѣ, говоритъ кн. Щербатовъ, имѣютъ право присутствовать для духовныхъ дѣлъ, по именованію Государя, архіереи, архимандриты и нѣсколько протопоповъ. Онъ управляется, какъ и Сенатъ, и въ немъ обрѣтается Оберъ-Прокуроръ—особа нужная въ семъ мѣстѣ *для недопущенія духовенству захватывать надъ гражданскими правами, къ чему они весьма склонны...* Архіереи и другіа духовныя особы, присутствующія въ Синодѣ, суть люди почтенные ихъ саномъ, а часто и пронырствомъ, сочиняющіе корпусъ между собою, яко *безпрестанно борющіеся для приобританія себѣ больше силы*, а въ сопротивленіе имъ посаженъ одинъ оберъ-прокуроръ, человекъ небольшого чина и по большей части неслучайный (т. е. не фаворитъ) при Государѣ, то можетъ ли онъ единой силѣ ихъ сана, пронырствамъ и соединенію процарствованіе Екатерины II. Чт. общ. люб. дух. просвѣщ. 1874 г. т. I, стр. 125. т. 2, стр. 156.

¹⁾ Знаменскій П. Историческіе труды Щербатова и Волгана въ отношеніи къ русской церковной исторіи. Труд. Кіев. а. ак. 1862 г., т. 2, стр. 47—49.

тивиться? Правда, понынѣ не видно еще, чтобы архіереи многое захватили, но постороннія тому обстоятельства противились.. Но я впредь не ручаюсь, заключаетъ кн. Щербатовъ, чтобы духовный чинъ, нашедъ удобный случай, не распростеръ свою власть". Впрочемъ есть нѣкоторыя надежды, что этого не случится, п. ч. „нынѣ царствующая Императрица (т. е. Екатерина II), *послѣдовательница новой философіи*, конечно, знаетъ, до какихъ мѣстъ власть духовная должна простираться и, конечно, изъ предѣловъ ее не выпуститъ" ¹⁾.

Это мнѣніе кн. Щербатова можно считать отголоскомъ большинства образованныхъ людей екатерининскаго времени, и потому можно было догадываться, какъ выскажется о духовномъ сословіи „комmissiя о среднемъ родѣ людей", состоящая изъ лицъ, за исключеніемъ одного члена, дворянскаго и даже аристократическаго происхожденія. И какъ дворяне, и какъ послѣдователи энциклопедистовъ въ религіозно-политическихъ вопросахъ, члены commissiи не могли не быть тенденціозными въ своихъ сужденіяхъ о духовенствѣ, тѣмъ болѣе, что имъ извѣстны были и взгляды самого правительства въ этомъ отношеніи. Приравнять духовное сословіе къ дворянскому, — это было противно ихъ сословнымъ взглядамъ; надѣлать же его правами и преимуществами особеннаго привилегированнаго класса, это не согласовалось съ ихъ религіозно-политическими воззрѣніями, и казалось опаснымъ для государственной власти. А такъ какъ въ „Наказѣ" Императрицѣ указывались только три сословныя группы (благородные, средніе и низшіе), то приходилось выбирать между ними; пришлось поставить на очередь и рѣшать вопросъ: къ какому же изъ трехъ классовъ должно быть причислено духовенство? Образовать отдѣльный, привилегированный классъ члены commissiи не рѣшались, п. ч. въ „Наказѣ" указаны только три сословныя группы; отступить отъ него не смѣли, п. ч. онъ данъ былъ имъ въ непремѣнное и обязательное руководство. Не даромъ же депутаты постоянно искали доказательствъ своимъ поло-

¹⁾ Отношеніе госуд. вл. — Чт. въ общ. люб. д. правос. 1874 г. т. 2, стр. 157—158, сравн. Ч. И. О. т. 3, стр. 69—70.

женіямъ въ „Наказѣ“ Императрицы, бывшимъ для нихъ высшимъ авторитетомъ. Все это въ совокупности—и сословныя и религіозно-политическія воззрѣнія членовъ комиссіи о среднемъ родѣ людей“ и извѣстные взгляды „Наказа“ на количество сословныхъ группъ въ государствѣ, все это и рѣшило судьбу духовенства въ „комиссіи о среднемъ родѣ людей“.

Вопросъ о томъ, къ какому сословному классу должно быть причислено духовенство, обсуждался въ двухъ засѣданіяхъ „комиссіи о среднемъ родѣ людей“—4 декабря 1767 г. и 11 марта слѣдующаго 1768 г. Къ сожалѣнію, матеріалы—„меморіи“ этихъ засѣданій еще не изданы. Сохранились только краткія записки о нихъ извѣстнаго публициста и общественнаго дѣятеля екатерининскаго времени Н. И. Новикова. Любопытно, что за матеріалами для разсужденія по этому предмету члены комиссіи обращались къ сочиненіямъ г. Гума, т. е. англійскаго философа Юма и читали изъ нихъ выдержки „приличныя сей матеріи“. Нечего и говорить, что выводы изъ сочиненій англійскаго философа были не въ пользу духовенства, п. ч. этотъ мыслитель держался вообще отрицательныхъ взглядовъ на церковь и духовенство. Изъ членовъ больше всѣхъ разсуждалъ кн. Щербатовъ. Поэтому комиссія и поручила ему составить подробную записку о правахъ „духовнаго чина“ для общаго разсмотрѣнія въ одномъ изъ слѣдующихъ засѣданій. Черезъ два дня записка была готова. Щербатовъ склонялся, какъ и слѣдовало ожидать, къ тому заключенію, что *духовенство слѣдуетъ причислить къ среднему классу*, причемъ разныя привилегіи духовнаго состоянія полагалъ оставить только за дѣйствительно-служащими при церковныхъ учрежденіяхъ лицами, а остальныхъ лицъ духовнаго происхожденія „въ число оныхъ не полагать; но дабы оныя не находились безъ мѣстъ, то, яко мѣщане, могутъ вступать въ торги и промыслы или, которые похотятъ, въ военную службу“. Мнѣніе князя показалось настолько убѣдительнымъ для г.г. членовъ комиссіи, что при чтеніи этой записки, назначавшейся въ число главъ уложенія (проекта), г.г. члены разсуждали, что она глава расположеніемъ своимъ и полною ясностію достойна ихъ аппробаціи, а трудившійся въ сочи-

ненія оной главы г. кн. Щербатовъ заслуживаетъ похвалу и всѣхъ гг. членовъ благодарность“. Итакъ, духовенство причислено было къ „среднему роду государственныхъ жителей“, или мѣщанскому сословію. Благодаря издательскимъ трудамъ Императорскаго историческаго общества, мы имѣемъ полную возможность познакомиться съ „проектъ о правахъ средняго рода государственныхъ жителей“¹⁾. Проектъ—довольно подробный и подраздѣляется на нѣсколько отдѣльныхъ „главъ“ и мелкихъ „частей“. Начинается опредѣленіемъ „что есть средній родъ государственныхъ жителей, и какъ оный раздѣляется“. Послѣ указанія сословныхъ группъ, подлежавшихъ войти въ „средній родъ“, слѣдуетъ опредѣленіе „общихъ правъ средняго рода людей, личныхъ и имущественныхъ“, а затѣмъ уже излагаются личныя и имущественныя права и каждой общественной группы въ отдѣльности. Составъ средняго класса обширный.

ГЛАВА I означаетъ, что есть родъ средній государственныхъ жителей, и какъ оный раздѣляется. ЧАСТЬ I. Объясненіе.

1. Средній родъ людей или мѣщане суть тѣ, которые обитаютъ въ городахъ и, не бывъ дворяне, ни хлѣбопашцы, упражняются въ художествахъ, въ наукахъ, въ мореплаваніи, въ торговлѣ и ремеслахъ²⁾.

2. Оверхъ того, всѣ тѣ, кои вышли и впредь выходить будутъ, не бывъ дворянами, изъ всѣхъ Ея Императорскимъ Величествомъ и высокославными Ея предками учрежденныхъ училищъ и воспитательныхъ домовъ, какого бы тѣ училища званія ни были,—духовныя или свѣтскія³⁾.

3. Также приписанныхъ людей дѣти⁴⁾.

4. Подкидыши и незаконнорожденные, токмо тѣ, которые всякаго званія мѣщанами воспитаны.

5. Въ сей средній родъ людей вступаютъ, кромѣ вышеозначенныхъ, освобожденные и чужестранцы, токмо не инако, какъ записавшись въ оный на основаніи положеннаго обряда.

¹⁾ Сборн. т. 36, стр. 179—232.

²⁾ Сравни. Наказъ, стр. 359. П. С. З. т. XVIII, № 12949.

³⁾ Сравни. Наказъ, стр. 381.

⁴⁾ Сравни. Наказъ, стр. 382.

ЧАСТЬ II. Раздѣленіе ихъ.

6. Сей средній родъ людей раздѣляется по своимъ упражненіямъ на три части: а) на упражняющихся въ наукахъ и службахъ; б) на торгующихъ и с) на упражняющихся въ разныхъ приличныхъ мѣщанству работахъ.

7. Упражняющіеся въ наукахъ и службахъ раздѣляются: а) на *благое духовенство*; б) на ученыхъ въ разныхъ наукахъ; с) на выслужившихся и приказныхъ служителей и d) на художниковъ.

Такимъ образомъ духовенство причислено было къ среднему роду, какъ извѣстная общественная группа, которая, „не бывъ дворянскою“, „упражняется въ наукахъ и службахъ“. Несомнѣнно здѣсь сказалось вліяніе „Наказа“ Екатерины II, въ проектѣ почти буквальное и дословное повтореніе всѣхъ тѣхъ признаковъ, по которымъ должны быть причисляемы различныя сословныя группы къ тому или иному „роду государственныхъ жителей“¹⁾.

Подробно указавъ составъ „средняго рода людей“, коммиссія не менѣе подробно опредѣляетъ и права лицъ этого общественнаго класса. Естественнo, что сначала излагаются общія права средняго рода *съ прочими чинами государственными* — личныя и имущественныя, или, выражаясь языкомъ составителей проекта, права ихъ надъ имѣніемъ. И здѣсь составители проекта находились подъ сильнымъ вліяніемъ „Наказа“.

ГЛАВА II. Объ общемъ правѣ средняго рода людей съ прочими чинами государственными. ЧАСТЬ I. Право ихъ личное.

1. Средній родъ людей составляетъ часть членовъ государственныхъ; слѣдовательно, онъ входитъ въ общее ихъ право и долженъ онымъ пользоваться.

2. Оное общее право состоитъ: въ сохраненіи благополучія каждаго члена государственнаго, т. е. въ томъ, что всѣмъ изъ нихъ долженъ вѣдать, что онъ защищенъ отъ непріятеля, сохраненъ отъ разбоя, грабежа и всякаго ему насилія и оскорбленія. Всякъ долженъ быть увѣренъ, что не только жизни,

¹⁾ Наказъ, стр. 380—381.

нѣже здоровья, чести и ему принадлежащаго у него отнять никто не можетъ, кромѣ законовъ, и то тогда, когда, по изслѣдованіи въ винахъ его, то онъ достоинъ явиться. Итакъ, не долженъ онъ никого бояться, кромѣ своихъ худыхъ дѣлъ, влекущихъ ему, по законамъ, достойное наказаніе ¹⁾.

3. Въ томъ, что всякъ изъ нихъ, какого бы кто состоянія ни былъ, состоитъ подъ одними законами такъ, что правосудіе по законамъ для всѣхъ есть равное ²⁾.

4. Въ томъ, что всякъ изъ нихъ, кромѣ уголовныхъ дѣлъ, свободенъ отъ содержанія подъ стражей, когда токмо дастъ по себѣ добрыхъ порукъ, или положить вѣрный залогъ ³⁾.

5. Въ томъ, что всякъ изъ нихъ имѣетъ право отъѣзжать изъ того мѣста, гдѣ судъ по его дѣлу производится, лишь бы только представилъ по себѣ надежныхъ порукъ и повѣреннаго въ своемъ дѣлѣ (сіе разумѣется кромѣ уголовныхъ дѣлъ).

6. Въ томъ, что всякъ изъ нихъ по дѣлу своему въ судѣ имѣетъ право или самъ себя защищать или представить съ своей стороны стряпчаго или ходатая въ предписанное законами время и не быть судимъ тѣми людьми, на кого онъ имѣетъ подозрѣніе ⁴⁾.

7. Въ томъ, что если бы гдѣ публичная была работа, отъ которой бы никто изъ жителей того мѣста не исключался, то всякъ отъ нея свободенъ, кто вмѣсто себя поставитъ работника ⁵⁾.

ЧАСТЬ II. Личное право ихъ надъ имѣніемъ.

10. Въ томъ, что каждаго изъ нихъ наследное имѣніе описано быть не можетъ, а и за долги описывается только та часть, которая довольно на заплату долговъ его ⁶⁾.

Послѣ общихъ „съ прочими чинами государственными“ правъ слѣдуютъ спеціальныя права „людей средняго рода“—личныя и имущественныя.

¹⁾ Сравни. Наказъ, п. 3, 33, 35, 39 и 244.

²⁾ Сравни. Наказъ, п. 34—35.

³⁾ Сравни. Наказъ, п. 334.

⁴⁾ Сравни. Наказъ, п. 116, 126—127.

⁵⁾ Мы выписываемъ статьи, болѣе или менѣе близко относящіяся къ надѣй темъ; прочія же выпускаемъ.

⁶⁾ Сравни. Наказъ, п. 341. Въ этомъ пунктѣ авторъ Наказа ссылается на „Большую хартію“ (Anglia).

ГЛАВА III. Обѣ обществѣ правѣ мѣщанъ. ЧАСТЬ I. О правѣ ихъ личномъ.

1. Мѣщане, показанные въ 1 главѣ (т. е. всѣ причисленные къ среднему роду), *суть люди свободные*, зависящіе отъ государя и учрежденныхъ на то правительствъ и управляемые по законамъ, *и своей свободы никогда не теряютъ, такъ что хотя бы и сами того захотѣли, однако укрѣплены быть не могутъ* ¹⁾).

2. Всякій мѣщанинъ воленъ избирать себѣ званіе и службу, сходную его роду, по желанію своему, такъ что противъ воли его принудить его къ тому никто не можетъ ²⁾).

3. Всякій мѣщанинъ имѣетъ право, по желанію своему, переходить изъ одного мѣщанскаго состоянія *въ другое всякое мѣщанское же состояніе*, давъ о томъ вѣдать учрежденнымъ на то правительствомъ и имѣя къ тому пристойныя качества.

Въ примѣненіи къ духовенству содержаніе этой статьи нельзя назвать достаточнымъ и полнымъ. Духовенство, какъ намъ извѣстно, не желало замкнутости и обособленности, предоставляя свободный доступъ къ духовному званію лицамъ всѣхъ другихъ сословій, не исключая и низшаго. По смыслу же приведенной статьи оно могло принимать въ свою среду только изъ своего же класса—мѣщанскаго; слѣдовательно, и дворяне, и лица низшаго (третьяго) класса лишались возможности посвятить себя, даже въ случаѣ дѣйствительнаго призванія, пастырскому служенію.

13. Всякій мѣщанинъ имѣетъ право достигать вѣчнаго и потомственнаго себѣ награжденія, т. е. дворянства, но не иначе, какъ тѣми законами достоинства, кои въ главѣ о правахъ дворянскихъ назначены ³⁾).

ЧАСТЬ II. О правѣ ихъ надъ имѣніемъ.

18. Мѣщане имѣютъ право владѣть городскими и загородными домами и, платя въ казну по установленію и по личному ихъ праву, ими пользоваться ⁴⁾).

19. Мѣщанинъ, будучи прямой стяжатель и властелинъ

¹⁾ Сравни. Наказъ п. 379.

²⁾ Сравни. Наказъ п. 57.

³⁾ Сравни. Наказъ, п. 330.

⁴⁾ Сравни. Наказъ, п. 394.

своего имѣнія, можетъ всякія сдѣлки, покупки, продажи и за-
мѣщанія, по личному своему праву и по законамъ, чинить
невозбранно ¹⁾).

20. Мѣщанинъ, имѣя дѣтей или наслѣдниковъ, къ наслѣд-
ству неспособныхъ, оставя имъ довольное пропитаніе, можетъ
имѣніе свое отдать прочимъ своего рода, а безродный—тому,
кому заблагоразсудится ²⁾).

22. Всякій мѣщанинъ имѣетъ право нанимать къ себѣ въ
домашнія услуги или въ работы вольныхъ и крѣпостныхъ лю-
дей, имѣющихъ прокормежныя письма, но самъ у себя крѣ-
постныхъ имѣть не можетъ.

28. Мѣщанка, вышедшая за крѣпостного человѣка замужъ,
не только мужу и дѣтямъ, съ нимъ прижитымъ, свободы и
права мѣщанскаго не сообщаетъ, но и сама оныхъ лишается
до смерти своего мужа; по смерти же онаго свободу и право
мѣщанское она получаетъ обратно; слѣдовательно, во время
замужества своего не можетъ получить никакого наслѣдства
мѣщанскаго; по смерти же мужа, получа обратно право мѣ-
щанское, всего по мѣщанству наслѣдницею быть можетъ; од-
нако того наслѣдства, которое во время ея замужества ея имѣ-
вало, уже не возвращаетъ.

30. Всякій мѣщанинъ, положи за себя означенную учрежде-
ніемъ сумму, можетъ откупиться вѣчно самъ и потомство свое
отъ всякихъ наложенныхъ денежныхъ податей.

Изъ „общихъ мѣщанскихъ правъ“ нами приведены только
тѣ статьи, которыми такъ или иначе приходилось пользоваться
духовенству, помимо его особенныхъ, спеціальныхъ правъ,
отличавшихъ его отъ другихъ сословныхъ группъ мѣщанскаго
класса. Права же собственно духовенства изложены въ 3-хъ
отдѣльныхъ частяхъ IV главы.

ЧАСТЬ I. Объясненіе.

1. Бѣлое священство раздѣляется на священно-служителей
и церковно-служителей.

2. Священно-служители суть тѣ, которые священнодѣй-
ствуютъ, т. е. протоіерей, іерей, протодіаконы и діаконы.

¹⁾ Справ. Наказъ, п. 894.

²⁾ Справ. Наказъ, п. 407.

3. Церковно-служители суть тѣ, которые служатъ при церкви: иподьяконы, чтецы, пономари и прочіе, какъ положеніе о семъ церковное есть, которые дѣйствительно при церквахъ соби́раются.

Примѣчаніе. Словомъ „дѣйствительныхъ“ разумѣются тѣ, кои по установленному числу къ церквамъ приписаны, ибо такіе, которые хотя и при церквахъ обрѣтаются, но сверхъ положеннаго числа, въ право сіе не входятъ.

4. Въ саны священно-и-церковно-служителей входятъ по учиненному учрежденію ради постановленія ихъ.

Это объясненіе „комиссіи о среднемъ родѣ людей“ ни въ какомъ случаѣ не могло удовлетворить духовенствѣ, какъ о томъ откровенно и заявлено было Св. Синодомъ, которому комиссія представила проектъ на разсмотрѣніе. Св. Синодъ совершенно справедливо замѣтилъ, „что положеніе упомянутой комиссіи относится не до всего вообще духовенства“¹⁾; въ ея проектѣ вовсе не упомянуто о цѣлой группѣ русскаго общества—монашествѣ и высшемъ духовенствѣ, съ которымъ бѣлое духовенство, разумѣя подъ послѣднимъ приходскихъ священно-и-церковнослужителей, „столь есть соединено, что одно безъ другаго существенно быти не можетъ“²⁾. Нужно замѣтить, что комиссія въ данномъ случаѣ сама себѣ противорѣчила. Развивая мысль „Наказа“ Императрицы, что „средній родъ людей или мѣщане суть тѣ, которые обитаютъ въ городахъ и, не бывъ дворяне, не хлѣбопашцы, упражняются въ службахъ и наукахъ“ и т. д., составители проекта не должны были обойти молчаніемъ монашествующее духовенство и высшее и низшее, если бы строго слѣдовали логикѣ, п. ч. объ этомъ классѣ русскаго общества нельзя никакъ сказать, что члены его „не упражняются въ службахъ и наукахъ“. Напротивъ, богословская наука въ Россіи (да и не одна богословская) разрабатывалась почти исключительно ученымъ монашествомъ, труды котораго, напр., Преосвященнаго Гавріила, очень высоко цѣнились даже Россійскою Академіей наукъ и имѣли большое значеніе; по словамъ историка высшаго ученаго учрежденія Россіи—г. Сухомлинова, ни одинъ фило-

¹⁾ Сборт. т. 86, стр. 187.

²⁾ Сборт. т. 86, стр. 187.

логическій споръ въ екатерининское время не рѣшался академическими безъ участія Преосвященнаго Гавріила; голосъ котораго въ этомъ отношеніи всегда высоко цѣнился его учеными собратами¹⁾. Нельзя сказать, чтобы монашествующее духовенство „не упражнялось и въ службахъ“. По крайней мѣрѣ, высшее то духовенство всегда было въ курсѣ общественно-государственной жизни русскаго народа, принимая участіе почти во всѣхъ событіяхъ—радостныхъ и печальныхъ—своей родины. Т. О. члены комиссіи, слѣдуя логикѣ, должны бы отвести въ своемъ прѣдлѣ подобающее мѣсто и монашествующему духовенству. Кромѣ того, „при положеніи бѣлому духовенству правъ, по справедливому замѣчанію: Синода же, не видно, чтобы въ разсужденіе входили особливныя права бѣлаго жъ духовенства малороссійскаго“²⁾. А между тѣмъ послѣднее, какъ извѣстно, обстоятельно и подробно изложили мотивыровавъ свои сословныя *ria desideria*, испестривъ свои пункты массою ссылокъ на всевозможные законы и литовскіе, и польскіе, и русскіе—московскихъ царей и русскіихъ Императоровъ и Императрицъ. Въ виду этихъ соображеній Св. Синодъ и предложилъ г.г. составителямъ, чтобы при разсужденіи о родѣ и правахъ духовенства положенію быть о всемъ вообще духовенствѣ, а не объ одной его части, ибо существо духовенства во всѣхъ есть едино, поелику всѣхъ духовныхъ званіе состоитъ въ священнодѣйствіи и учительствѣ, и низшее (называю въ комиссіи бѣлымъ) духовенство съ высшимъ столь соединено, что одно безъ другого существенно быть не можетъ“³⁾. Но такъ какъ въ духовенствѣ нныя суть правительствующіе, яко-то: митрополиты, архіепископы, епископы, архимандриты, игумены, протоіереи, а другіе правительствующие, яко-то: іеромонахи, священники, протодьяконы, дьяконы, иподьяконы и церковнослужители, то поему вмѣсто того, чтобы одну часть духовенства именовать бѣлымъ, раздѣлить на высшее и низшее духовенство, дабы подъ именамъ перваго заключились лица правительствующія, подъ именемъ втораго—

¹⁾ Исторія русск. академіи наукъ. М. И. Сухомлинова, в. I. Статя о Преосвященномъ Гавріилѣ.

²⁾ Сборн. т. 36; стр. 187.

³⁾ Сборн. т. 36; стр. 187.

правительствуемые. И какъ нижнему, названному бѣлымъ, духовенству права отъ комиссіи о среднемъ родѣ людей назначены, то справедливо требуется, чтобъ и высшему положены были¹⁾. Въ свою очередь и комиссія не оставила безъ „объясненія“ замѣчаній Св. Синода и „за нужно сочла предложить, съ какими мыслями главу сію сочиняла“. Аргументація г.г. составителей проекта очень несложная, хотя и не совсѣмъ ясная и понятная. Комиссія поясняетъ, что она и „не имѣла намѣренія вообще осему духовенству права предписывать, но единственно одной ея части, т. е. той, которые сожитіемъ своимъ плотскимъ въ права мірскія входятъ, и кои не токмо для благоденствія своего нѣкоихъ правъ, присвоенныхъ къ нимъ лицамъ, еще и для дѣтей своихъ опредѣленныхъ правъ требуютъ“, п. ч. только на это имѣла полномочіе отъ дирекціонной комиссіи, снабдившей ее опредѣленно-выработаннымъ правомъ²⁾. Къ сожалѣнію плана этого, за неимѣніемъ данныхъ, мы не знаемъ. Но если бы даже у комиссіи и не было известной инструкціи, дававшей то или иное направленіе ея трудамъ, все же она не считала себя компетентной „касаться до правительствующаго духовенства и до сопряженія разныхъ степеней всего духовенства, которыя должны относиться къ догматамъ вѣры и къ праву церковному, которое есть чиноположеніе, или обряды, на вѣрѣ основанные“. Это „уже до частной комиссіи о среднемъ родѣ людей, трудящейся единственно въ положеніи правъ единой части жителей Имперіи, принадлежать не можетъ“³⁾. На замѣчаніе же Св. Синода, почему комиссія не внесла въ проектъ и бѣлаго малороссійскаго духовенства, послѣдняя отвѣтила, что „понеже сочиняется не частное, но общее уложеніе,—а вся Малороссія состоитъ на особливыхъ привиллегіяхъ, о коихъ разсужденіе до комиссіи не принадлежитъ“⁴⁾. Въ этомъ случаѣ комиссія была права, п. ч. дѣйствительно не имѣла никакого права обсуждать исключительныя привилегіи жителей Малороссіи. Даже въ большемъ собраніи маршалъ присужденъ былъ прекратить споры объ исключительныхъ привилегіяхъ Мало-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Сборн. т. 36, стр. 188.

³⁾ Сборн. т. 36, стр. 188.

⁴⁾ Сборн. т. 36, стр. 189.

россиі, Лифляндіи и Эстляндіи, заявивъ, что „Коммиссія, за сѣбою XV статьи Обряда ¹⁾); не можетъ входить ни въ какое разбирательство, касающееся до правленія, зависящаго единственно отъ Монаршей власти“ ²⁾). И сама Императрица впоследствии дала знать Коммиссіи чрезъ генераль-прокурора кн. Вяземскаго, что обсужденіе правъ и привилегій Мало-россиі, какъ равно и нѣкоторыхъ другихъ областей Россійской Имперіи, находящихся въ исключительномъ положеніи, не принадлежитъ коммиссіи: „быть или не быть“ ихъ „вольностямъ“ зависитъ только отъ одной самодержавной власти, раздающей милости своимъ подданнымъ по личному благоусмотрѣнію.

Что же касается до „примѣчанія“ къ 3 статьѣ „объясненія“, по которой въ числѣ церковно-служителей отнесены только т. н. „дѣйствительные“, т. е. тѣ, кои по установленному числу къ церквамъ приписаны, ибо такіе, которые хотя и при церквахъ обрѣтаются, но сверхъ положеннаго числа, въ право сіе (т. е. духовенства) не входятъ“, то здѣсь несомнѣнно отразилось вліяніе члена коммиссіи „о среднемъ родѣ людей“, кн. Щербатова. Именно по его мысли составители проекта оставили привилегіи духовнаго состоянія только за церковно-служителями, состоящими на дѣйствительной службѣ; всѣмъ же остальнымъ, сверхштатнымъ, предоставили право „вступать въ торги и промыслы, или, которые похотятъ, въ военную службу“. Несомнѣнно также, что этимъ „примѣчаніемъ“ духовенство не могло быть довольно. Правда, перспектива сдѣлаться болѣе или менѣе состоятельнымъ торговцемъ или промышленникомъ не могла не прельщать бѣдныхъ церковно-служителей; но съ другой стороны трудность „выбиться“, за бѣдностью, въ порядочные торговцы, многочисленность сверхштатныхъ церковно-служителей и, наконецъ, необходимость лишенія всѣмъ, исключительно бѣлому духовенству принадлежащихъ сословныхъ привилегій, и зачисленія въ ряды податнаго класса, — все это не могло не возбуждать неудовольствія въ средѣ церковно-служителей, привыкшихъ искони относить себя къ духовному званію и, хотя отчасти, раздѣлять

¹⁾ П. С. З. т. XVIII, № 12948.

²⁾ Сборн. т. 32, стр. 348.

почести, соединенныя съ нимъ. Кромѣ того, не могла не беспокоить клириковъ и судьба ихъ родныхъ дѣтищъ, обыкновенно очень многочисленныхъ у духовныхъ лицъ; между которыми (дѣтьми) было не мало недоучекъ, слѣдовательно, примыхъ кандидатовъ въ податной классъ, особенно, если принять во вниманіе недостаточность церковнослужительскихъ мѣстъ¹⁾.

ЧАСТЬ II. Право ихъ личное.

5. Священно-служители, яко люди особливо посвященные къ законно-божественной службѣ и суть учителя народные, должны пользоваться особливѣмъ почтеніемъ и уваженіемъ къ ихъ сану отъ мірянъ, а за учиненную имъ обиду *излишнее* полагается наказаніе, какъ о томъ закономъ положено. „Излишнее“, очевидно, только сравнительно съ прочими мѣщанами или людьми среднего рода“, къ которому духовенство было причислено. Намъ извѣстно, какія наказанія налагались за оскорбленія и обиды духовнымъ лицамъ; это — незначительные денежные штрафы, которые, по признанію самого духовенства, были безсильны для огражденія его, тѣмъ болѣе, что за безчестіе, напр., уѣздныхъ и безмѣстныхъ священниковъ назначался меньшій штрафъ, чѣмъ за тяжкихъ лучшихъ людей. Комиссія, предлагая за учиненную духовнымъ лицамъ обиду *излишнее* наказаніе, дѣлала шагъ впередъ сравнительно съ нѣкоторыми изъ прежнихъ узаконеній въ этомъ отношеніи, и могла отчасти удовлетворить требованія духовенства, но своей неопредѣленностью и заключительною смыслкой, „какъ о томъ закономъ положено“, уничтожала значеніе и силу своего опредѣленія, п. ч. прежнее законодательство, какъ мы увидѣли, не гарантировало личности духовнаго лица отъ обидъ и оскорбленій. Къ тому же составители проекта предлагали *излишнее* наказаніе сравнительно только съ остальными мѣщанами, между тѣмъ какъ духовенство домогалось уравненія въ этомъ отношеніи съ лучшими людьми“, т. е. „благородными“. Иное постановленіе предложено „духовно-гражданскою“ комиссіей.

¹⁾ О малочисленности церковно-служительскихъ мѣстъ могутъ свидѣтельствовать т. н. „разборы церковниковъ“, неоднократно производившіяся правительствомъ Екаѳерины II.

Чтобы оградить духовенство отъ обидъ и оскорбленій, члены ея проектировали установить опредѣленные взысканія, сравнить, въ отношеніи наказуемости за понесенныя духовными лицами безчестія, митрополитовъ съ фельдмаршалами, архіепископовъ — съ генералъ-аншефами; епископовъ — съ генералъ-поручиками, іеромонаховъ и протопоповъ соборныхъ — съ секундъ-майорами, бѣлыхъ священниковъ — съ поручиками, дьяконовъ — съ прапорщиками и т. д. При этомъ комиссия сочла нужнымъ оговориться, что такое соотвѣстствіе допущено только для большей точности, но что во всѣхъ другихъ отношеніяхъ между чинами свѣтскими и саномъ духовнымъ нѣтъ ни малѣйшаго сходства, ни подобія¹⁾.

§ 6. Священно-служители и „действительные“ церковно-служители освобождаются какъ самолично, такъ и малолѣтніе и при школахъ обрѣтающіеся ихъ дѣти, до опредѣленныхъ о нихъ особливыхъ учрежденіяхъ²⁾, отъ половинныхъ денегъ и податей, кои собираются съ мѣщанъ въ казну; или бывають налагаемы отъ гражданскаго правительства съ ихъ лицъ.

И эта статья не вполнѣ отвѣчала желаніямъ духовенства, во 1-хъ потому, что не освобождала отъ половинныхъ податей т. н. „недѣйствительныхъ“, т. е. сверхштатныхъ церковно-служителей, въ число которыхъ легко могъ попасть и каждый „дѣйствительный“ и во 2-хъ потому, что не избавляла свободными отъ нихъ дѣтей духовенства, но только до опредѣленныхъ о нихъ особливыхъ учрежденіяхъ дѣтей.

§ 7. Священно-служители и „действительные“ церковно-служители, и дѣти ихъ, какъ малолѣтніе, такъ и при школахъ обучающіеся, до опредѣленныхъ особливыхъ о нихъ учрежденіяхъ дѣтъ, хотя средняго рода люди, имѣють право не быть причислены въ число другихъ мѣщанъ для рекрутскаго набора.

Постановленіемъ этимъ духовенство также не могло быть вполнѣ доведено, и не издѣсь, какъ и въ предыдущей статьѣ, дѣти его не освобождались совершенно отъ рекрутчины, а оная только до извѣстныхъ особливыхъ учрежденій опредѣленныхъ дѣтей.

¹⁾ У рукописи № 415. Члены дух.-гражданской комиссіи. Проектъ дополненіе. Предметъ XXVIII, л. 332—336.

8. Священно-служители и дѣйствительные церковно-служители не могутъ ни въ какія гражданскія службы избираться.

9. Ниже противу ихъ изволенія быть опредѣлены въ опекуны.

10. Священно-служители и церковно-служители по духовнымъ и церковнымъ дѣламъ подсудны единымъ духовнымъ властямъ.

11. Священно-служители и дѣйствительные церковно-служители по гражданскимъ дѣламъ не могутъ быть судимы безъ депутата, присланнаго изъ духовнаго правленія.

Послѣднія двѣ статьи прямо уже отвѣчали желаніямъ приходскаго духовенства, изъявлявшаго, какъ извѣстно, полную готовность судиться по гражданскимъ дѣламъ у свѣтскихъ судей, тѣмъ болѣе еще съ депутатомъ отъ своей стороны. Развѣ только нѣкоторая неполнота ихъ (мы разумѣемъ умолчаніе проекта) относительно предварительнаго разслѣдованія преступленій могла возбуждать неудовольствіе духовныхъ лицъ, п. ч. давала возможность свѣтскимъ судьямъ безнаказанно злоупотреблять своей властью и подвергать священнослужителей, какъ мы видѣли, даже тюремному заключенію до рѣшенія дѣла. Но зато слѣдующая статья вносила нѣкоторое успокоеніе, по которой

12. Священно-служители и дѣйствительные, имѣющіе рукоположеніе церковно-служители, не могутъ быть тѣлесно наказаны до снятія съ нихъ сана ихъ.

Правда, священно-служители не освобождались совершенно какъ благородные отъ позорныхъ экзекуцій ¹⁾, а только пока носили священный санъ, но и это постановленіе было уже большою привилегіей, п. ч. тѣлесныя наказанія духовныхъ лицъ въ ихъ санахъ практиковались нерѣдко, да и само духовенство, какъ извѣстно, просило пока именно только этого права, не надѣясь, можетъ быть, на полную свободу отъ позорныхъ наказаній, такъ ронявшихъ его престижъ въ глазахъ „подлыхъ людей“.

13. Священно-служители и дѣйствительные церковно-служители не могутъ быть принуждаемы ни къ какой публичной работѣ, ни къ платежу за оную, кромѣ той, которая есть для

¹⁾ Сборн. т. 82, стр. 579, гл. II, ст. 4.

чистоты и снокоиствія города, и то токмо противъ ихъ дворовъ, т. е.: мощенія мостовой, чищенія улицы, каналовъ, стоковъ и прочаго, какъ о томъ опредѣлено въ распоряженіе о полиціи¹⁾.

Содержаніе этой статьи, безъ сомнѣнія, свидѣтельствуетъ, что всѣ многочисленныя и подробныя жалобы духовенства—и городского и сельскаго—на тяжесть указанныхъ здѣсь общественныхъ повинностей остались „гласомъ вопіющаго въ пустынь“. Составители проекта провели такое именно постановленіе, которое болѣе всего могло не нравиться духовенству. Но какъ бы въ утѣшеніе ему постановили, что

14. Священнослужители могутъ ѣздить въ каретахъ.

Любопытно, что здѣсь слѣдуетъ ссыла на 306 „Наказа“ Императрицы Екатерины II, въ которой говорится о славолубіи и гордости, и о значеніи ихъ въ жизни общества и человѣка¹⁾. Можетъ быть коммиссія, дозволяя священнослужителямъ ѣздить въ каретахъ, имѣла въ виду возбудить въ духовныхъ лицахъ благородное соревнованіе, привить къ нимъ въ некоторую долю славолубія, и чрезъ послѣднее развить въ нихъ „раченіе, учтивость, вкусъ, изящество“ и др. блага, происходящія отъ этой добродѣтели.

15. Священно-и-церковно-служительскія дѣти имѣютъ преимущественно входъ предъ другими во всѣ учрежденныя при епархіяхъ семинаріи и другія училища.

ЧАСТЬ III. Личное право ихъ надъ имѣніемъ.

16. Въ домахъ священнослужителей и дѣйствительныхъ церковно-служителей, *въ нихъ токмо, и въ они сами живутъ, по нѣскольку покоевъ, съ различеніемъ по степенямъ ихъ сановъ, освобождены отъ постоевъ или отъ платежа за оныя*¹⁾.

Едва-ли приходское духовенство вполне было довольно этимъ

1) Вотъ эта статья: „Но славолубіе есть столь твердая подпора правленію, сколь опасна гордость. Въ утѣшеніе сего должно только представить себѣ съ одной стороны безчисленное множество благъ, отъ славолубія происходящихъ; отсюда раченіе, наука и художества, учтивость и вкусъ, а съ другой стороны, безконечное число золъ, рождающихся отъ гордостей нѣкоторыхъ народовъ; глѣнь, убожество, отращеніе отъ всего, истребленіе народовъ, случайно имъ во власть пришедшихъ, а потомъ и ихъ самихъ гибель“. П. С. З. Т. XVIII, стр. 245—246.

постановленіемъ комиссіи. Его единодушнымъ желаніемъ была полная свобода отъ „постоевъ воинскихъ командъ“; здѣсь же — только относительная. Освобождались отъ этой повинности: во 1-хъ только жилия помѣщенія духовенства; слѣдовательно, всѣ другія могли быть занимаемы войсками и во 2-хъ не всѣ и жилия помѣщенія освобождались, а лишь „по количеству помещений“, да и то съ „различеніемъ по степенямъ сановъ“ священнослужителей. Къ тому же самая неопредѣленность статьи могла возбуждать опасенія духовенства, п. ч. давала возможность полиціи злоупотреблять своей властью и толковать смыслъ постановленія по своему произволу. И это вполнѣ вѣроятно, п. ч. городскія власти, какъ мы знаемъ, позволяли себѣ игнорировать иногда даже правительственные указы, освобождавшіе духовенство, по крайней мѣрѣ часть его, отъ ненавистныхъ для него „постоевъ воинскихъ командъ“. Все-таки сравнительно съ общимъ мѣщанскимъ правомъ здѣсь уже нѣкоторое преимущество, нѣкоторая привиллегія бѣлому духовенству. Еще большая привиллегія предоставлялась приходскому духовенству слѣдующей статьей; которая шла прямо на встрѣчу желаніямъ духовныхъ лицъ и могла только радовать ихъ. Этой статьей

17. Священно-служители и дѣйствительные церковно-служители съ домовъ своихъ, въ которыхъ они сами живутъ, освобождены отъ рогаточнаго караула, отъ хожденія на пожаръ, отъ представленія сотскихъ и десятскихъ, или отъ платежа за оное.

Наконецъ, бѣлое духовенство ничего, кажется, не могло имѣть и противъ послѣдней статьи проекта, по которой

18. Священно-служители и церковно-служители (уже всѣ, а не одни дѣйствительные) могутъ имѣть въ томъ городѣ, гдѣ мѣщанами написаны, на дворахъ своихъ харчевни, постоянные дворы, погреба, лавки для съѣстнаго, цырюльни, избы, амбары; для отдачи въ наймы, кому такіе промыслы принадлежатъ, съ надлежащимъ платежемъ въ казну и мѣщанство.

Въ 3-хъ статьяхъ т. о. изложены всѣ имущественныя права бѣлаго духовенства. Правда, къ духовенству относились и нѣкоторыя общія статьи „о правѣ мѣщанъ надъ имѣніемъ“, ко-

тѣми оно могло руководиться въ извѣстныхъ случаяхъ. Но въ общемъ, конечно, нельзя не признать слишкомъ большой скромности у г.г. составителей проекта по вопросу объ имущественныхъ правахъ блага духовенства. Впрочемъ, неполнота выработаннаго „комиссіею о среднемъ родѣ людей“ проекта отчасти дополняется постановленіями „духовно-гражданской комиссіи“, удѣлившей значительную долю вниманія матеріальнымъ интересамъ приходскаго духовенства.

Духовно-гражданская комиссія прежде всего устанавливаетъ принципиальную, исходную точку зрѣнія, на основаніи которой дѣлаетъ свои дальнѣйшія заключенія по данному вопросу. Взгляды членовъ ея въ этомъ отношеніи почти нисколько не разнятся отъ взглядовъ самого правительства, которыя высказаны были Императрицей Екатериной II въ извѣстной рѣчь къ членамъ Св. Синода по поводу секуляризаціи церковныхъ имѣній ¹⁾. „Духовно-гражданская комиссія вѣдливо почитаетъ, чтобъ существо церковнаго имѣнія составляли такія токмо вещи и доходы, кои бы наименѣе причиняли заботы тѣмъ лицамъ, коимъ управленіе онымъ имѣніемъ препоручено будетъ, а напротивъ, чтобъ самихъ духовныхъ лицъ не отвлекало сіе имѣніе ни въ какія не только судебныя дѣла и хлопоты, но и не подавало бы имъ повода ни къ какимъ соблазнамъ“ ²⁾. Установивъ эту общую точку зрѣнія, комиссія дѣлаетъ отсюда логически-правильный выводъ, что „недопустимыя имѣнія прямо и навсегда церкви принадлежатъ не будутъ, и духовныя лица отъ непосредственнаго управленія церковнымъ имѣніемъ исключаются для того, что сіе не токмо не приличествуетъ ихъ званію, но еще препятствуетъ только къ исправленію имъ и безъ того важныхъ должностей“ ³⁾. Равнымъ образомъ, и всѣ духовныя лица, какъ монашествующія, такъ и „бѣлыцы“, не могутъ приобрѣтать себѣ недвижимыя имѣнія, „ни деревнями владѣть“ ⁴⁾. Но въ силу нѣкоторыхъ практическихъ соображеній духовно-гражданская

¹⁾ См. рѣчь Екатерины у Бяльцова. Исторія Екатерины II, т. II, гл. XIII, стр. 246—247.

²⁾ Рукопись № 415, л. 317 об.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Рукопись № 415, л. 318.

коммиссія вынуждена была сдѣлать небольшія отступленія отъ первоначальнаго положенія, и относительно недвижимыхъ имѣній церковныхъ и—права духовныхъ лицъ на нихъ. Принимавъ въ принципѣ, что „недвижимыя имѣнія прямо и навсегда церкви принадлежать не будутъ“, члены коммиссiи допускаютъ однако возможность церковныхъ владѣнiй, земель, дворовъ, мельницъ, да и самыхъ фабрикъ и деревень, „не яко имѣнiй“ въ собственномъ смыслѣ, „но яко *предлоговъ или способовъ къ приращенiю только всеобщаго церковнаго имѣнiя служащихъ*“, а отнюдь не для особенной выгоды какой-либо церкви или монастыря изысканныхъ“ ¹⁾. Эта туманная фраза, кажется, заключаетъ въ себѣ тотъ смыслъ, что члены коммиссiи признавали необходимымъ извѣстныя владѣнiя у церквей въ цѣляхъ удовлетворенiя обще-церковныхъ нуждъ, потребностей всей церкви и ея „служащихъ“, а не отдѣльнаго какого-либо прихода или монастыря. Правда, сборъ доходовъ съ этихъ церковныхъ „имѣнiй, не яко имѣнiй, но яко *предлоговъ*“, поручался извѣстной церкви или монастырю, но это—только для удобства и легкости сборовъ, церковь же или монастырь не могли смотрѣть на эти имѣнiя, какъ на свою собственность; доходы съ нихъ шли на общецерковныя нужды и распредѣлялись между всѣми нуждающимися приходскими церквами и монастырями и ихъ „служащими“ ²⁾. Они составляли собственность Государя, который „властенъ и впредь предлоги или способы къ приращенiю всеобщаго церковнаго имѣнiя опредѣлять и жаловать“, но „властенъ также оныя и уничтожить, сирѣчь, назадъ взять при извѣстествiи того (всеобщаго церковнаго имѣнiя) и по другимъ важнымъ и нужнымъ обстоятельствамъ, и для приращенiя другихъ доходовъ отдать“ ³⁾.

Въ число указанныхъ церковныхъ „имѣнiй, не яко имѣнiй, но яко *предлоговъ*“ духовно-гражданская коммиссiя включила также и вклады въ церкви, какого-бы они (вклады) рода и вида не были, дорогiя-ли вещи, строенiя-ли, цѣлыя-ли даже населенныя деревни. Принимать вклады разрешалось безпрепятственно

¹⁾ Рукопись № 415, л. 318.

²⁾ Рукопись № 415, л. 318.

³⁾ Рукопись № 415, л. 318 об.

каждой церкви и каждому монастырю, но непременно подъ известнымъ условіемъ, именно: вклады „съ завѣщаніемъ“ дозволялось брать только „на время известное и опредѣленное, на примѣръ, на 30 лѣтъ“, и ни въ какомъ случаѣ не считать ихъ „неотъемлемыми“ ¹⁾. Самое употребленіе вкладовъ должно быть предоставлено благоусмотрѣнію Государя и правительства, а не „дателя“, и только „вещами тѣсными“ вкладчикъ могъ распоряжаться по своему желанію, „но не вопротивность токмо правилъ о благолѣпін церковномъ предписанныхъ“ ²⁾. Для духовенства эти вклады могли имѣть немаловажное значеніе: на доходы съ нихъ, по мнѣнію комиссіи, можно было позволить священнослужителямъ строить себѣ дома и „содержать ихъ въ починкѣ“, чего, какъ мы знаемъ, усердно домогалось велико-русское духовенство. Духовно-гражданская комиссія находила постройку священнослужительскихъ домовъ на средства „церковной казны“ очень практичной, считывая этимъ, между прочимъ, и побудить духовенство содержать свои жилища въ большей чистотѣ и порядкѣ, „чрезъ что послѣднія могли дольше сохраняться“, п. ч. въ случаѣ доказаннаго „небрежія“ священнослужители подвергались значительному денежному штрафу,—и дать возможность духовнымъ лицамъ имѣть „всѣмъ равный покой противу равныхъ же себѣ и лучшую удобность ко исправленію должностей своихъ“,—и, наконецъ, у городскихъ священнослужителей отнять „всѣ предлоги къ роптанію и ко испрошенію всякихъ свободностей для домовъ своихъ“ ³⁾.

Получая известную долю вспоможенія отъ т. н. церковныхъ „предлоговъ“, духовенство, по мнѣнію духовно-гражданской комиссіи, могло даже имѣть и свои собственныя недвижимыя имѣнія. Это исключеніе допускалось впрочемъ не для всѣхъ духовныхъ лицъ, а только для тѣхъ, которыя вступали въ ряды духовенства изъ другихъ сословій и владѣли прежде недвижимымъ имѣніемъ. Комиссія была вынуждена сдѣлать это отступленіе отъ первоначальнаго постановленія

¹⁾ Рукопись № 415, л. 319.

²⁾ Рукопись № 415, л. 318 об. и 319.

³⁾ Рукопись № 415, л. 319 об. и 320.

своего съ тою цѣлію, чтобы привлечь къ духовному званію и дворянъ и лицъ другихъ сословій. Въ противоположность „коммисіи о среднемъ родѣ людей“, члены духовно-гражданской коммисіи не считали возможнымъ причислить духовенство къ мѣщанству, а находили необходимымъ выдѣлить его въ особый привилегированный классъ русскаго общества, чтобы лишить его замкнутости и обособленности ¹⁾.

Понятно, дворянина, пожелавшаго сдѣлаться духовнымъ лицомъ, не могъ не смущать вопросъ о правѣ его на пользованіе своимъ недвижимымъ имѣніемъ, тѣмъ болѣе, что, при-выкнувъ къ матеріальной обезпеченности, онъ всегда ожидалъ встрѣтить въ новомъ положеніи одну голую нужду и бѣдность. Понятно также, что нужна была очень сильная воля и высокое религіозное воодушевленіе, чтобы въ виду такой неблагоприятной перспективы дворянинъ могъ легко и безповоротно рѣшиться принять на себя званіе приходскаго пастыря. Имѣя въ виду подобныя затруднительныя обстоятельства, духовно-гражданская коммисія, „основываясь единственно на простомъ своемъ разсудкѣ“, и постановила „не лишать наслѣдственнаго права“ священнослужителей изъ дворянъ на ихъ недвижимыя имѣнія, а также „отрѣзать родственниковъ ихъ отъ наслѣдства послѣ смерти ихъ, сирѣчь послѣ вступившихъ въ духовенство, по справедливости не можно“ ²⁾.

Духовно-гражданской коммисіей допускались и еще нѣкоторые другіе источники къ матеріальному обезпеченію приходскаго духовенства, кромѣ указанныхъ нами, болѣе или менѣе неопредѣленныхъ, непрочныхъ и случайныхъ. Это источники естественные, вытекающіе изъ самаго положенія человѣка. Какъ всякій членъ гражданскаго общества, священнослужитель можетъ „содержать себя значеніемъ“ и своими трудами, которые могутъ быть очень разнообразны, лишь бы не отвлекали его отъ исполненія прямыхъ и непосредственныхъ пастырскихъ обязанностей и не были предосудительны „достоинству ихъ сановъ“ ³⁾. Епископу, напримѣръ, уже ни въ какомъ случаѣ, по мнѣнію коммисіи, неприлично „приобрѣтать имѣніе столар-

¹⁾ Рукопись № 415, л. 323 и 324—325.

²⁾ Рукопись № 415, л. 323 об.

³⁾ Рукопись № 415, л. 323 и 324.

нымъ ремесломъ“, какъ и дворянину—быть церковно-служителемъ, „сирѣчь оставаться на долгое время“¹⁾). Этими и исчерпываются всѣ источники матеріальныхъ доходовъ приходскаго духовенства, указанные духовно-гражданскою комиссіею. Замѣчательно, что какъ здѣсь, такъ и въ комиссіи „о среднемъ родѣ людей“, нѣтъ рѣшительно никакого упоминанія о платѣ за требы, служившей однимъ изъ главныхъ источниковъ матеріальныхъ доходовъ приходскаго духовенства. Мы не знаемъ причинъ этого непонятнаго молчанія членовъ обѣихъ частныхъ комиссій, рѣшившихъ участь духовенства; странно только, что вопросъ, которымъ интересовались и правительство, установившее извѣстныя таксы за требоисправленіе, и духовенство и наконецъ прихожане, оставленъ безъ вниманія комиссіями, тогда какъ онъ, несомнѣнно, требовалъ того или иного разрѣшенія въ виду своего безспорно важнаго и жизненнаго значенія. „Гласомъ вопіющаго въ пустынь“ остались также и жалобы приходскаго духовенства на частыя и невыгодныя для него недоразумѣнія по земельному вопросу съ сосѣдями помѣщиками, и многочисленные протесты его противъ различныхъ поборовъ, напр., „банной подати“, которою особенно, какъ мы видѣли, тяготилось приходское духовенство и проч.

Вообще, сопоставляя жалобы и заявленія духовенства въ Екатерининскую комиссію уже извѣстныя намъ изъ его пунктовъ, съ тѣмъ, что проектировали дать ему комиссіи „о среднемъ родѣ людей“ и „духовно-гражданская“, нельзя не придти къ заключенію, что нуждамъ приходскаго духовенства удѣлено было очень мало вниманія, и онѣ въ большинствѣ должны были остаться неудовлетворенными. Въ этомъ отношеніи проектъ правъ духовенства представлялъ полнѣйшій контрастъ проекту „правъ благородныхъ“, въ который внесено было положительно все, чего только домогалось всесильное русское дворянство XVIII в. И неудивительно, надъ составленіемъ послѣдняго трудились сами же дворяне; надъ составленіемъ же перваго—лица, чуждыя интересамъ приходскаго духовенства и даже враждебныя. Повидимому, странною можетъ показаться и та невнимательность, съ какою отнесся къ проекту правъ блага духовенства самъ Св. Си-

¹⁾ Рукопись № 415, л. 324.

подъ, на разсмотрѣніе котораго комиссія о „среднемъ родѣ людей“ передала свои заключенія. Неполнота и неудовлетворительность проекта были очевидны, а между тѣмъ въ замѣчаніяхъ на него со стороны членовъ Св. Синода нѣтъ подробнаго разбора статей проекта. Но винить членовъ Синода въ невнимательномъ отношеніи къ интересамъ приходскаго духовенства было бы несправедливо, п. ч. преждевременно на самомъ дѣлѣ всесторонне разбирать проектъ, когда самое принципиальное положеніе комиссіи „о среднемъ родѣ людей“—причисленіе духовенства къ мѣщанскому классу, члены Св. Синода считали совершенно неправильнымъ и обиднымъ для всего русскаго духовенства. Естественно, что вся энергія синодалныхъ членовъ была направлена на одну сторону дѣла, самую главную и принципиальную,—на протестъ противъ причисленія духовенства къ „среднему роду людей“. Св. Синодъ представилъ нѣсколько доказательствъ, которыми думалъ повліять на членовъ комиссіи. Уже самое званіе священнослужителей, „какъ пастырей и учителей всякаго званія людей“, по мнѣнію членовъ Синода, говоритъ за то, что духовные должны быть причислены къ мѣщанамъ, а „въ особливомъ родѣ положены“; но въ какомъ,—члены Св. Синода не опредѣляютъ, предоставляя это исключительно „милосердной волѣ Ея Императорскаго Величества, Благочестивѣйшей Монархинѣ нашей“, чтобы только „они (священнослужители) могли пользоваться особливымъ почтеніемъ и уваженіемъ къ ихъ сану отъ мірянъ всякаго рода“¹⁾. Съ послѣднею цѣлію какъ греческими православными царями духовные почтены были между благородными, такъ и „русскими государственными узаконеніями“. Правда такого прямого узаконенія не было въ Россіи, но изданъ былъ указъ, равносильный, по мнѣнію членовъ Св. Синода, первому,—это извѣстный указъ Императора Петра Великаго отъ 23 марта 1714 г., дозволявшій дворянамъ вступать „въ духовный чинъ безъ всякаго предосужденія“²⁾. Безпрепятственное вступленіе дворянъ „въ духовный чинъ“, очевидно, означало, что послѣдній—такое же „благородное званіе“, какъ и первое. Малороссійское же духовенство по своимъ

¹⁾ Сборн. т. 36, стр. 187—188.

²⁾ Сборн. стр. 188 в П. С. З. т. V, № 2789, п. 15, стр. 94.

правамъ и привилегіямъ и „въ дѣйствительности считается въ равенствѣ съ свѣтскими чиновными шляхетскаго чина людьми“ ¹⁾. Наконецъ, и на основаніи самаго „Наказа“ Императрицы Екатерины II, по мнѣнію членовъ Св. Синода, можно судить, что духовенство не должно быть причислено „къ среднему или мѣщанскому роду людей“. По опредѣленію автора „Наказа“ въ „средній родъ людей“ должны быть включены: „всѣ тѣ, которые въ городахъ обитаютъ, и упражняются въ художествахъ, въ наукахъ, въ мореплаваніи, въ торговлѣ и ремеслахъ, а также выходящіе изъ учрежденныхъ свѣтскихъ и духовныхъ училищъ и воспитательныхъ домовъ“ ²⁾, но нигдѣ не сказано, какъ замѣчаютъ члены Св. Синода, о духовенствѣ, чтобы и оно принадлежало къ этой же группѣ русскаго общества ³⁾. Правда, нѣкоторые изъ духовенства, *какъ въ городахъ живущіе*, и могутъ быть причислены, повидимому, къ мѣщанамъ, но тоже самое нужно сказать и о многихъ дворянахъ, проживающихъ въ городахъ,—на основаніи этого признака и они должны сдѣлаться мѣщанами ⁴⁾. Большинство же изъ духовенства живетъ „въ селахъ“, очень многіе „въ полкахъ“, а все это доказываетъ, что „обитаніе“ въ городахъ не есть существенный признакъ, по которому духовенство непременно должно быть включено въ „средній или мѣщанскій родъ людей“ ⁵⁾.

Св. Синодъ представилъ свои замѣчанія комиссіи о „среднемъ родѣ людей“. Последняя отвѣтила на нихъ „нѣсколькими объясненіями“. На заявленіе синодское, что духовные, какъ „пастыри и учителя всякаго рода людей“, не должны быть причислены „къ среднему или мѣщанскому роду“, члены комиссіи отвѣтили, что 1-хъ, они не касались и не могли касаться т. н. „правъ церковныхъ“ духовенства и разсуждали о немъ „единственно по мірскому состоянію“, а во 2-хъ, какъ учителей народныхъ, сочли болѣе естественнымъ включить вмѣстѣ съ учеными въ одинъ—„средній родъ“, и даже сравнительно съ послѣдними дать ему „нѣкоторое преимущество“ ⁶⁾. Что же касается „узаконеній греческихъ царей и обычаевъ“

1) Сборн. стр. 188.

2) Наказъ, гл. XVI, ст. 377, 380—381.

3) Сбор. т. 36, стр. 188.

4) Тамъ же.

5) Сборн. т. 36, стр. 188.

6) Сборн. т. 36, стр. 188—189.

нѣкоторыхъ народовъ, по которымъ духовенство приравнивалось къ „благороднымъ“, комиссія, не вдаваясь въ какія-либо разсужденія по этому вопросу, находила вполне достаточнымъ разъяснить Св. Синоду, что всѣ права лицъ духовныхъ, данныя „отъ греческихъ императоровъ и прочихъ, велики-ли они или малы“, „должны относиться, по ея мнѣнію, къ духовнымъ и богослужебнымъ упражненіямъ и, слѣдовательно, какъ къ чину служенія, имѣющему свои степени, а не къ роду“. Поэтому она и не считала себя въ правѣ касаться всего „до изящнаго ихъ чина принадлежащаго“, что „должно относиться къ праву церковному“, „а что касается до рода, то яко граждане, имѣющіе мірское сожитіе и пользующіеся всеми выгодами мірянъ, и не могутъ иначе, какъ въ средній родъ быть вмѣщены“ ¹⁾. Эти „объясненія“ комиссіи будутъ намъ болѣе или менѣе понятны, если мы сопоставимъ ихъ съ разсужденіями Екатерины II о „различныхъ правахъ“, высказанными ею въ „наказѣ генераль-прокурору комиссіи“ и, несомнѣнно, повліявшими здѣсь на составителей проекта о правахъ блага духовенства. Побуждая генераль-прокурора смотрѣть за тѣмъ, „чтобы комиссіею сочинено не было ничего противнаго разуму въ пунктахъ наставленія (т. е. Большого Наказа) содержащемуся“, Императрица разъясняетъ въ руководство своему представителю, какими правами или законами управляются разные люди. Правъ этихъ нѣсколько: 1) право божественное; 2) право церковное; 3) право естественное; 4) право народное; 5) право государственное общее; 6) право государственное особенное; 7) право завоеванія; 8) право гражданское и, наконецъ, 9) право домашнее или семейное ²⁾. Свои опредѣленія и предложенія члены комиссіи и должны были согласовать съ какимъ-либо изъ указанныхъ Екатериной 9-ти правъ. Комиссія въ своемъ „объясненіи“ обыкновенно ссылается на „право церковное“. Въ чемъ же оно состоитъ? „Церковное право, по опредѣленію Императрицы, есть чиноположеніе, или обряды, на вѣрѣ основанные“ ³⁾. Имѣя въ виду разнаго рода внѣшнія отличія и преимущества духовныхъ лицъ, какъ „пастырей и учителей народныхъ“, члены комис-

¹⁾ Сборн. т. 36, стр. 189.

²⁾ П. С. З. т. XVIII, № 12950.

³⁾ Тамъ же, п. 9.

сіи, естественно, отнесли ихъ (отличія) именно къ „праву церковному“, разсуждать о которомъ не считали себя уполномоченными; разсуждая же о духовенствѣ „по мірскому состоянію“ нашли нужнымъ причислить его къ „среднему роду“, какъ извѣстную сословную группу, какъ гражданъ русскаго общества.

Для членовъ комиссіи это казалось тѣмъ болѣе возможнымъ, что одно право, по опредѣленію Императрицы, въ существѣ „не противорѣчило другому“ ¹⁾. Комиссія „о среднемъ родѣ людей“ не оставила также безъ отвѣта и ссылку синодальныхъ членовъ на извѣстный указъ Петра Великаго, разрѣшавшій и дворянамъ вступать въ духовное званіе безъ „всякаго предосужденія“. Но въ своемъ отвѣтѣ члены комиссіи рѣшительно ничего не разъяснили. Они откровенно даже заявили, что и не хотятъ „вступать ни въ какія объясненія“ по этому вопросу, п ч. право дворянъ свободно и „безъ предосужденія“ принимать духовное званіе не входитъ въ сферу ихъ компетентности; оно принадлежитъ вѣдѣнію другой частной комиссіи, которая и можетъ рѣшить, „какія права должно оставить благороднымъ, вступавшимъ или вступающимъ“ въ духовное званіе, поскольку „оныя могутъ сходствовать съ духовными упражненіями и съ политическимъ положеніемъ государства“ ²⁾.

Итакъ, комиссія „о среднемъ родѣ людей“, причислившая духовенство къ мѣщанству, осталась при своемъ мнѣніи и передала „проектъ правъ средняго рода людей и блага духовенства“ съ замѣчаніями на него членовъ Св. Синода, согласно Обряду, въ Дирекціонную комиссію, куда вносились всѣ положенія, составленныя частными комиссіями. Дирекціонная комиссія, по разсмотрѣніи и соображеніи проекта съ правилами Большаго Наказа, могла или принять его (проектъ), или измѣнить, объясняя при этомъ, по какимъ соображеніямъ сдѣланы его тѣ или иныя измѣненія ³⁾. Какъ же отнеслась Дирекціонная комиссія къ факту зачисленія приходскаго духовенства въ „средній или мѣщанскій родъ людей?“

Викторъ Крыловъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Тамъ же, ст. II. ²⁾ Сборн. т. 36, стр. 189. ³⁾ Сборн. т. 4, стр. 44.

Къ вопросу о дѣйствительности англиканской іерархіи.

(по поводу одной рецензіи).

(Окончаніе *).

Переходимъ къ уясненію смысла выраженія: „избранный епископъ“. Представленное мною толкованіе этого выраженія г. О. находитъ не сообразнымъ ни съ значеніемъ самыхъ словъ „избранный епископъ“ (не просто „епископъ“), ни съ смысломъ всего чина, ни съ историческимъ употребленіемъ титула *electus episcopus* въ англійской церкви (стр. 742). Разсмотримъ каждое изъ этихъ трехъ основаній порознь:

1. „Избранный епископъ“, говоритъ г. О,—не просто „епископъ“, желая выразить этимъ, очевидно, ту мысль, что „избранный епископъ“—еще не есть епископъ, а только предназначенный сдѣлаться таковымъ чрезъ посвященіе. Но первая составная часть этой мысли вноситъ противорѣчіе въ понятіе „избранный епископъ“, усвоая предикату „избранный“ не принадлежащее ему свойство ¹⁾ обращать терминъ „епископъ“ въ его отрицаніе (въ римскомъ понтификатѣ говорится о *consecratio electi in episcopum*, а не *episcopi*; см. оглавленіе чина). Вторая же часть мысли сама ищетъ опоры себѣ въ слѣдующемъ изъ приводимыхъ г. О. основаній, куда мы за нею и направимся.

2. Мое пониманіе, по мнѣнію г. О., не согласно „съ смысломъ всего чина“. Спрашивается, откуда г. О. почерпаетъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 10

¹⁾ Есть такіе предикаты, которые обладаютъ этимъ свойствомъ, напр., „будущій“, бывшій, „лишенный сана“ и т. п., но не „избранный“.

этотъ смыслъ? Я (худо ли, хорошо ли—не мое дѣло судить объ этомъ) стараюсь установить общій смыслъ чина на основаніи частныхъ особенностей, отличающихъ его отъ другихъ родственныхъ ему чинѣ. Г. О., напротивъ, считаетъ этотъ смыслъ чѣмъ то напередъ даннымъ и на основаніи его толкуетъ смыслъ частныхъ. Кто изъ насъ въ данномъ случаѣ поступаетъ научнѣе,—предоставляю рѣшить этотъ вопросъ ему самому. Съ своей же стороны считаю долгомъ лишь указать на то, что для моего пониманія общаго смысла чина и частнаго смысла выраженія „избранный епископъ“, кромѣ буквальнаго значенія послѣдняго, есть и другія данныя въ чинѣ и притомъ весьма вѣскія (напр. 6-й вопросъ архіепископа), для его же пониманія такихъ данныхъ не имѣется, кромѣ факта существованія особаго чина епископскаго посвященія, на первый взглядъ (но только на первый), ничѣмъ существеннымъ не разнящагося отъ остальныхъ двухъ чинѣ англиканскаго ординала.

3. Не можетъ восполнить собою недостатокъ данныхъ въ самомъ чинѣ для предлагаемаго г. О. пониманія выраженія „избранный епископъ“ и ссылки его на историческое употребленіе термина *electus episcopus* въ англійской церкви. Въ самомъ дѣлѣ, употребленіе термина *electus episcopus* въ какомъ бы то ни было смыслѣ въ дореформенный періодъ жизни англійской церкви (если этотъ терминъ дѣйствительно употреблялся въ то время въ строго установленномъ смыслѣ) не можетъ служить основаніемъ для вывода, что и въ послѣдующее время онъ долженъ быть понимаемъ въ томъ же смыслѣ, такъ какъ переворотъ, произведенный реформацію въ умахъ западноевропейскихъ народовъ, не могъ не повліять и на измѣненіе смысла множества терминовъ, которыми схоластика тщетно старалась оновать живую мысль человѣчества. Историческое же употребленіе термина *electus episcopus* въ англійской церкви со времени реформаціи, очевидно, должно стоять въ зависимости отъ того, какое значеніе съ того же времени придавалось въ этой церкви чину посвященія епископовъ и въ частности выраженію этого чина „избранный епископъ“, а не наоборотъ. Изъ давнихъ исторіи англійской церкви за этотъ

періодъ можно убѣдиться только въ томъ, что избранные во епископы не допускались къ отправленію своихъ новыхъ обязанностей до посвященія; но отъ этого факта еще далеко до утвержденія, что, по вѣрованію англиканской церкви, самая власть на отправленіе этихъ обязанностей сообщалась имъ актомъ посвященія. Все равно какъ изъ того, что благочестивые (а также лицемѣры) хозяева не входятъ въ новыя жилища или не сѣютъ сѣмянъ, не освятивъ ихъ предварительно особыми установленными на сей случай молитвословіями, совсѣмъ еще не слѣдуетъ, чтобы они непременно вѣровали, что самая пригодность дома для жилья или способность сѣмянъ къ произрастанію сообщалась имъ молитвою церкви. Обязательность посвященія епископовъ предварительно ихъ допущенія къ отправленію своихъ обязанностей могла быть простымъ требованіемъ богослужебнаго однообразія въ странѣ, простирающимся изъ компромиссивнаго характера англиканства, и, слѣдовательно, могла имѣть чисто обрядовое, а не догматическое значеніе. Такъ и смотрѣли на это дѣло первые вожаки англійской реформации. Такъ, напр., Кранмеръ и Барлоу еще при Генрихѣ VIII открыто высказываются въ комиссіи 1540 года, что посвященіе епископовъ не необходимо, а достаточно одного избранія, а въ слѣдующее царствование Гуперъ, еп. Глочестерскій, долго отказывается отъ обряда посвященія (но не отъ занятія епископской кафедрой) при назначеніи на Глочестерскую епископію, такъ что Кранмеру приходится его упрасивать. Наконецъ, болѣе чѣмъ столѣтнее молчаніе всѣхъ церковныхъ и государственныхъ узаконеній Англіи объ епископскомъ посвященіи, какъ условіи законности служителей церкви англійской, и продолжающееся доселѣ молчаніе этой церкви о необходимости епископскаго института (а слѣдовательно и формы для продолженія этого института) для существа жизни церковной, кажется, достаточно ясно говорятъ за то, что терминъ *electus episcopus* со времени реформации не могъ имѣть строго опредѣленнаго значенія въ его историческомъ употребленіи въ церкви англійской.

Слѣдующее мѣсто, будто бы произвольно истолкованное мною, г. О. видитъ въ формулѣ обращенія епископа къ на-

роду предъ литанією, именно въ словахъ: „слѣдуя примѣру нашего Спасителя Христа и Его апостоловъ (непосредственно предъ тѣмъ говорится о событіяхъ, изложенныхъ въ Лук. VI, 12 и слѣд. и Дѣян. XIII, 3), помолимся, прежде чѣмъ допустимъ и пошлемъ эту представленную намъ личность на дѣло, къ которому, мы увѣрены (или твердо вѣруемъ, trust), „Духъ Св. призвалъ его“ (стр. 742). На стр. 38, а также 40, 44—46 (прим. 1 къ 45 стр.) своего изслѣдованія я объясняю это, равно какъ и параллелизмъ съ нимъ мѣста англійскаго ординала, въ которыхъ говорится о призваніи къ епископству (до посвященія въ епископы), какъ о фактѣ совершившемся, въ смыслѣ божественнаго призванія къ этому служенію или дѣлу, получаемого кандидатами на епископство еще при поставленіи въ пресвитерское званіе. Г. О. находитъ мой комментарий противоестественнымъ и доказываетъ это слѣдующимъ упрощеннымъ способомъ: „Формула говоритъ *мы вѣримъ* и предполагаетъ тѣмъ самымъ призваніе къ епископству внутреннее“. Но почему же именно предполагаетъ это призваніе? Развѣ внутрення состоянія чужой души есть обязательный и притомъ единственно обязательный предметъ для нашей вѣры? Въ своемъ объясненіи я не указывалъ всѣхъ основаній въ пользу такого, а не иного пониманія призванія отъ Духа, о которомъ говоритъ формула, полагая совершенно достаточнымъ для этого правильнаго пониманія англійскаго слова „trust“, означающаго не просто вѣру, какъ первичный актъ свободы въ дѣлѣ воспріятія духовныхъ истинъ (довѣріе), а увѣренность. Что указанный терминъ не приложимъ здѣсь къ внутреннему призванію, это можно видѣть изъ параллельныхъ мѣстъ въ чинахъ діаконскаго и пресвитерскаго посвященія. Поставляемаго въ діаконы епископъ спрашиваетъ: „увѣрены ли вы (trust) въ томъ, что вы внутренне движитесь (inwardly moved) Духомъ Св. къ принятію на себя этого званія и служенія, чтобы служить Богу для распространенія славы Его и назиданія Его народа“, т. е. увѣрены ли вы въ томъ, что вы руководитесь въ данномъ случаѣ чистымъ желаніемъ посвящать себя на служеніе Богу и ближнимъ, а не какиминибудь земными, эгоистическими побужденіями. Къ поставляемымъ въ

пресвитеры епископъ не обращается съ такимъ вопросомъ, но въ то же время онъ не выражаетъ и увѣренности въ наличности у нихъ этихъ чистыхъ побужденій, а лишь высказываетъ *добрую надежду* (a good hope) на то, что они заблаговременно (long before this time) взвѣсили и оцѣнили въ своемъ умѣ всю важность пресвитерскаго званія и трудность прохожденія его и „искренно рѣшились, по благодати Божіей, всецѣло предать себя призванію, къ которому Богу угодно было призвать“ ихъ, такъ чтобы, насколько это зависитъ отъ нихъ, всецѣло посвящать себя на это только дѣло и устремлять всѣ свои заботы и старанія въ этомъ направленіи и къ этой цѣли. Само собою разумѣется, что основаніемъ для этой надежды у епископа служатъ, помимо предварительнаго испытанія, которому подвергаются ставленники до посвященія, выраженные уже ими чистыя намѣренія посвятить себя на служеніе Богу при поставленіи въ діаконы и затѣмъ честное прохожденіе діаконскаго служенія. Спрашивается, можетъ ли эта надежда перейти въ увѣренность по отношенію къ поставляемымъ во епископы, если, по слову писанія, никто не знаетъ того, что происходитъ въ челоѣкѣ, „точію духъ челоѣка, живущій въ немъ“ (1 Кор. II, 11). Напротивъ, божественное призваніе къ епископскому служенію, получаемое, по мысли составителей чиновъ посвященія, кандидатами на епископство еще при возведеніи ихъ въ пресвитерское званіе, относясь къ внутренней сторонѣ церковнаго призванія пресвитеровъ (рукоположенія ихъ), есть необходимо предметъ вѣры для послѣдователей англиканства, и, поскольку эта вѣра, съ точки зрѣнія англійскаго ординала (слова 6-го вопроса испытанія въ третьемъ чинѣ: „согласно власти, которую вы имѣете *по слову Божію*“, въ связи съ расположеніемъ чтеній изъ Писанія въ послѣднихъ двухъ чинахъ), имѣетъ для себя твердое основаніе въ Писаніи, она необходимо переходитъ въ увѣренность. Нужно ли говорить, послѣ этого, о нелѣпомъ выводѣ, который дѣлаегъ г. О. изъ даннаго мною объясненія? „Получается, говоритъ онъ, слѣдующее. Пресвитера посвящаютъ во епископа и говорятъ: прежде чѣмъ допустить епископа *на дѣло пресвитера* (у меня говорится о допущеніи на дѣло епископа), на которое, мы вѣримъ (у меня „мы увѣ-

ренъ"), онъ уже *былъ допущенъ* (у меня, согласно съ текстомъ формулы,—„онъ уже получилъ призваніе отъ Духа Св.“, причемъ разумѣется божественное призваніе къ епископскому, вмѣстѣ съ пресвитерскимъ, служенію, осуществляемое чрезъ поставленіе въ званіе пресвитера), помолимся“.

Подобное же извращеніе моихъ мыслей допускаетъ г. О. и при разсмотрѣніи даннаго мною объясненія выраженія „is called“ въ одномъ изъ прошеній литаніи, совершаемой при посвященіи въ епископы (стр. 743). Мѣсто это принадлежитъ къ категоріи особенностей чина епископскаго посвященія, на первый взглядъ, противорѣчащихъ изложенному мною пониманію этого чина. Изъ разсмотрѣнія грамматической формы „is called“ (хотя бы и при помощи „самоучителя англійскаго языка“,—вѣдь ссылается же самъ г. О. на учебники обличительнаго богословія!), въ связи съ употребленіемъ этой формы въ англійскомъ текстѣ св. книгъ Новаго Завѣта, а также изъ сопоставленія даннаго мѣста съ другими особенностями чина епископскаго посвященія, кромѣ того, съ параллельными ему мѣстами первыхъ двухъ чиновъ и, наконецъ, съ редакціею англійскаго ординала 1662 г.—я вывожу заключеніе, что это мѣсто не содержитъ въ себѣ мысли о возведеніи въ новое званіе, т. е. въ епископское. Г. О. по этому поводу снова даетъ такую резолюцію: „Опять составителямъ приписывается *непонятная* идея на епископскомъ посвященіи молиться о дарованіи благодати, необходимой для пресвитерскаго званія, къ которому посвящаемый уже давно былъ призванъ и *необходимую благодать* для котораго, предполагается, *давно уже получилъ*, другими словами—*идея пресвитеры посвящаютъ во пресвитера*“¹⁾. И здѣсь замѣчается то же искусство смѣшивать различныя понятія, въ данномъ случаѣ, помимо „званія“ и „служенія“, еще понятія а) о спеціальной іерархической благодати, или власти, особой для каждой степени священства и сообщаемой разъ навсегда при возведеніи священнослужителей въ ту или другую степень (potestas ordinis, по католической терминологіи; съ точки зрѣнія англиканскаго ординала,

¹⁾ Курсивъ какъ въ этой, такъ и въ другихъ выдержкахъ изъ рецензіи принадлежитъ мнѣ.

какъ показано выше, на стр. 9-й, эта власть принадлежитъ епископамъ уже до посвященія ихъ—и, судя по особенностямъ чина пресвитерскаго посвященія, разсмотрѣннымъ въ моемъ сочиненіи, она сообщается имъ при поставленіи ихъ въ пресвитерское званіе) и б) объ общей благодати, необходимой для каждаго служенія или дѣла человѣческаго и особенно для служенія церковнаго, труднѣйшаго и самаго отвѣтственнаго изъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ, требующаго для своего успѣшнаго прохожденія участія всѣхъ силъ человѣческихъ и потому нуждающагося въ особой и постоянной помощи Божіей (*sanctificationis gratia, qua idoneus habilisque ad recte munus suum fungendum reddatur*). Различіе этихъ двухъ видовъ благодати указывается мною на стр. 59—60 моего сочиненія. Но и помимо того г. О. могъ бы обратиться за разъясненіемъ того же предмета хоть къ римскому катихизису (Р. II, cap. VII, quæst. XXXI), или къ самому английскому ординалу, гдѣ эти понятія также различаются (срв. формулы посвященія въ первыхъ двухъ чинахъ съ молитвами ординала, цитованными на 60-й стр. моего изслѣдованія), или, еще лучше, къ „Чинovníку архіерейскаго служенія“, гдѣ въ чинахъ хиротоніи раздѣльно говорится объ обоихъ видахъ благодати, а въ молитвахъ „чиновъ на поставленіе, на произведеніе и т. п.“ (чтеца, архидіакона, протоіерея, игумена, архимандрита и въ чинѣ хиротоніи иподіакона, гдѣ о благодати перваго рода дѣлается только общее упоминаніе) испрашивается лишь благодать втораго рода, или, наконецъ, что лучше всего, къ св. Писанію, гдѣ дается твердое основаніе для различенія указанныхъ видовъ благодати. Благодать перваго рода, по мысли англиканскаго ординала, сообщается пресвитерамъ во всей полнотѣ при возведеніи ихъ въ званіе пресвитерское, благодать втораго рода испрашивается въ молитвахъ, произносимыхъ при этомъ священнодѣйствіи, постольку, поскольку она необходима для прохожденія пресвитерскаго служенія,—такъ что нельзя сказать, чтобы при допущеніи пресвитеровъ къ епископскому служенію, ни о какой благодати не было надобности молиться, когда эта надобность настоятъ каждому изъ насъ и въ особенности служителямъ церковнымъ не только предъ нача-

тѣмъ cadaго новаго, но и въ началѣ и въ продолженіе и при окончаніи всякаго дѣла, сколько бы разъ ни повторялось совершеніе его, что и дѣлается священнослужителями православной церкви, напр., при отправленіи службъ церковныхъ и особенно святѣйшаго таинства евхаристіи (см. правилникъ, а также тѣ части іерейскаго служебника или требника, гдѣ совершитель молится о себѣ самомъ). А что понятія о власти іерархической, какъ даръ благодати или, что то же, божественныхъ полномочій на отправленіе церковнаго служенія, и о человѣческомъ правѣ на осуществленіе этого служенія въ извѣстномъ кругѣ обязанностей (*potestas ordinis* и *jurisdictionis*) могутъ по объему и не совпадать между собою и, въ зависимости отъ сего, *званіе* и *служеніе* іерархическое (по отношенію къ англійскому ординалу—пресвитерское) могутъ и не быть понятіями соотносительными (съ англиканской точки зрѣнія первое шире послѣдняго, обнимая въ своей идеѣ и пресвитерское и епископское служеніе), аналогичные примѣры сему можно указать и въ жизни православной восточной церкви и, въ частности, церкви русской (викарные епископы и главный священникъ арміи и флотовъ).

Далѣе слѣдуетъ въ рецензіи перечень „слабыхъ данныхъ“, на которыхъ я будто бы исключительно основываю свои сужденія (стр. 743—744). Болѣе „сильныя“ данныя, излагаемыя мною въ сочиненіи, г. О. обходитъ молчаніемъ по причинамъ весьма понятнымъ; но и въ ряду тѣхъ данныхъ, о которыхъ онъ говоритъ въ своей рецензіи и большинство которыхъ относится ко второй категоріи особенностей англійскаго ординала, особенностей, только внушающихъ, наводящихъ на основную мысль моего изслѣдованія, есть такія, которыя могутъ показаться „слабыми“ лишь потому, что г. О., по обыкновенію, или извращаетъ ихъ подлинный смыслъ, или же рассматриваетъ ихъ внѣ всякой связи между собою и съ другими данными ординала.—Таково наименованіе *вышшняго* призванія отъ церкви во второмъ чинѣ ординала „согласнымъ съ порядкомъ церкви англійской“, а въ первомъ и третьемъ чинахъ—„съ порядкомъ этого государства“ (въ испытаніи поставляемыхъ), причемъ въ первомъ чинѣ этотъ

порядокъ называется „должнымъ“ порядкомъ, т. е. хотя и не богоустановленнымъ порядкомъ (срв. названіе діаконства церкви англійской только „подобнымъ“ діаконству апостольской церкви, тогда какъ пресвитерство называется „*with its* самымъ званіемъ и служеніемъ спасенія человѣчества“, которое было установлено Христомъ; см. мое сочиненіе, стр. 12, 13), но тѣмъ не менѣе согласнымъ съ нуждами самой церкви и ими вызываемымъ (трудностью пресвитерскаго служенія), на что указываетъ также и то обстоятельство, что діаконское служеніе въ данномъ мѣстѣ называется „служеніемъ церкви“ (the ministry of the Church), а епископское въ параллельномъ мѣстѣ—просто служеніемъ, да еще добавочнымъ, а не основнымъ (to this ministration, нѣсколькими строками выше названному термину: administration), какъ вызваннымъ къ существованію нуждами чисто государственными, именно невозможностью для англійскихъ королей единолично управлять религіозною жизнію своихъ подданныхъ, безъ помощниковъ, которые и избираются ими изъ среды пресвитеровъ, чтобы нести это добавочное служеніе вмѣстѣ съ главнымъ, основнымъ служеніемъ, на отправленіе котораго (ученіе и священнодѣйствіе) свѣтская власть никогда не выражала притязаній. Замѣчательно, что и самое служеніе пресвитерское, когда рѣчь идетъ о кругѣ обязанностей, въ которыхъ оно должно осуществляться, т. е. о его вѣшной юрисдикціи, а не о сущности также поставляется въ зависимость отъ государственнаго порядка (см. 3-й вопросъ въ испытаніи пресвитеровъ).

Къ разряду особенностей, только внушающихъ основную мысль моего сочиненія, относятся и наименованія только одного пресвитерства „святымъ званіемъ“ и „святымъ служеніемъ“ и призванія къ нему только „законнымъ призваніемъ“. Противъ яснаго смысла перваго термина г. О. не можетъ возразить ничего существеннаго¹⁾, особенно если онъ прочитаетъ рѣчь епископа къ поставляемымъ во второмъ чинѣ и сопоставитъ ее съ рѣчами перваго и третьяго чиновъ, а также если онъ сопоставитъ эти рѣчи съ содержаніемъ молитвъ англиканскаго

¹⁾ Общее возраженіе его, что логическій смыслъ рѣчи не зависитъ отъ словъ и выраженій, ее составляющихъ, не можетъ быть признано основательнымъ.

ординала, гдѣ указываются основанія для учрежденія въ церкви отдѣльныхъ служеній. Наконецъ, если принять во вниманіе, что подобная же терминологія для обозначенія сравнительной важности церковныхъ служеній, въ зависимости отъ основаній, на которыхъ покоится ихъ бытіе въ церкви, принята также въ католической (Catech. Conc. Trid. р. II, cap. VII quaest XII) и православной церкви (раздѣленіе служеній на священныя и церковныя), то едва ли останется какое-либо основаніе для того, чтобы считать эту терминологію случайною въ англійскомъ ординалѣ и не имѣющею рѣшительно никакого значенія въ дѣлѣ уясненія вопроса объ англиканскихъ воззрѣніяхъ на церковную іерархію. Что же касается второй изъ указанныхъ особенностей, именно—наименованія одного только призванія къ пресвитерскому служенію „законнымъ“ призваніемъ, какъ призваніемъ отъ самого Бога, а не отъ людей только и обусловливаемомъ законами жизни церкви, данными ей ея божественнымъ Основателемъ, то г. О. въ моемъ толкованіи усматриваетъ лишь простое непониманіе прямого смысла текста англійскаго ординала. „Епископъ говоритъ тамъ же (т. е. въ формулѣ обращенія къ народу, въ чинѣ поставленія пресвитеровъ), что, послѣ испытанія поставляемыхъ во пресвитеры, нашелъ, что они *законно призваны* къ своему служенію, т. е. что нѣтъ препятствій къ ихъ посвященію“—таковъ, по мнѣнію г. О., смыслъ начальной части формулы обращенія къ народу въ чинѣ поставленія пресвитеровъ. Но уже одно то обстоятельство, что составители чина нашли нужнымъ присоединить эту вновь составленную часть формулы къ слѣдующей, представляющей собою почти дословное повтореніе формулы обращенія епископа къ народу въ чинѣ діаконскаго поставленія, достаточно говорить за то, что они имѣли въ виду подъ „законнымъ призваніемъ“ выразить нѣчто большее, чѣмъ простое отсутствіе препятствій къ посвященію. Съ этимъ согласуется и самый текстъ указанной части формулы въ его дословной передачѣ. „Добрые люди, вотъ тѣ, которыхъ мы *наблюваемся*, съ помощію Божіей, принять сегодня въ святое званіе пресвитерства. *Ибо*, по должномъ испытаніи, мы не находимъ *противнаго* къ тому, чтобы имъ быть *законно*

призванными къ своей дѣятельности и служенію и чтобы имъ быть лицами, *соотвѣтствующими* для того. Однако, если кто-нибудь изъ васъ знаетъ какое-либо *препятствіе* etc*. Епископъ говоритъ здѣсь о томъ, что онъ согласенъ (*find not the contrary, а не алу impediment, какъ нѣже*) допустить представленнхъ ему лицъ къ законному призванію, т. е. къ посвященію, въ виду отзыва о нихъ архидіакона (у г. О.—„онъ нашелъ, что они законно призваны къ своему служенію, т. е. что нѣтъ препятствій къ ихъ посвященію“) и признаетъ ихъ съ своей стороны пригодными для этого. Такимъ образомъ, „законное призваніе“ разсматривается здѣсь какъ фактъ будущаго, а не прошедшаго (срв. выраженія въ рѣчи къ поставляемому: *the office, whereunto ye be called, an office ye be called*); кромѣ того, отождествленіе его съ простымъ отсутствіемъ препятствій къ посвященію съ одной стороны вводитъ въ текстъ формулы ненужную тавтологію („нашелъ, что они *законно* призваны“, по толкованію г. О., „и соотвѣтствуютъ этому“), а съ другой—дѣлаетъ непонятнымъ дальнѣйшее обращеніе къ народу (епископъ нашелъ, что „нѣтъ препятствій къ ихъ посвященію“ и тутъ же спрашиваетъ объ этихъ препятствіяхъ, ибо объявлять призваніе „законно“ состоявшимся, не удостовѣрившись въ отсутствіи препятствій путемъ опроса присутствующихъ въ храмѣ, нѣсколько преждевременно ¹⁾).

Наиболѣе яркій примѣръ моей привычки гоняться за словами и строить на ихъ буквѣ свои заключенія, не обращая вниманія на ихъ логическій смыслъ; г. О. усматриваетъ въ данномъ мною объясненіи молитвы, предшествующей акту рукоположенія во епископы, гдѣ я, утверждая, что словомъ „данную“ (*given*) власть представляется уже принадлежащее лицу до посвященія (сгр. 30 моего сочиненія), обнаруживаю лишь простое неумѣніе разобраться въ значеніи временъ въ сложныхъ предложеніяхъ. Обвиненіе свое г. О. подкрѣпляетъ ссылкой на православныя чины хиротоніи, гдѣ архіерей мо-

¹⁾ Срв. параллельное данному мѣсто, въ докторомъ слово „lawfully“ употребляется въ смыслѣ соотвѣтствія божественному установленію, въ чинослѣдованіи брака. См. Parker, Pr.—B., p. 335 (обращеніе къ имѣющимъ вступить въ бракъ съ вопросомъ о препятствіяхъ).

дится, чтобы Богъ помогъ рукополагаемымъ достойно употреб-
лять „дарованную ему священническую честь“, „дарованную
ему (діаконскую) степень“ (стр. 744). Но 1) на чемъ основыва-
етъ г. О. свое предположеніе, что въ молитвахъ православ-
ныхъ чинѣвъ хиротоніи слово „дарованную“ употреблено для
обозначенія дѣйствія еще не совершившагося, а только имѣю-
щаго совершиться, когда, и логическая послѣдовательность
дѣйствій (сначала возведеніе въ степень, а потомъ уже сообще-
ніе благодатныхъ силъ и даровъ, необходимыхъ для досто-
йнаго прохожденія ея, а не наоборотъ, и положеніе молитвъ
въ чинахъ за формулою рукоположенія, чрезъ произнесеніе
которой, въ связи съ возложеніемъ рукъ, ставленники „прору-
чествуются благодатию“ въ священныя степени, и, наконецъ,
самый контекстъ молитвъ, въ которыхъ это „проручествованіе“
представляется уже дѣйствиємъ законченными и назначеніе кото-
рыхъ состоитъ лишь въ испрашиваніи помощи Божіей, необхо-
димой „для подыятія сей великой благодати Св. Духа въ непороч-
номъ жителствѣ и въ неуклонной вѣрѣ“¹⁾), повидимому, говорятъ
за противное? 2) Никакой такой послѣдовательности времени,
въ силу которой прошедшія причастія могли бы означать фак-
ты будущаго, теорія русскаго языка, слѣдуя законнымъ требо-
ваніямъ стилистики (въ данномъ случаѣ требованію „ясности“
отъ слога), не знаетъ (см. въ синтаксисѣ Кирпичникова отдѣлъ
о сокращеніи опредѣлительныхъ предложений); если же подоб-
ныя явленія и встрѣчаются на практикѣ (въ рѣчи устной или
письменной), то онѣ объясняются отсутствіемъ будущихъ при-
частій въ русскомъ глаголѣ и во всякомъ случаѣ должны быть
отнесены къ недостаткамъ русскаго стиля, легко устранимымъ
путемъ заимствованія и приспособленія недостающей формы
изъ родственнаго ему церковно-славянскаго языка (именно

¹⁾ „Самъ, Владыко и сего, его же *благоволи* еси *проручествоватися* отъ мене
во *діаконства* служеніе, во всякой чѣстности соблюди... *Даруй же ему благодать,*
яже даровалъ еси Стефану первомученику Твоему, его же *и призвалъ еси* пер-
ваго *въ дѣла служенія* Твоего“ и пр. Самъ, Владыко всѣхъ, и сего, его же *благो-*
воли еси *пророчествоватися* отъ мене, *въ непорочномъ жителствѣ и неуклон-*
ной вѣрѣ, *благоволи подыяти великую сію благодать* святаго Твоего Духа и со-
вершена *можеи* раба твоего.. *достойно жителствующа* даровавшися ему...
великія сія священническія чести“ и пр.

формы описательнаго будущаго чрезъ обращенія ея въ причастную), что многіе и дѣлаютъ; 3) если бы, дажѣ, теорія и практика русскаго языка, а также церковно-славянскаго, согласно свидѣтельствовали въ пользу мнѣнія г. О. о возможныхъ значеніяхъ прошедшихъ причастій въ сложныхъ предложеніяхъ, то и въ такомъ случаѣ, мнѣ кажется, ему слѣдовало бы подумать о томъ, имѣлъ ли онъ право толковать англійскій текстъ чрезъ приложение къ нему законовъ русскаго языка, и потому уже возводить на меня обвиненіе въ незнаніи русской грамматики; 4) въ англійскомъ языкѣ если и не существуетъ особыхъ глагольных формъ, соответствующихъ будущимъ причастіямъ глаголовъ въ другихъ языкахъ, тѣмъ не менѣе есть особые способы выраженія, близко подходящія по значенію къ этимъ формамъ и вполне пригодные къ замѣнѣ ихъ. Одну изъ такихъ формъ, употребляемую для обозначенія *ближайшаго* будущаго дѣйствія, можно найти во второмъ изъ разсматриваемыхъ мною прошеній литаніи, какъ оно читается въ первыхъ двухъ чинахъ англійскаго ординала („now to be committed“). Спрашивается, что пренятствовало составителямъ ординала воспользоваться этою формою и для сообщенія болѣе точнаго значенія слову „давнюю“ (given, обративъ его въ „now to be given“) тѣмъ болѣе, что въ остальныхъ отношеніяхъ конструкция сравнимыхъ мѣстъ совершенно одинакова (цѣлевое сочетаніе предложеній и въ томъ и въ другомъ случаѣ)? Единственнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ быть лишь указаніе на 6-й вопросъ архіепископа къ посвящаемымъ въ епископы, изъ котораго узнаемъ, что послѣдніе уже „имѣютъ епископскую власть по слову Божію“ до посвященія ихъ. Или, можетъ быть, и здѣсь скрыта какая-нибудь особенная послѣдовательность времени?!

„Изумительное мудрованіе“ видитъ, дажѣ, г. О. въ объясненіи мною молитвы „Всемогущій Боже“, читаемой на епископскомъ посвященіи вслѣдъ за литаніею, при чемъ ходъ мыслей называетъ „ученымъ фокусомъ“, а заключеніе, что въ словахъ этой молитвы „in this office“ разумѣется званіе пресвитерское, а не епископское, — „результатомъ, добытымъ цѣною отреченія отъ здраваго смысла“ стр. 744, 745. Попро-

буемъ выяснитъ подлинную причину изумленія г. О. Рассматриваемое мѣсто принадлежитъ къ категоріи особенностей; на первый взглядъ внушающихъ мысль объ епископствѣ, какъ особомъ званіи, отличномъ отъ пресвитерскаго. Поэтому мое объясненіе данного мѣста можетъ имѣть характеръ лишь болѣе или менѣе правдоподобной гипотезы. Весь вопросъ, слѣдовательно, сводится къ тому, удовлетворяетъ ли оно всѣмъ требованіямъ, предъявляемымъ логикою къ гипотезамъ, претендующимъ на науность. Можно съ увѣренностью сказать, что удовлетворяетъ, ибо 1) мысль о томъ, что въ молитвѣ „Всемогущій Боже“ говорится только о призваніи къ новому служенію или дѣлу, а не о возведеніи въ новое званіе, въ логическомъ отношеніи возможна, т. е. внутреннего противорѣчія въ себѣ не заключаетъ, такъ какъ термины „званіе“ и „служеніе“, какъ было уже показано выше, не означаютъ понятій ни равнозначныхъ, ни соотносительныхъ; 2) въ качествѣ гипотезы она необходима, такъ какъ безъ нея невозможно объяснить причину уклоненія составителей чина епископскаго посвященія отъ языка первыхъ двухъ чиновъ, выразившагося въ замѣнѣ слова „званіе“ въ начальной части молитвы (now called to the like office and ministration перваго чина и now called to the office of Priesthood второго чина) словами „дѣло и служеніе“ (now called to the work and ministry of a Bishop), при сохраненіи въ полной неприкосновенности всей остальной фразеологіи параллельныхъ молитвъ; 3) для объясненія указанной особенности рассматриваемой молитвы она совершенно достаточна; 4) съ остальными особенностями молитвы не стоитъ въ противорѣчіи, такъ какъ единственное кажущееся препятствіе къ ея допущенію, заключающееся въ словѣ „this“, при ближайшемъ разсмотрѣніи терзаетъ свой противорѣчивый характеръ, ибо это слово въ устной, разговорной рѣчи (къ каковой принадлежитъ и языкъ молитвъ) можетъ и не относиться къ ближайшему предыдущему предмету той же рѣчи, а указываетъ просто на предметъ, находящійся предъ глазами говорящаго, присутствующій на мѣстѣ или во время произнесенія рѣчи, *настоящій* (срв. въ формулѣ обращенія къ народу—*“this day”*—„въ настоящій день, сегодня“, а въ рѣчи

къ посвящаемымъ въ пресвитеры: „long before *this times*“, также формы разговорной рѣчи); 5) съ другими фактами, относящимся къ той же области явленій, совершенно согласна и ими подтверждается (см. эти факты во 2-й гл. моего сочиненія); 6) не противорѣчитъ и общему взгляду на англиканство, принятому въ наукѣ объ исповѣданіяхъ, по заявленію г. О., т. е. компромиссивному характеру этого исповѣданія, такъ какъ не иначе, какъ въ цѣляхъ компромисса, оставлено въ молитвѣ выраженіе „in this office“, само по себѣ неопредѣленное и уже въ силу этой неопредѣленности способное ввести въ заблужденіе людей, расположенныхъ влагать въ него недостающій въ немъ смыслъ отъ себя, какъ это и случилось съ моимъ рецензентомъ; наконецъ 7) изобрѣтенная мною гипотеза не имѣетъ другой, равной себѣ по научнымъ достоинствамъ, изложеннымъ въ предыдущихъ пунктахъ, такъ какъ единственное, выставляемое замѣнъ ея г. О., предположеніе (иного и нельзя выставить), что подъ „this affice“ разумѣется епископское званіе, не отвѣчаетъ большей части научныхъ требованій отъ гипотезы, ибо а) оно не объясняетъ замѣны слова „office“ словами „work and ministry“ въ начальной части молитвы, а просто относитъ эту замѣну къ разряду явленій случайныхъ; б) къ той же области случайныхъ явленій относитъ она и всѣ другіе факты уклоненія чина епископскаго посвященія отъ употребленія слова „office“; в) для оправданія своего незаслуженно лишаетъ слово „office“ принадлежащаго ему терминологическаго значенія (объ этомъ см. выше, стр. 655—656); г) идетъ въ разрѣзъ съ остальными особенностями того же чина, отмѣченными мною во II-й главѣ сочиненія, а будучи выражено въ категорической формѣ („казалось бы, нельзя было и ожидать, чтобы у кого нибудь могъ возникнуть вопросъ, о какомъ званіи идетъ рѣчь въ послѣднихъ словахъ, *до того ясно*, что здѣсь разумѣется званіе епископское“ стр. 744), оно вмѣстѣ съ тѣмъ становится въ противорѣчіе и съ общими началами англиканства, какъ вѣроисповѣдной системы. Кто изъ насъ, такимъ образомъ, „отрекается отъ здраваго смысла“, я или г. О., предоставляю судить объ этомъ болѣе безпристрастнымъ и здравомыслящимъ читателямъ.

Въ качествѣ послѣдняго образца произвольнаго отношенія съ моей стороны къ тексту, англійскаго ординала г. О. указываетъ на мое толкованіе первой формулы чина епископскаго посвященія (стр. 745, 746). Не трудно показать, что изъ насъ болѣе повиненъ въ грѣхѣ произвола. Въ пользу моего толкованія (или, собственно, двухъ возможныхъ толкованій указанной формулы въ ея второй части, при чемъ вторая имѣетъ болѣе основаній, за себя) единогласно говорятъ 1) особенности подлиннаго текста самой формулы, а именно: а) „take“ вмѣсто „receivē“, какъ стоитъ въ Іоанн. XX, 22, и откуда оно перешло въ параллельную формулу пресвитерскаго посвященія; б) „которая есть въ тебѣ“, какъ въ 2 Тим. 17, 7, гдѣ выраженіе это указываетъ на присутствіе благодати въ лицѣ, къ коему обращена рѣчь, въ силу бывшаго прежде рукоположенія; в) опущеніе изъ апостольскаго изреченія слова „мое“ безъ замѣны его другимъ опредѣлительнымъ словомъ и г) отдѣленіе словъ „черезъ рукоположеніе“ запятою отъ „которая есть въ тебѣ“, вслѣдствіе чего они обратились въ дополненіе къ глаголу „вспоминай“ (послѣдняя особенность служитъ основаніемъ для предпочтенія второго изъ данныхъ мною толкованій первому); 2) особенности, отмѣченныя мною въ другихъ мѣстахъ англиканскаго ординала, гдѣ благодать епископства, понимаемая, какъ власть *divinitus data* (*potestas ordinis*), та самая власть, которая первоначально сообщена была апостоламъ Самимъ Христомъ словами: „Receive (а не take) ye the holy Ghost“, представляется данною епископомъ еще до посвященія ихъ. Къ этимъ, такъ сказать, внутреннимъ основаніямъ, имѣющимся въ текстѣ англ. ординала, можно, пожалуй, присоединить, согласно желанію г. О., выраженному имъ въ своей рецензій, и одно внѣшнее основаніе въ пользу моего толкованія, именно ссылку на римскій понтификаль, „послужившій ближайшимъ образцомъ“ для англійскаго ординала, гдѣ въ чинѣ посвященія епископовъ стоитъ формула: „Accipe (а не „sume“, соотвѣтствующее англійскому „take“) Spiritum Sanctum“, каковая формула является общею и для первыхъ двухъ чиновъ. Единственное препятствіе къ принятію моихъ толкованій г. О. видитъ въ послѣдствіяхъ, къ которымъ они ведутъ (самыхъ

основаній онъ не оспариваетъ). „Автору (при допущеніи перваго толкованія) не кажется страннымъ“, говоритъ онъ, „возложить руки въ настоящее время, а въ произносимыхъ при этомъ словахъ разумѣть давно бывшее рукоположеніе“, и далѣе: „что въ такомъ случаѣ (при допущеніи втораго моего толкованія) придется читать: „чрезъ это возложеніе рукъ вспомни възгрѣвать благодать“, и окажется въ концѣ извращеннымъ первоначальный смыслъ, какой рассматриваемое мѣсто имѣетъ у апостола, это автора, повидимому, не затрудняетъ“. Но причину странности послѣдствія, получающагося при допущеніи перваго изъ моихъ толкованій, въ силу наложенныхъ выше основаній въ пользу его, нужно искать, очевидно, не въ толкованіи, а въ свойствахъ самой формулы, а причину этихъ послѣднихъ въ свойствахъ принявшаго эту формулу исповѣданія, представляющаго собою и въ его цѣломъ и въ частностяхъ одну сплошную странность, объясненіе которой (а не закрываніе глазъ передъ нею) лежитъ на обязанности представителей науки объ исповѣданіяхъ. Что же касается затрудненія къ принятію моего втораго толкованія формулы епископскаго посвященія, то оно создано исключительно воображеніемъ г. О., не принявшаго въ расчетъ того важнаго обстоятельства, что составители формулы заимствовали для своей цѣли лишь форму выраженія мысли, подвергнувъ ее предварительно измѣненіямъ, а не самую мысль Апостола (посвящающій говоритъ въ формулѣ не отъ лица Апостола, а отъ своего лица и отъ лица той церкви, представителями которой онъ служитъ, и потому объ извращеніи послѣдней никакой рѣчи быть не можетъ. Если обратимся теперь къ пониманію той же формулы, высказанному самимъ г. О., то увидимъ, что оно не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній. „Кажется, достаточно ясно, говоритъ онъ, что по прямому смыслу этихъ словъ (т. е. словъ формулы: „прими Св. Духа и помни възгрѣвать“...) посвящаемому сообщается Духъ Св. и заповѣдуются възгрѣвать *опновъ* полученную (въ силу первыхъ словъ: прими Св. Духа) благодать въ послѣдующей жизни“. Изложенный здѣсь *прямой* смыслъ формулы 1) не выводится изъ разсмотрѣнія подлиннаго текста формулы, а опирается лишь на не-

вполнѣ точный русскій съ переводъ и больше никакихъ оснований для себя не имѣеть, и 2) этотъ смыслъ кажется г. О. достаточно яснымъ, хотя сами представители англиканства не находили его таковымъ и потому признали необходимымъ въ 1662 году сообщить ему большую определенность путемъ измѣненія текста формулы; впрочемъ, последнее обстоятельство, хотя оно много и указано въ своемъ мѣстѣ, *ни мало не затрудняетъ* г. О., такъ какъ его *прямой* смыслъ 3) не имѣеть никакого отношенія къ тексту формулы; мало того, буква этого текста, по мнѣнью г. О., даже *упадаетъ* встѣнному уразумѣнью его. Можно ли такой смыслъ считать *логическимъ*, *нормальнымъ* именемъ величаетъ его самъ г. О.; (см. ниже на той же стр.: „грамматическая форма глагола,... опять оказалась для него непреодолимымъ затрудненіемъ къ уразумѣнью логическаго смысла его“),—и этотъ вопросъ представляю на судъ читателей.

Разсмотрѣніе II-й главы моего сочиненія г. О. заканчиваетъ указаніемъ на „новую“ гипотезу, достойную по своей „фантастичности“ выше разсмотрѣнныхъ,—гипотезу о томъ, что англиканскіе пресвитеры получаютъ при посвященіи власть визать и рѣшить, но до тѣхъ поръ, пока не сдѣлаются епископами; не имѣютъ права осуществлять эту власть. Г. О. несправедливо считаетъ эту мою гипотезу „*новой*“, впервые встрѣчаемою имъ лишь на 65-й стр. моего труда, такъ какъ я не одинъ разъ попутно высказываю ее и раньше при разсмотрѣніи особенностей англійскаго ординала (напр. на стр. 33-й говорится о полнотѣ іерархической власти, сообщаемой пресвитерамъ, а на стр. 36-й о томъ, что право на отправление епископскихъ функций сообщается избраннымъ *силою* королевскаго указа); „*новизна*“ здѣсь нужно признавать развѣ только болѣе полное изложеніе этой гипотезы и приведеніе новыхъ основаній въ пользу ея. Главное изъ этихъ основаній (6-й вопросъ архі-епископа на испытаніи посвящаемыхъ въ епископы) г. О. въ своей рецензіи обходитъ молчаніемъ, остановивъ свое вниманіе лишь на особенностяхъ формулъ пресвитерскаго посвященія, при чемъ придаетъ имъ отъ моего лица значеніе, котораго онѣ въ моемъ изложеніи не имѣютъ, усматривая въ нихъ

главное и даже чуть ли не единственное основание изобретенной мною „новой“ гипотезы; между тѣмъ какъ въ моемъ изложеніи особенности въ конструкціи указанныхъ формулъ въ связи со многими другими особенностями чина пресвитерскаго посвященія (выборъ для чтеній изъ Писанія—Мо. XXVIII, 18—20, Іоан. XX, 19—23, наименование пресвитерства „званіемъ“ въ тѣхъ случаяхъ, когда въ параллельныхъ мѣстахъ епископство и діаконство называется только „служеніемъ“; наименование только его одного „святимъ званіемъ“ и призванія къ нему одному „законнымъ“ призваніемъ; наименование его „тѣмъ же самымъ“ служеніемъ, къ которому призваны и апостолы, и др.) рассматриваются лишь какъ ограниченія протестантскаго характера англійскаго ординала, ибо, не буди этихъ особенностей, пришлось бы признать, что англиканство молчаливо раздѣляетъ общепротестантское ученіе о всеобщемъ священствѣ (срв. сказанное выше на стр. 9 и 10).

Въ заключительной части своей рецензіи г. О. лишь мимоходомъ касается III главы моего труда, объясняя изложенныя въ ней историческія данныя, служащія къ подтвержденію „фантастическаго построенія“, сдѣланнаго мною на основаніи детальнаго изученія англійскихъ чиновъ посвященія дружественными отношеніями англиканской церкви къ протестантамъ континента и пуританамъ, а также „латитудинаризмъ“ этой церкви, „какъ ея постояннымъ свойствомъ“ (основательность этого объясненія уже рассмотрѣна мною выше на стр. 4 и 5)¹⁾; затѣмъ, также мимоходомъ, извращаетъ основную мысль моего труда, навязывая ему задачу, которой у меня и въ мысляхъ не было при составленіи его, именно показать, что англиканское ученіе объ іерархіи „во всѣхъ пунктахъ“ совпадаетъ съ ученіемъ лютеранъ и кальвинистовъ, и, наконецъ, при помощи указаннаго *научнаго* приѣма дѣлаетъ слѣдующій выводъ изъ своей

¹⁾ Особенно замѣчательна въ научномъ отношеніи гипотеза о дружбѣ англиканства съ пуританствомъ, наглядно свидѣтельствующая о своеобразномъ пониманіи г. О. характера отношеній между указанными теченіями англійскаго протестантизма, идущемъ въ разрѣзъ даже съ заглавіями существующихъ по этому предмету изслѣдованій въ русской литературѣ, не говоря уже объ ихъ содержаніи см. капитальное изслѣдованіе проф. А. Н. Потѣхина: „Очерки изъ исторіи борьбы (а не дружбы) англиканства съ пуританствомъ при Тюдорахъ (1550—1603)“.

рецензіи о научномъ достоинствѣ моего труда: съ своей стороны замѣтимъ, что такъ какъ основную мысль автора нельзя признать доказанной, то не можетъ имѣть силы и выводъ, сдѣланный изъ нея въ приложеніи къ англиканской іерархіи. Замѣчу и я съ своей стороны, что такъ какъ „основную мысль“ рецензіи г. О. нельзя признать доказанной, то не можетъ имѣть силы и выводъ, сдѣланный изъ нея въ приложеніи къ оцѣнкѣ научнаго достоинства моего труда. А что эта мысль не доказана имъ, т. е. что онъ своею рецензіею не опровергъ основной мысли моего труда, въ томъ, помимо несостоятельности изложенныхъ въ ней возраженій, можно убѣдиться изъ простого обзора ея содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ возраженія г. О., если бы даже они и были основательны, не могутъ достигнуть той цѣли, къ которой они направлены, такъ какъ они касаются лишь II-й главы моего труда и притомъ не всей этой главы, а лишь той ея части, которая посвящена разсмотрѣнію англійскаго ординала въ его первой редакціи. Сопоставляя же содержаніе каждой изъ трехъ главъ моего труда съ его основною мыслию, какъ она изложена во введеніи и заключеніи его, именно въ ея отрицательной формѣ, не трудно видѣть, что ее слѣдовало бы признать доказанной даже и въ томъ случаѣ, если бы второй главы или, по крайней мѣрѣ, той ея части, которой посвящена рецензія г. О., даже и не было совсѣмъ въ моемъ трудѣ; иными словами, если бы англійскій ординалъ со времени своего первоначальнаго составленія имѣлъ совершенно тотъ же видъ и составъ, который онъ получилъ въ послѣдней своей редакціи (1662 г.). Въ самомъ дѣлѣ, г. О. признается, что съ содержаніемъ моей I-й главы, гдѣ я показываю, что въ мѣстахъ англиканскихъ вѣроизложеній, приведенныхъ въ диссертациі проф. Соколова (а безъ сомнѣнія эти мѣста самыя выразительныя) не содержится отличій отъ православныхъ воззрѣній на церковную іерархію, „вообще говоря, нельзя не согласиться“ (стр. 738); въ то же время онъ не опровергаетъ по существу и значенія изложенныхъ мною въ III гл. фактовъ изъ жизни англиканской церкви, на которые мы вправѣ смотрѣть, какъ на исповѣданіе этою церковью своей вѣры дѣй-

ствіемъ (стр. 745), не опровергаетъ, несомнѣнно, потому, что и съ значеніемъ этихъ фактовъ также „нельзя не согласиться“. Если же онъ все-таки не соглашается съ нимъ, а предпочитаетъ въ объясненіе ихъ ссылаться на латитудинаризмъ, какъ постоянное, но недостаточно оцѣненное имъ свойство англиканской церкви, или, что еще хуже, на существующую только въ его воображеніи дружбу этой церкви съ пуританами, то это онъ дѣлаетъ единственно потому, что ему почему-то не *хочется* согласиться съ выводомъ, который я дѣлаю изъ доказанной мною основной мысли въ приложеніи къ англиканской іерархіи. Правда, я нѣсколько негрѣшилъ въ формально-научномъ отношеніи, когда, во второй главѣ, выступилъ изъ тѣсныхъ рамокъ рецензій на книгу г. Соколова и отъ констатирования неполноты ученія англиканской церкви объ іерархіи, заключающагося въ ея извѣрженіяхъ, перешелъ къ доказательству его чисто протестантскаго характера (не лютеранскаго и не кальвиновскаго, а протестантскаго, представляющаго специфическую особенность англиканства). Но если эта задача, предпринятая мною, выполнена удовлетворительно во II и III главахъ моего сочиненія (надѣюсь, что г. О. въ своей рецензій не доказалъ противнаго), то научное значеніе послѣдняго не только не могло уменьшиться отъ этого, а напротивъ должно еще возрасти до степени самостоятельнаго, хотя и небольшого по размаху, изслѣдованія въ области науки объ исповѣданіяхъ.

Ал. Рождественскій.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою, Харьковъ, 30 Іюня 1908 года,
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*,

Православная Церковь по учению наших свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, Ф. Г. Тюрнера и В. С. Соловьева.

Въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ издавна (со времени преобразованія Руси Петромъ Великимъ) замѣчалось вліяніе западныхъ вѣроисповѣданій—католическаго и протестантскаго. Это вліяніе проявлялось не только въ усвоеніи нѣкоторыми изъ образованныхъ людей нашего общества духа католицизма и, особенно, протестантизма, но и открытымъ переходомъ ихъ въ эти вѣроисповѣданія. Съ другой стороны, бывали и такія времена (да не тоже-ли самое видимъ мы и въ настоящее время?), когда интеллигенція наша явно отвращалась отъ Православія, какъ отъ чего-то не стоящаго вниманія, даже далеко отстоящаго отъ истины, какъ отъ чего-то преисполненнаго суевѣрія и предразсудковъ, свойственныхъ развѣ только простымъ неразвитымъ людямъ. Такое печальное явленіе происходило и происходитъ, намъ кажется, отъ двухъ причинъ: во-первыхъ, наша интеллигенція не имѣла и не имѣетъ вполне правильнаго и точнаго понятія о сущности своей Православной Церкви, и во-вторыхъ,—недостаточно знакома съ духомъ инославныхъ исповѣданій. Ясно, что для нашего образованнаго общества всегда чувствовалась, и теперь быть можетъ особенно настоятельно, крайняя необходимость—точно и съ достаточной полнотою уяснить истинное понятіе о Церкви, обосновавъ его на твердыхъ и несомнѣнныхъ данныхъ, раскрыть самую сущность Церкви, такъ сказать, отыскать эту неизвѣстную обществу Православную Церковь и такимъ образомъ открыть ему

путь къ свободному вступленію въ нее и дать возможность *жить* въ Церкви, а не принадлежать къ ней однимъ только внѣшнимъ, формальнымъ образомъ, оставаясь въ дѣйствительности внѣ ея. И дѣйствительно, явились на Руси люди, которые, стоя весьма близко къ западно-европейской наукѣ и исповѣданіямъ и видя всю несостоятельность послѣднихъ и крайность первой, обратились къ изслѣдованію Православія. И вотъ, послѣ долгаго и глубокаго изученія роднаго Православія, нѣкоторые изъ нашихъ ученыхъ и, что весьма примѣчательно, свѣтскихъ писателей довольно полно и обстоятельно раскрыли сущность истинно—православной Церкви.

Мы остановимся на трехъ замѣчательныхъ и, можно сказать, главныхъ представителяхъ по данному вопросу: Хомяковъ, Тернеръ и Соловьевъ ¹⁾.

Заслуга уяснить и логически формулировать идею святой Церкви принадлежитъ А. С. Хомякову. Онъ опредѣляетъ Церковь слѣдующимъ образомъ: *„Церковь есть живой организмъ истины, внутренней взаимной любви“*; или: *„свобода въ единствѣ и единство въ свободѣ“*, или: *„свобода въ гармоніи ея проявленій“*, иначе говоря, она состоитъ въ стройномъ выраженіи ея внутреннего согласія ²⁾.

Методъ, посредствомъ котораго Хомяковъ пришелъ къ такой формулировкѣ понятія о Церкви, можно назвать историко-философскимъ или историко-сравнительнымъ.

Пояснимъ это. Глубоко усвоивъ, не только умомъ, но и сердцемъ и волею, словомъ—всею душою сущность христіанства, равно прекрасно изучивъ исторію христіанской

¹⁾ Нужно замѣтить, что и другіе наши извѣстные писатели—публицисты т. е. славянофильскаго направленія—И. С. Аксаковъ, И. В. Кирѣевскій, Н. П. Глировъ—Платоновъ и др. живо интересовались вопросомъ о Церкви и ея значеніи; но мы не будемъ на нихъ останавливаться,—во 1-хъ потому, что это усложнило-бы нашу скромную задачу, а во 2-хъ потому, что, можно сказать, взгляды ихъ по этому вопросу примыкаютъ въ общемъ къ взглядамъ указанныхъ лицъ (въ особенности-же Хомякова).

²⁾ Должно сказать, что это не вполнѣ буквальные выраженія Хомякова, взятые у Ю. О. Самарина—въ его предисл. къ II т. соч. Хомякова, (стр. 85 и др.); однако опредѣленія Церкви послѣднаго почти буквально сходны съ ними: см. напр. „Опытъ катихизич. изложенія ученія о Церкви“ стр. 8, 24; ср. въ томъ-же томѣ стр. 58, 110—11, 162, 209, 243, 245, 253.

Церкви и западныхъ исповѣданій, Хомяковъ пришелъ къ тому рѣшительному выводу, что только *Восточная* (Греко-россійская) Церковь сохранила во всей неизмѣнности истинный духъ христіанства,—духъ свободного единенія вѣрующихъ, и что, слѣдовательно, только она одна—истинная Церковь Христова. Что-же касается западныхъ вѣроисповѣданій, то они, какъ это очевидно изъ ихъ историческаго возникновенія, утратили—какъ истинную свободу, такъ и дѣйствительное единство вѣрующихъ: католицизмъ принесъ свободу въ жертву внѣшнему (значить—недѣйствительному) единству, а протестантизмъ—единство въ жертву мнимой свободѣ ¹⁾. „Единственная моя цѣль, говоритъ Хомяковъ, состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить характеръ обѣихъ половинъ западнаго міра въ глазахъ Церкви и этимъ дать возможнымъ читателю понять духъ Православія“ ²⁾.

Господь нашъ Іисусъ Христосъ, явившись на землю спасти грѣшный родъ человѣческій, открылъ Себя во всей безконечности любви и въ тоже время—во всемъ совершенствѣ свободы ³⁾. Отходя ко Отцу Своему, Онъ заповѣдалъ своимъ ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всей Церкви, любовь къ Нему и ближнимъ, какъ отличительный признакъ членовъ Церкви (Іоан. 14, 34—5; 15, 10),—любовь, свободно объединяющую всѣхъ членовъ ея—и между собою, и между ними и Господомъ (Іоан. 17, 11, 21—23). Онъ Самъ требовалъ свободного изслѣдованія истины, свободного убѣжденія въ истинѣ Его и Его ученія (Іоан. 5, 39). Такимъ образомъ христіанская религія является свободнымъ союзомъ человѣка съ Богомъ, а Церковь Христова—свободнымъ единеніемъ вѣрующихъ, имѣющимъ въ основѣ своей любовь. Нравственная свобода есть существенное свойство человѣческаго духа. Спаситель, примирившій насъ съ Собою свободнымъ опредѣленіемъ безграничной любви къ намъ, выразившемся съ реальнымъ единеніемъ съ тварью, допускаетъ и насъ къ такому-же единенію съ Собою,—также

¹⁾ См. „Нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ“ во II т. его сочин., стр. 115; ср. на стр. 243. (2-е Москва 1880 г.).

²⁾ Тамъ же, стр. 57.

³⁾ Тамъ же, стр. 150; ср. 223—4.

по средствомъ свободнаго влеченія, свободной любви къ Нему. Въ этомъ единеніи съ Господомъ мы только и можемъ получить спасеніе. Но безъ свободнаго стремленія къ нему, безъ свободнаго участія въ своемъ спасеніи, человекъ былъ-бы недостойнъ его, равно какъ не былъ бы достоинъ и разумнѣйшей истины. Свободное изслѣдованіе составляетъ единственное основаніе истинной вѣры ¹⁾. Всякое разумное вѣрованіе есть уже актъ свободы; даже самое начало обращенія—когда Господь призываетъ грѣшника,—состоитъ въ свободномъ актѣ признанія человекомъ призывающаго его Божественнаго голоса и слѣдованія за нимъ ²⁾. Эту свободу мы находимъ такъ сказать узаконенною и освященною на вселенскихъ соборахъ. Такъ VI вселенскій соборъ (противъ монофелитовъ), признавъ двѣ воли въ лицѣ Иисуса Христа, тѣмъ самымъ „подразумѣвательно“ подтвердилъ право и человѣческой свободы; такъ VII вселенскій соборъ установилъ („подразумѣвательно“) свободу въ выборѣ формъ богочитанія и обряда ³⁾. Но особенно замѣчателенъ тотъ фактъ, что даже и столь большіе соборы, какъ напр. соборъ 500 отцовъ въ Римини, не могли ограничить свободы христіанской совѣсти: Церковь отвергла этотъ соборъ, принявшій еретическій (полуаріанскій символъ) ⁴⁾. И такъ, исторія церкви свидѣтельствуетъ намъ, что разумнѣе Откровенія ввѣрено свободѣ мысли Церкви, однако просвѣщенной Божественною благодатію ⁵⁾.

Но непогрѣшимая свобода есть признакъ всей Церкви, въ ея цѣлости, отдѣльный-же человекъ не изъять отъ возможности заблужденія, какъ-бы высоко онъ не стоялъ по своему умственному развитію и нравственному достоинству. Исторія говоритъ намъ, что даже такіе столпы православія, какъ св. Діонисій Александрійскій, Григорій Нисскій, блаж. Августинъ и др. не были свободны отъ ошибочныхъ мнѣній ⁶⁾. И это вполнѣ по-

¹⁾ Тамъ же, стр. 43.

²⁾ Тамъ же, стр. 43.

³⁾ Тамъ же, стр. 230; ср. на стр. 157—9.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 240.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 252; ср. 244.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 250.—Но сколь велика свобода въ Церкви, видно изъ того, что она не осудила этихъ богослововъ, трудившихся на поприщѣ уясненія истинъ вѣры (стр. 250).

нятно: вѣра отдѣльнаго человѣка,—будь она слѣдствіемъ свободнаго убѣжденія человѣка,—никогда не можетъ исключать возможности сомнѣнія и даже заблужденія, ибо полная истина возможна только безгрѣшному. На свободѣ вѣрующаго, оторванной отъ единенія съ ближними въ Иисусъ Христѣ, нѣтъ благословенія Божія; такая свобода есть не иное что, какъ произволъ (какъ это и видимъ въ протестантствѣ), неизбежно проявляющійся въ противорѣчивыхъ вѣрованіяхъ различныхъ людей, въ сомнѣніи и даже въ невѣріи. Не таковъ плодъ истинно-христіанской свободы: прямой плодъ и проявленіе ея есть единство вѣрующихъ, иначе: гармоническое соединеніе всѣхъ личныхъ свободъ ¹⁾. Только такой свободѣ, т. е. необходимо проявляющейся въ единствѣ всѣхъ вѣрующихъ, вѣрена охрана истины Христовой, и только при такомъ, т. е. свободномъ, единеніи, законъ котораго есть *любовь*, и возможно избѣжать заблужденія. Въ сознаніи своего личнаго недостойнства, христіанинъ и долженъ поэтому смиренно преклоняться предъ вѣрою *всей* Церкви, въ ея нераздѣльномъ единствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, попытка отдѣльнаго немощнаго разума проницать въ тайны Божіи можетъ считаться преступною, такъ какъ тайны Божіи сами по себѣ невыразимы, не могутъ быть опредѣлены слабымъ человѣческимъ словомъ и непонятны для насъ. Открытыя въ Церкви съ самаго ея основанія, онѣ и были выражены только для Церкви и только ею одною, находящеюся въ самомъ тѣсномъ единеніи съ Господомъ и заключающею въ своемъ нравственномъ единствѣ вѣрующихъ (членовъ), въ духовномъ организмѣ, Духа Святаго,—только ею одною могутъ быть поняты ²⁾. Ясно отсюда, что и слова, выражающія тайны Божіи, могутъ быть правильно поняты только такимъ человѣкомъ, жизнь котораго находится въ полномъ согласіи съ реальностью Божественнаго міра (т. е. міра тайнъ Божіихъ) и который составляетъ живую, неотъемлемую часть живого организма—Церкви ³⁾. Здѣсь человѣкъ въ своей вѣрѣ не надѣется на свои силы, но всю надежду возлагаетъ на святость единства и любви, связующей его съ Церковію, какъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 243.

²⁾ Стр. 245.

³⁾ Стр. 244—5; ср. 58.

тѣломъ самаго Господа, а въ ней—и съ самимъ Господомъ ¹⁾. Церковь такимъ образомъ является для христіанина не внѣшнимъ авторитетомъ, но истинною, и въ тоже время жизнію его. Какъ скоро человекъ живетъ въ Церкви вселенскою жизнію любви и единства, то и Христосъ и Его Церковь живутъ въ немъ,—живутъ жизнію болѣе тѣсною и дѣйствительною, нежели его бьющееся въ груди сердце или кровь, текущая въ его жилахъ ²⁾. Такъ хотя „разумная свобода вѣрнаго не знаетъ надъ собою никакого внѣшняго авторитета: но оправданіе этой свободы въ единомысліи ея съ Церковію, а мѣра оправданія опредѣляется согласіемъ всѣхъ вѣрныхъ“ ³⁾.

Такъ обнаруживается единство вѣрующихъ (членовъ Церкви), единство истинное, внутреннее, плодъ и проявленіе свободы, единство свободное,—точнѣе—единство какъ „сама свобода, въ стройномъ выраженіи ея внутренняго согласія“ ⁴⁾. Основаніе такого единства есть нравственный законъ любви и молитвы ⁵⁾. Свобода и единство—таковы существенныя, отличительныя свойства истинной Церкви Христовой и ея основныя начала. Такая именно Церковь—въ ея цѣлости или единствѣ, „начертала Священныя Писанія; она-же дала имъ смыслъ въ преданіи; иными словами: писаніе и приданіе, эти два проявленія одного и того-же Духа, составляютъ одно проявленіе; ибо писаніе не иное что, какъ преданіе начертанное, а преданіе не иное что, какъ живое писаніе“ ⁶⁾. Такая только Церковь непогрѣшима (ибо она—проявленіе Духа Святаго въ человечествѣ), и потому всякая попытка покуситься отнять что-либо изъ писанія или преданія, равно и попытка человеческого разума постичь истину одними лишь своими силами, внѣ Церкви, дѣлается безуміемъ и богохульствомъ ⁷⁾.

Самымъ непререкаемымъ свидѣтельствомъ этого единства Церкви, при полной свободѣ ея членовъ, оказывается ея исторія, всего ярче выразившаяся во вселенскихъ соборахъ ⁸⁾. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, какъ извѣстно, были и еретическіе

¹⁾ Стр. 227.

²⁾ Стр. 54.

³⁾ Стр. 245.

⁴⁾ Стр. 73; ср. 253

⁵⁾ Стр. 253.

⁶⁾ Стр. 58; ср. 7 и 8.

⁷⁾ Стр. 63—4.

⁸⁾ Тамъ же, стр. 159.

соборы, повидимому, ничѣмъ не отличавшіеся отъ соборовъ вселенскихъ ¹⁾; однакоже Церковь отвергала ихъ; были ереси, охватывавшія цѣлыя области (напр. несторіанство охватило вѣкогда весь Антіохійскій патріархатъ), точно также единодушно отвергнутыя Церковью ²⁾. Почему-же эти соборы и эти ереси были низложены Церковію? „Потому единственно, отвѣчаетъ Хомяковъ,—что эти соборы, эти ереси не были признаны за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ*, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, гдѣ въ вопросахъ вѣры нѣтъ различія между ученымъ и невѣждою, церковникомъ и міряниномъ, мущиною и женщиною, государемъ и подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ; гдѣ, когда это нужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія, младенцу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть проявленіе Духа Божія“ ³⁾. Теперь для насъ понятна формула вселенскихъ соборовъ, употреблявшаяся при опредѣленіи догматовъ: „изволился Духу Святому и намъ“. Въ этихъ словахъ, говоритъ Хомяковъ, выражалось не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая впослѣдствіи оправдывалась или отвергалась согласіемъ или несогласіемъ всего народа церковнаго или всего тѣла Христова“ ⁴⁾.

Церковь, какъ проявленіе Духа Святаго въ человѣчествѣ, какъ единство благодати живущаго въ ней Духа Святаго ⁵⁾, какъ живой организмъ—тѣло Иисуса Христа, естественно, должна обнимать всѣхъ членовъ,—какъ живущихъ на землѣ (видимый элементъ Церкви), такъ и въ вѣрѣ умершихъ и Ангеловъ и даже будущія поколѣнія,—словомъ, Церковь видимую и невидимую. Только по отношенію къ человѣку, жи-

¹⁾ На нѣкоторыхъ изъ нихъ даже и отповѣ было значительно больше, чѣмъ на вселенскихъ: такъ на упомянутомъ соборѣ въ Рямни ихъ было на 200 болѣе чѣмъ на I вселен. соборѣ.

²⁾ Тамъ же, стр. 157—9.

³⁾ Стр. 72; ср. 241—2.

⁴⁾ Стр. 71; ср. 48.

⁵⁾ „Опытъ катихизич. изложенія ученія о Церкви“ стр. 3; ср. „Нѣсколько, словъ правосл. христіанина о западн. вѣроисповѣданіяхъ“, стр. 64.

вущему на землѣ, можно говорить о Церкви видимой и невидимой; въ сущности-же то, что мы разумѣемъ подъ видимою и невидимою Церковію—только два различныя вида единой Церкви ¹⁾. Церковь, и въ земномъ ея призваніи, въ тоже время видима и невидима ²⁾. Какъ общество избранныхъ, подчиняющихся принципу христіанской жизни—*любви*, составляющее одну душу и тѣло,—она невидима; но какъ общество людей, *признающихъ* этотъ принципъ и *подчиняющихся* ему, *по крайней мѣрѣ съ виду*,—она видима. Но ясно, что Церковь видимая тогда только и можетъ существовать, когда подчиняется Церкви невидимой, когда, такъ сказать, соглашается служить ея проявленіемъ, признавая принципъ любви. Но какъ скоро это начало Церкви отвергается, тогда невидимая Церковь вынуждается такъ или иначе заявить протестъ ³⁾.

Какъ живой организмъ истины и любви, Церковь, естественно, должна жить. Внѣшняя (видимая) жизнь ея проявляется въ таинствахъ, а внутренняя—въ дарахъ Св. Духа: вѣрѣ, надеждѣ и любви ⁴⁾. Собственно говоря, въ каждомъ дѣйствіи Церкви—св. Писаніи, преданіи и вообще всякомъ богоугодномъ дѣлѣ—обнаруживаются всѣ эти дары (ибо дары Св. Духа неразрывно соединены въ одномъ единствѣ); но въ богоугодномъ дѣлѣ всего болѣе выражается любовь, въ молитвѣ—надежда и въ исповѣданіи—вѣра ⁵⁾. Единство, проявляющееся въ общеніи таинствъ, есть внѣшнее единство; единство, проявляющееся въ духѣ Церкви—вѣрѣ, надеждѣ и любви—единство внутреннее. Первое не такъ важно *) (ибо наприм. мученики спасались и безъ пріобщенія таинствамъ); но второе—необходимо: безъ пріобщенія вѣрѣ, надеждѣ и любви—этимъ дарамъ Св. Духа, составляющимъ святость Церкви, спастись уже нѣтъ никакой возможности ⁶⁾.

¹⁾ Отсюда ясно, какъ заблуждаются католики, такъ рѣзко раздѣляющіе Церковь на видимую и невидимую, и протестанты, отвергающіе Церковь, какъ общество живущихъ на землѣ людей, и признающіе, что Церковь (=невидимая) могла существовать и въ средѣ общества исповѣдующаго ложные догматы и совершающаго ложные обряды. (=стр. 234).

²⁾ Тамъ же, стр. 233.

³⁾ Стр. 234.

⁴⁾ „Опытъ катихизич. изложенія о Церкви“, стр. 17.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 9.

⁶⁾ Стр. 18.

*) Странно считать не такъ важнымъ общеніе въ св. таинствахъ; указаніе на примѣръ мучениковъ является въ данномъ случаѣ, не совсѣмъ удачнымъ. Цenz.

Для того, чтобы лучше и, такъ сказать, рельефнѣе представить отличительныя черты истинной (православной) Церкви, Хомяковъ выясняетъ—изъ историческаго происхожденія—принципы католицизма и протестантизма и сопоставляетъ съ ними принципы истинной Христовой Церкви—*свободу и единство любви върущихъ*. Съ самаго начала своего существованія Церковь была тѣсно связана единствомъ любви. Никакія ереси не могли поколебать этого единства. Церковь собирала соборы и общими голосомъ рѣшала догматическіе вопросы ¹⁾. Но вотъ помѣстная римская церковь, своимъ произвольнымъ измѣненіемъ символа вѣры (= введеніемъ новаго догмата *filioque*), присвоила право рѣшенія догматическихъ вопросовъ, вмѣсто всей вселенской Церкви, церкви помѣстной—римской, свое областное мнѣніе римская церковь поставила выше непогрѣшимаго голоса Церкви вселенской и такимъ образомъ отпала отъ единства съ нею; вмѣсто вселенскаго закона любви она поставила принципомъ Церкви горделивую свободу изслѣдованія въ области вѣры, совершенно лишенную единства ²⁾. Такъ римская церковь, самымъ своимъ отдѣленіемъ отъ Церкви вселенской, заявила себя протестантствомъ ³⁾. Но какъ узаконеніе принципа свободного изслѣдованія на первыхъ порахъ, при живомъ сознаніи прежняго строя церковной жизни, было неудобно ⁴⁾, то, чтобы прикрыть этотъ произволъ, римская Церковь узаконила другое начало—начало боговдохновенности и святости, приписавъ римскому епископу (папѣ) безусловную непогрѣшимость ⁵⁾. Очевидно, что въ католицизмѣ нѣтъ и тѣни отличительныхъ началъ истинной Церкви: свободы и единства. Единство римской церкви, явившееся какъ необходимость прикрыть начало рационализма, есть единство искусственное и потому недѣйствительное. Оно состоитъ въ порабощеніи членовъ Церкви главѣ ея—папѣ; вѣрующій католикъ—подданный, оставаясь, повидимому, въ Церкви, на самомъ дѣлѣ—внѣ ея: Церковь и

¹⁾ См. Письма о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, стр. 48.

²⁾ Тамъ же, стр. 51.

³⁾ Стр. 51.

⁴⁾ Потому что вслѣдствіе такого произвола римская церковь могла стать расколомъ въ глазахъ Церкви вселенской (Стр. 102; ср. 63).

⁵⁾ Тамъ же, стр. 52; ср. 102 и др.

вѣрующій перестали быть единымъ ¹⁾. Какъ скоро римскій епископъ сдѣлался верховнымъ авторитетомъ, измѣнилось и отношеніе людей между собою; прежняя связь ихъ, состоящая въ свободной всеобщей любви, исчезла: ее замѣнила общеподданническая зависимость всѣхъ отъ верховной власти римскаго первосвященника. Папа, которому всѣ вѣрующіе—католики должны безусловно подчиняться, сталъ такимъ образомъ тираномъ, а христіане—рабами. Отсюда понятно, что о свободѣ совѣсти и убѣжденій въ римской Церкви не можетъ быть и рѣчи; она является въ ней преступленіемъ; самое единство римской церкви совершенно ее исключаетъ ²⁾.

Изъ сейчасть сказаннаго вытекаетъ, какъ у католиковъ, такъ и протестантовъ, раздѣленіе Церкви на учащую и поучаемую, раздѣленіе, составляющее также одну изъ самыхъ отличительныхъ чертъ католицизма и протестантизма отъ Православія ³⁾. И дѣйствительно, кромѣ того, что (какъ было уже доказано) истины вѣры Христовой ввѣрены не іерархіи, и не пасомымъ, по всей Церкви, въ ея цѣлости,—отсутствіе этого раздѣленія Церкви представляетъ догматическій фактъ. Посланіе восточныхъ патріарховъ (въ отвѣтъ на окружное посланіе папы Пія IX, изданное въ 1848 г.), принятое и русскою церковію и сдѣлавшееся такимъ образомъ голосомъ Церкви вселенской, торжественно провозгласило, что „непогрѣшимость почіетъ единственно на *вселенскости* Церкви, объединенной взаимною любовію, и что неизмѣнность догмата равно какъ и чистота обряда ввѣрены охранѣ не одной іерархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово“ ⁴⁾.

Какъ уже выше было сказано, римская церковь, своимъ произвольнымъ измѣненіемъ символа вѣры отторгнувшаяся отъ единства Церкви вселенской, узаконила новый принципъ—самопроизвольнаго изслѣдованія въ области вѣры. Изъ этого

¹⁾ Тамъ же, стр. 52.

²⁾ Стр. 55, 79, 243 и 253.

³⁾ У протестантовъ это раздѣленіе—необходимое слѣдствіе упраздненія законнаго преданія, съ тѣмъ только различіемъ, что мѣсто преданія здѣсь заступила наука, а мѣсто священника—ученый (См. о семъ стр. 46—7 и 57).

⁴⁾ Тамъ же, стр. 61; ср. 162.

положенія Хомяковъ вполне естественно дѣлаетъ тотъ выводъ, что если частная (римская) церковь присвоила себѣ право по отношенію къ цѣлой Церкви опредѣлять и хранить истины вѣры, то одинаковое-же право на это должна имѣть и всякая другая помѣстная церковь—по отношенію къ церкви римской,—всякая епархія—по отношенію къ римскому патріархату,—всякій приходъ—по отношенію къ своей епархіи,—наконецъ, всякій отдѣльный человѣкъ—по отношенію ко всѣмъ остальнымъ ¹⁾. Такъ въ католичества съ логическою необходимостію возникло протестантство, это (какъ выражается Хомяковъ) „закопное по своему происхожденію исчадіе романтизма“ ²⁾. Понятно, что у протестанства не можетъ быть и тѣни единства: потому что совершенно невѣроятно предполагать даже и возможность единства тамъ, гдѣ каждое лицо имѣетъ полное право сочинить для себя какую ему будетъ угодно религію ³⁾. Выходило бы,—съ признаніемъ принципа протестантства,—что „тайна единства Творца съ тварью чрезъ Христа была ввѣрена раздору“ ⁴⁾. Тѣмъ не менѣе протестанты, отвергнувъ законное преданіе ⁵⁾, хотятъ видѣть свое единство въ признаніи Библии ⁶⁾. Но это единство такое же вѣншее, какъ и единство у католиковъ: оно „держится,—говоритъ Хомяковъ,—не на смыслѣ Св. Писанія (ибо толкованія его противорѣчатъ одному другому), а на единствѣ *вещи*, т. е. писаннаго слова, какъ книги, независимо отъ его значенія и отъ мысли въ ней заключенной“ ⁷⁾. Притомъ, даже и сама-то Библія не имѣетъ, такъ сказать, строго опредѣленныхъ границъ въ протестантствѣ. Потому что кто поручится (при отсутствіи церковнаго канона), что та или иная книга св. Писанія есть дѣйствительно произведеніе Св. Духа, а не апокрифическая?... Такъ можно, пожалуй, заподозрить какую угодно книгу св. Писанія ⁸⁾,—какъ это и показалъ горькій опытъ протестантскихъ

¹⁾ Тамъ же, стр. 102—3.

²⁾ Стр. 55; ср. 54 и 73.

³⁾ Что весьма скоро и обнаружилось въ возникновеніи множества протестантскихъ сектъ, съ разнообразными до противорѣчія вѣрованіями (=см. стр. 109).

⁴⁾ Тамъ же, стр. 936.

⁵⁾ Въ этомъ Хомяковъ и видитъ сущность протестанства (=см. 42—48 стр.).

⁶⁾ Стр. 109.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 109.

⁸⁾ Стр. 104.

ученныхъ. Такимъ-то образомъ единство протестантовъ состоитъ въ унижительномъ для человѣческаго достоинства служеніи Библіи—кумиру, въ грубомъ фетишизмѣ ¹⁾.—Что-же касается протестантской свободы изслѣдованія въ области христіанскихъ истинъ, которою они такъ много гордятся,—то нужно замѣтить, что свобода эта далеко не истинная: свобода у протестантовъ не увѣренная въ своемъ проявленіи, постоянно колеблющаяся,—для цѣлой общины; а для отдѣльнаго лица—свобода сомнѣнія, проявляющаяся въ полномъ безсиліи узнать истину, или-же гордый произволь, созидающій для себя вѣру и религію ²⁾. Въ обоихъ видахъ эту свободу нельзя назвать истинною; это не-иное что, какъ произволь, чуждый единенія въ Иисуса Христа, въ которомъ (=единеніи) только и возможно познаніе истины.

Изъ сказаннаго о католицизмѣ и протестантизмѣ вытекаетъ тотъ окончательный выводъ, что вѣроисповѣданія эти не имѣютъ признаковъ истинной Христовой Церкви: свободы основанной на взаимной любви и обнаруживающейся въ единствѣ вѣрующихъ, и слѣдовательно, ни то, ни другое не могутъ быть истинною Церковію—живымъ организмомъ, иначе—тѣломъ Господа Иисуса Христа. Католицизмъ это,—по сравненію Хомякова—зданіе состоящее изъ кирпичей, которые, находясь въ полномъ распоряженіи каменщика, нисколько не измѣняются и не улучшаются отъ своего положенія. Такъ можно сказать, что католицизмъ есть „внѣшнее единство, отвергающее свободу и потому не дѣйствительное“ ³⁾. Протестанство-же—это беспорядочная масса песку, гдѣ всякая случайно заброшенная песчинка не имѣетъ рѣшительно никакой солидарности съ массой и точно также не получаетъ отъ нея новаго бытія. Значитъ, можно смѣло сказать, что протестанство есть „внѣшняя (призрачная) свобода, не дающая единства“ ⁴⁾. Истинная-же, (православная) Церковь Христова—это живой организмъ,—образующійся изъ свободы, основанной на любви и проявляющійся въ единствѣ,—гдѣ каждая частица вещества (членъ Церкви), вошедшая въ организмъ, становится неотъемлемою его частію и чрезъ это самое

¹⁾ Стр. 109—10; ср. 200—1.

²⁾ Тамъ же, стр. 253.

³⁾ Стр. 243 и 74.

⁴⁾ Тамъ же стр. 243; ср. 74.

получаетъ отъ него новый смыслъ и новую жизнь ¹⁾. Такое различіе въ идеѣ православной Церкви и западныхъ обществъ необходимо,—какъ справедливо думаетъ Хомяковъ,—должно отозваться и на характеръ проявленій какъ первой, такъ и послѣднихъ. И дѣйствительно, главнѣйшія проявленія церковной жизни—молитва и таинства вполне подтверждаютъ намъ это. Но мы не будемъ останавливаться на пространномъ разсужденіи Хомякова о молитвѣ и таинствахъ православной Церкви, католицизма и протестантизма, такъ какъ это повело бы насъ очень далеко; къ тому-же изъ сказаннаго совершенно ясно опредѣлился характеръ Церкви православной, въ отличіе отъ западныхъ вѣроисповѣданій.

Таково въ общихъ и существенныхъ чертахъ раскрытіе главою славянофиловъ—А. С. Хомяковымъ понятія о Церкви, понятія несомнѣнно истиннаго, составляющаго вмѣстѣ съ тѣмъ самую сущность православія. Хотя, конечно, трудно исчерпать всю глубину мыслей Хомякова о Церкви, но сказаннаго, кажется, для нашей цѣли достаточно.

В. И. Поповъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Стр. 115.

ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОМИССИЯ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

(Окончаніе *).

V.

„Проекъ правъ средняго рода людей и бѣлаго духовенства“ въ Дирекціонной комиссіи и возраженія противъ него Преосвященнаго Гавріила, Архіепископа С. Петербургскаго.

Въ Дирекціонной комиссіи въ числѣ ея немногихъ членовъ застѣдалъ, между прочимъ, и синодскій депутатъ—Преосвященный Гавріилъ, сдѣлавшійся фактически депутатомъ и всего приходскаго духовенства, носителемъ и выразителемъ его сословныхъ нуждъ и желаній. Какъ представитель духовнаго сословія, Гавріилъ не могъ оставить безъ возраженій „проектъ правъ средняго рода людей и бѣлаго духовенства“, а тѣмъ болѣе фактъ зачисленія послѣдняго „въ средній или мѣщанскій родъ людей“. Поэтому, оставивъ пока разборъ всѣхъ частныхъ провкта, Преосвященный сосредоточилъ всѣ свои усилія на томъ, чтобы какъ-нибудь защитить приходское духовенство, побудивъ своихъ коллегъ исключить послѣднее изъ „средняго или мѣщанскаго рода людей“ и выдѣлить его въ отдѣльную, совершенно самостоятельную и привилегированную группу русскаго общества. Къ этому побуждали его, и мѣсто, занимаемое имъ въ законодательной комиссіи, и его убѣжденія, и его собственное знакомство съ бытомъ сословія, изъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 11.

котораго онъ происходилъ, и многочисленныя и настойчивыя заявленія со стороны духовенства, и, наконецъ, опредѣленіе Св. Синода, уже извѣстное какъ въ формѣ замѣчаній на „проектъ правъ средняго рода людей“, гдѣ высшимъ органомъ церковнаго управленія въ Россіи рѣшительно высказано было желаніе, чтобы приходское духовенство „положено было въ особливомъ родѣ“. Трудная задача выпала на долю Преосвященнаго Гавріила: онъ долженъ былъ выдержать сильную борьбу, идти въ разрѣзъ съ духомъ времени и стараться согласить двѣ цѣли, издавна поставленныя у насъ во враждебное отношеніе. Справедливо замѣчено, что чувства чистой совѣсти достаточно для смерти; но для жизни необходимо сверхъ того чувство нравственнаго достоинства, т. е. другими словами—сознаніе человѣческихъ и общественныхъ правъ и обязанностей ¹⁾. Эти двѣ цѣли, земная и небесная, поняты были у насъ такимъ образомъ, что духовенству предоставлено преимущественно то, что нужно для неба, и презрѣны и полузабыты условія земнаго существованія. Въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, если мы припомнимъ возраженія членовъ комиссіи „о среднемъ родѣ людей“ на замѣчанія Св. Синода. Такая замкнутость, такое отчужденіе духовенства отъ жизни общественной отчасти перешли къ намъ, какъ византійское наслѣдство, отчасти возникли отъ неблагопріятныхъ мѣстныхъ условій. Существенное различіе между восточною и западною церковью представляется въ томъ, что восточная девизомъ своимъ избрала: „Божіе Богови“, а западная: —„кесарево кесареви“, т. е. земное земному, и на основаніи этого принимала участіе въ тревоженіяхъ политической жизни и добилась земныхъ, политическихъ правъ. Опираясь на несомнѣнное свидѣтельство исторіи, нельзя и у нашего духовенства отрицать стремленія къ участію, порою рѣшительному, въ событіяхъ общественной и государственной жизни; но бюрократическое начало, съ такою щедростію внесенное въ церковное управленіе, поставило для дѣятельности подвѣдомыхъ ему лицъ такіе замкнутые предѣлы, для выхода изъ которыхъ требова-

¹⁾ Исторія русской Академіи, М. И. Сухомлинова, в. I, стр. 86. Статья о Преосвященномъ Гавріилѣ.

лось много большаго гражданскаго мужества. Даже въ эпоху всеобщаго возбужденія умовъ, чѣмъ, несомнѣнно, было екатерининское время, слышалась готовность примириться съ печальною, земною судьбой людей не отъ міра сего. И это даже со стороны самаго великорусскаго духовенства. Преосвященный епископъ Крутицкій Сильвестръ писалъ Гавріилу: „Въ причисленіи къ мѣщанству духовенства, de quo olim obiter et paucis, труда много, чтобъ отстоять; однако не будетъ-ли годиться предложеніе такое, что мѣщанамъ дозволены способы многихъ выгодъ и корыстей, какъ-то: торги, откупы и прочее, почему и государственныя тягости имъ сносны. А какъ духовные мѣщанскихъ выгодъ по указамъ не имѣютъ, и имѣтъ правилами возбраняется, такъ и въ тягостяхъ общества соучастны быть ими ex natura status sui не могутъ, какова поставка рекрутъ въ солдатство, складка рекрутская и прочее: или что и могутъ vifacullatum suarum, отъ всего того, по правиламъ и примѣрамъ всѣхъ вѣковъ церкви, да и самихъ иновѣрческихъ державъ, быть свободны. А буде смѣщать духовенство съ мѣщанствомъ, то надо дать ему и корыстей средства, чего однимъ дать не хочется, другимъ имѣть не можно: такъ останутся только тягости мѣщанскія на духовныхъ безвыгодно. *Но ежели то идетъ къ уравненію только, въ разсужденіи чести одной, духовныхъ съ мѣщанами praeceise отъ тягостей и корыстей, въ такомъ случаѣ мы, не требуя разбору почестей своихъ, готовы остаться въ мукѣ попрежнему, какъ и предки наши и другихъ державъ наши, братья, ибо Царство Христово нѣсть отъ міра сего*“ ¹⁾). При такомъ положеніи дѣла Преосвященному Гавріилу, дѣйствительно, нужно было не мало гражданскаго мужества, чтобы выступить на защиту сословныхъ правъ духовенства и съ успѣхомъ протестовать противъ факта причисленія послѣдняго „къ среднему или мѣщанскому роду людей“. Гавріилъ представилъ нѣсколько возраженій, обосновывая ихъ и Св. Писаніемъ, и „богодуховеннымъ“, какъ самъ выражается, Наказомъ Императрицы Екатерины II и нѣкоторыми другими нравственными и юридическими соображеніями. Но

¹⁾ Рукопись № 415, л. 204 - 205. Письмо помѣчено: 1768 г. апрѣля 12 дня. Москва.

во всей его аргументаціи замѣтно проглядываетъ одна характерная черта, которую нельзя не признать очень удачною. Это—стремленіе поставить каждое свое положеніе въ прямую связь съ Наказомъ Императрицы и даже показать членамъ Дирекціонной комиссіи, что его мысли есть ни болѣе, какъ простое заимствованіе изъ „богодуховеннаго произведенія“ вѣнценоснаго философа или, по крайней мѣрѣ, строго логическіе выводы изъ него. Цѣль подобнаго стремленія вполнѣ понятна и вызывалась самымъ положеніемъ дѣла. Извѣстно, что Наказъ данъ былъ Императрицей въ непремѣнное и обязательное руководство депутатамъ законодательнаго собранія, отступать отъ „правилъ“ котораго было не всегда возможно и тактично. Члены комиссіи прекрасно сознавали это, и потому всѣ свои предложенія старались согласовать съ данною имъ инструкціей, не позволяя себѣ нигдѣ почти противорѣчить ея предписаніемъ. Мы уже знаемъ, что „комиссія о среднемъ родѣ людей“ потому, между прочимъ, рѣшила зачислить бѣлое духовенство „въ средній или мѣщанскій родъ людей“, что въ Наказѣ Императрицы указаны только три сословныя группы, между которыми приходилось выбирать при разсужденіи о духовенствѣ. Гавріиль понималъ это и чтобы достигнуть съ большимъ успѣхомъ намѣченной цѣли, старался вездѣ подкрѣплять свои мысли ссылками на Наказъ, выше котораго едва-ли знали какой-либо другой авторитетъ депутаты Екатерининской комиссіи. Преосвященный Гавріиль начинаетъ свои доказательства опредѣленіемъ священническаго служенія, заимствуя черты послѣдняго изъ Св. Писанія. „Священникъ есть особа согласіемъ Церкви, рукоположеніемъ архіерейскомъ и призваніемъ Св. Духа устроенная, чтобъ вкоренить въ сердцахъ вѣрныхъ истину Слова Божія, и совершать таинства“ ¹⁾. Такое опредѣленіе „основано на Словѣ Божиѣмъ, гдѣ они называются служителями Божиими и строителями таинъ Его, часть избранная самимъ Богомъ“ ²⁾, что и „на соборахъ св. отцевъ греческими императорами и особенно ихъ законами утверждено“ ³⁾. Какъ служители алтаря, священники

¹⁾ Рукопись № 415, л. 208.

²⁾ Ссылка на 1 Кор. 4, 1.

³⁾ Рукопись, л. 208 и 212.

и діаконы „должны упражняться въ богомыслии и молитвѣ“, а какъ наставники и просвѣтителѣ народа, „должны предупредить и исправлять пороки, наставляя всякаго, какъ бы званіемъ ни былъ, Закону Божию, дѣйствовать на умы и сердца людей, „всѣвая въ нихъ сѣмена богопочитанія“, обращаться къ ихъ совѣсти и водворять въ обществѣ нравственныя начала, „изнемогающихъ въ вѣрѣ укрѣпляя, упорныхъ обличая, обидящихъ увѣщаніями приводя въ чувство и приводя“, наконецъ, „въ призваніе не признающихъ авторитета церкви“ ¹⁾. Къ обязанностямъ священнослужителей относится также „совершеніе таинствъ, установленныхъ Спасителемъ нашимъ“, особенно же таинства исповѣди, въ которомъ человѣкъ „приводится духовникомъ къ призванію своихъ пороковъ и исправленію жизни“ ²⁾. Отсюда нельзя не видѣть, какъ велико и многосложно служеніе священника! Велико оно и по тѣмъ благимъ результатамъ, которые необходимо вытекаютъ изъ успѣшнаго прохожденія пастырскаго служенія. Первымъ и главнымъ благомъ явятся, несомнѣнно, „христіанскій законъ и вѣра человѣка“, вѣра всего общества, которая водворяется въ послѣднемъ его духовными руководителями ³⁾. Достоинство же и значеніе „христіанскаго закона и вѣры“ достаточно уже оцѣнены всѣми благомыслящими людьми. Но ихъ важное значеніе для общества указывается и въ „премудромъ“ Наказѣ Императрицы Екатерины II. Разсуждая о томъ, что служить основаніемъ благополучія каждаго отдѣльнаго человѣка и цѣлаго общества, авторъ Наказа указываетъ именно на „христіанскій законъ и вѣру“, какъ главныя „основанія благополучія, славы, блаженства и спокойствія Россіи“ ⁴⁾. Отсюда вполне естественно и желаніе самой Императрицы и „всякаго честнаго“ человѣка, чтобы эти христіанскія добродѣтели были насаждены въ русскомъ обществѣ при помощи хорошаго и успѣшнаго служенія пастырей православной церкви ⁵⁾. Но возможно-ли, спрашиваетъ Преосвященный

¹⁾ Рукопись, л. 208—208 об.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Рукопись, л. 208.—208 об.

⁴⁾ Наказъ, предисл. п. 1—2. П. С. З. XVIII, № 12949 и Рукоп., л. 208 об.

⁵⁾ Тамъ же.

Гавріилъ, хорошее и успѣшное пастырское служеніе при зачисленіи духовенства въ „средній или мѣщанскій родъ“ жителей Русскаго государства? Прежде, чѣмъ отвѣтить на поставленный вопросъ, Преосвященный оппонентъ начинаетъ свои доводы съ опредѣленія самаго мѣщанскаго состоянія, ссылаясь, по обыкновенію, на „богодуховенное“ произведеніе русской Императрицы. Намъ извѣстно, какъ опредѣляется въ Наказѣ мѣщанское состояніе. „Мѣщане суть тѣ, которые обитаютъ въ городахъ и укрѣпляются въ ремеслахъ, въ торговлѣ, въ художествахъ и наукахъ“¹⁾. Слѣдовательно, „все основаніе средняго рода людей будетъ состоять въ добронравіи и *трудолюбіи*“; въ противномъ же случаѣ, т. е. „при нарушеніи сихъ правилъ“, мѣщанинъ долженъ быть исключенъ изъ средняго рода: подобно тому, какъ исключаются изъ общества члены его „за вѣроломство и за неисполненіе своихъ обѣщаній“, особенно, „если причина тому лѣнь или обманъ“²⁾. Не трудно теперь видѣть, можетъ-ли духовенство вполнѣ подходить къ „среднему или мѣщанскому роду людей“? Какъ служители алтаря и какъ наставники и духовные руководители своего народа, пастыри православной Церкви прежде и болѣе всего должны исполнять свои прямые священнослужительскія обязанности; значить, „не могутъ съ успѣхомъ ни торговать, ни быть учителями въ школахъ, ни художниками, ни всякими другими ремесленниками“³⁾. Соединить въ одномъ лицѣ обязанности и пастырскія и „людей средняго рода“ нѣтъ никакой, даже простой физической возможности. Необходимо предоставить духовенству что-нибудь одно изъ двухъ, или пастырскій или мѣщанскій трудъ. Хорошій ремесленникъ будетъ, безъ сомнѣнія, плохимъ пастыремъ своихъ духовныхъ овецъ, а это можетъ повлечь за собою непрочность и неустойчивость христіанскихъ вѣры и закона въ обществѣ, слѣдовательно, грозить и самому благоденствію и благополучію отечества, чего никто, конечно, не пожелаетъ своей родинѣ. Хорошій же пастырь будетъ также, несомнѣнно, очень плохимъ мѣщаниномъ въ смыслѣ „трудолюбиваго“ мастераго; слѣдовательно, долженъ

¹⁾ Наказъ, гл. XVI, п. 377.

²⁾ Наказъ, гл. XVI, п. 383.

³⁾ Рукопись, л. 209.

быть исключенъ, на основаніи 383 п. Наказа, изъ „мѣщанскаго или средняго рода людей“¹⁾. Возникаетъ такимъ образомъ не малое затрудненіе, избѣжать котораго, по мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, можно только при одномъ условіи, это если члены Дирекціонной комиссіи согласятся выдѣлить духовенство въ особенную, совершенно самостоятельную и привилегированную группу русскаго общества²⁾. Этого же требуетъ кромѣ того и самый способъ полученія духовнаго званія. Сравнить духовныхъ лицъ съ мѣщанами, значить, по мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, нужно сдѣлать духовное званіе наследственнымъ; это такъ естественно и понятно: дворянинъ наследуетъ дворянскія права своего отца, мѣщанинъ—мѣщанскія; слѣдовательно, и сынъ священника долженъ также, по своему происхожденію, наследовать священническое званіе своего родителя, сынъ діакона—дьяконское и т. д. Но кто знаетъ каноны вселенской Церкви, тотъ, конечно, не ставетъ утверждать, что такой порядокъ замѣщенія должностей церковныхъ можетъ быть терпимъ среди русскаго духовенства: духовное званіе не наследственно; для того, чтобы сынъ священника получилъ духовный санъ и занялъ священническое мѣсто, недостаточно того, что онъ сынъ священника: для этого требуется личное достоинство, а не право, переходящее по наследству. Необходимо дозволить вступать въ духовное званіе людямъ всѣхъ сословій, и дѣти духовенства должны имѣть на это отнюдь ни болѣе правъ, какъ и лица всѣхъ другихъ сословій³⁾. Нѣтъ также у духовенства и наследственныхъ „правъ надъ имѣніемъ“. Земля, на которой живутъ священнослужители, принадлежитъ Церкви, а не имъ, и не можетъ быть ими продана. Да и самые дома священнослужителей довольно часто содержатся церковью на добровольныя пожертвованія прихожанъ. При

¹⁾ Въ царствованіи Императрицы Екатерины II бывали случаи исключенія напр., церковниковъ изъ мѣщанства по причинѣ невыполненія или обязанностей, соединенныхъ съ этимъ званіемъ. Объ этомъ ясно свидѣлствуетъ именной указъ, данный правящему должности Новгородскаго и Тверскаго генералъ-губернатора Архарову объ обращеніи въ военную службу церковниковъ, кои, записавшись въ мѣщанство, не выполняютъ обязанностей „съ симъ званіемъ сопряженныхъ“. П. С. З. т. XXII, № 16674.

²⁾ Рукопись, л. 209.

³⁾ Рукопись, л. 210, 213 об и 214.

этомъ слѣдуетъ возбудить вопросъ,—не соединено-ли съ нравственнымъ вредомъ для Церкви дозволеніе духовенству строить и содержать дома. п. ч. по этому поводу возникаетъ много затрудненій и неурядицъ съ самыми печальными послѣдствіями: подъ видомъ торгоа домами скрывается продажа священно-служительскихъ мѣстъ, отчего „рождается добродѣтели обида, достоинству оскорбленіе“, а зажиточные дѣвѣжи похищаютъ званіе, на которое они не имѣютъ никакого нравственнаго права ¹⁾. Самый „богодуховенный“ Наказъ Императрицы, по мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, также даетъ основаніе къ тому, чтобы не причислять духовенство къ „среднему или мѣщанскому роду людей“. Въ Наказѣ отличительнымъ признакомъ „средняго рода людей или мѣщанъ“ указанъ тотъ, что они (мѣщане) „живутъ въ городахъ“ ²⁾. Духовенство же „обитааетъ“ не только въ городахъ, но въ огромномъ количествѣ и въ селахъ, а также при полкахъ и за границей при русскихъ миссіяхъ ³⁾. Нужно замѣтить, что эта аргументація уже не новая,—она проводилась и членами Св. Синода въ ихъ замѣчаніяхъ на „проектъ правъ средняго рода людей“. Преосвященный же только подробнѣе развилъ свои мысли, указывая еще одну категорію духовныхъ лицъ, также „обитающихъ“ въ городахъ, но которыхъ едва-ли возможно, по самому ихъ званію и положенію, причислить къ мѣщанамъ. Это—высшіе представители духовенства—архіереи. Ихъ нельзя, конечно, причислить къ ремесленникамъ и торговцамъ, но нельзя также и отдѣлить отъ бѣлаго духовенства, п. ч., по существу своего званія, высшіе іерархи не отдѣлимы вообще отъ священно-служителей; по Слову Божію, *священство едино*, а съ Словомъ Божіимъ „Ея Императорское Величество въ своемъ премудромъ Начертаніи и въ генералъ-прокурорскомъ наказѣ почитаетъ все положеніе согласовать неизмѣнно“ ⁴⁾. Поэтому коммиссія о „среднемъ родѣ людей“ неправильно поступила, раздѣливъ духовенство на двѣ группы—черное и бѣ-

¹⁾ Рукопись, л. 214.

²⁾ Наказъ, гл. XVI, п. 377.

³⁾ Рукопись, л. 209 и 218 об.

⁴⁾ Рукопись, л. 210 об. Собственноручная пометка Гавріила на поляхъ рукописи.

лое. Допустимъ даже, что „гдѣ либо въ законахъ и нужно было сдѣлать подобное сему дѣленіе“, но только—не на черное и бѣлое; основаніемъ для „подобнаго сему дѣленія“ нужно избрать не цвѣтъ платя, —признакъ совершенно случайный,—а совокупность другихъ, болѣе существенныхъ признаковъ. Необходимо „вывести наименованіе изъ самой должности, а не изъ платя, чего, кажется, и величественность законовъ требуетъ“ ¹⁾. Да и полезно-ли для существа дѣла самое дѣленіе духовенства на двѣ группы? Преосвященный Гавріилъ очень сомнѣвается въ этомъ. „Опытъ доказываетъ, говоритъ онъ, что въ нѣкоторыхъ государствахъ и раздѣленіе дворянства на два рода приводитъ послѣдній родъ въ презрѣніе перваго“ ²⁾. Но, можетъ быть, членовъ Дирекціонной комиссіи смущаетъ то обстоятельство, что въ Наказѣ Императрицы указаны только три сословныя группы (дворянство, средній и нисшій родъ жителей), на которое должно быть подраздѣлено все русское населеніе? Можетъ быть, депутаты законодательнаго собранія скажутъ, что нужно же къ какой-либо одной изъ трехъ намѣченныхъ группъ причислить духовенство, и, повидимому, естественнѣе всего—къ средней—„мѣщанскому роду людей?“ Преосвященный Гавріилъ, очевидно, прекрасно понималъ, почему, между прочимъ, комиссія „о среднемъ родѣ людей“ постановила причислить духовенство къ мѣщанамъ, когда обратился къ собранію съ подобными вопросами. Дѣйствительно, депутаты не рѣшались отступить отъ намѣченнаго Императрицей Екатериной подраздѣленія русскаго населенія, не рѣшались отступить отъ буквы даннаго имъ въ руководство „премудраго“ Наказа. При такомъ положеніи дѣла Преосвященному Гавріилу оставалось одно,—доказать членамъ Дирекціонной комиссіи, что намѣченное Императрицей подраздѣленіе не есть безусловно обязательное, отъ котораго уже и отступить ни въ чемъ нельзя. И въ этомъ случаѣ Преосвященный остался вѣренъ себѣ, заимствуя свои доказательства все изъ того же, авторитетнаго для депутатовъ Наказа. Указавъ, что „прозорливое намѣреніе великой Монархини нашей открываетъ путь всякому входить

¹⁾ Рукопись, л. 210 об.

²⁾ Рукопись, л. 211.

на самыя высокія достоинства и степени, какъ военныя, такъ и штатскія¹⁾, Гавріиль высказываетъ по этому поводу свое убѣжденіе, что дослужившіеся „великихъ чиновъ“ ни въ какомъ случаѣ не должны „считаться въ мѣщанствѣ“, если бы даже они и приняли другое, напр., духовное званіе: ихъ большія заслуги предъ отечествомъ позволяютъ имъ „оставлять за собою выгоды своихъ чиновъ“. Слѣдовательно, „и не всѣхъ объемлетъ сіе (т. е. намѣченное въ Наказѣ) раздѣленіе гражданъ“²⁾; слѣдовательно, и нечего особенно беспокоиться, если рѣшено будетъ выдѣлить духовенство въ особенную, конечно, привилегированную сословную группу. Эго тѣмъ болѣе возможно, что въ „премудромъ“ Наказѣ Императрицы духовенство въ числѣ „людей средняго рода“ не помѣщено. Здѣсь опять приводится Преосвященнымъ Гавріиломъ уже извѣстное намъ опредѣленіе Императрицы Екатерины „средняго или мѣщанскаго состоянія“ съ изъясненіемъ частныхъ, по которымъ можно бы отнести извѣстное лицо къ этому сословію³⁾. Кромѣ общаго признака обитаемости въ городахъ, мѣщанское состояніе характеризуется еще и самымъ родомъ занятій лицъ, къ сему принадлежащихъ,—„упраженіями въ ремеслахъ, въ торговлѣ, въ художествахъ, наукахъ и мореплаваніи“; „сверхъ того, къ этому же званію принадлежатъ всѣ тѣ, кои выходятъ будутъ, не бывъ дворянами, изъ всѣхъ Ея Величествомъ и предками Ея учрежденныхъ училищъ и воспитательныхъ домовъ, какого-бы тѣ училища званія ни были, духовныя или свѣтскія; также приказныхъ людей дѣти“⁴⁾. Такимъ образомъ, въ числѣ лицъ, принадлежащихъ „къ среднему роду людей“, духовенство не было указано „богомудрой“ Императрицей. А это, по мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, даетъ возможность „благонадежно заключить, что премудрая и Богомъ вразумляемая Государыня духовенство особенному разсужденію предоставляетъ“⁵⁾. Правда, можно возразить на это, что хотя „въ премудромъ Наказѣ, гдѣ разсуждается о среднемъ родѣ, о духовенствѣ и не упо-

¹⁾ Наказъ, гл. XV, п. 363—368.

²⁾ Рукопись, л. 210.

³⁾ Рукопись, л. 212 об.

⁴⁾ Рукопись, л. 212 об.—213 и Наказъ, гл. XVI, п. 380—382.

⁵⁾ Рукопись, л. 213.

мигнуто, но „то можно выводить, какъ слѣдствіе“, изъ самаго опредѣленія Императрицей „средняго или мѣщанскаго рода людей“. Но прибѣгать къ какимъ-либо заключеніямъ, не опираясь на буквальный смыслъ извѣстныхъ словъ Наказа, противно, по мнѣнію Преосвященнаго, тому же Наказу, которымъ должны руководиться депутаты во всѣхъ своихъ постановленіяхъ. На это ясно указалъ самъ „премудрый и Богомъ Вразумляемый“ авторъ Наказа: „нѣтъ ничего опаснѣе, говорить Императрица, какъ общее сіе изреченіе: *надлежитъ въ разсужденіе брать смыслъ или разумъ закона, а не слова*. Сіе не что иное значить, какъ сломить преграду, противящуюся стремительному людскихъ мнѣній теченію“¹⁾).

Наконецъ, по мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, комиссія „о среднемъ родѣ людей“ и не должна была вовсе касаться вопросовъ, относящихся до духовенства. Разсуждать и рѣшать судьбу духовныхъ лицъ могла только „духовно-гражданская“ комиссія, которой право на это представлено самой виновницей созванія законодательнаго собранія. Такъ, въ „Начертаніи“ комиссіи прямо сказано, что въ духовно-гражданскую комиссію „вносится все, что касается до духовенства вообще, въ разсужденіи сношеній и сопряженій между собою законовъ, касающихся до ихъ лицъ“²⁾).

Въ заключеніе своей рѣчи Преосвященный Гавріилъ, предложивъ Дирекціонной комиссіи выдѣлать духовенство въ особую, привилегированную сословную группу, счелъ нужнымъ разъяснить своимъ коллегамъ, что его предложеніе вызвано не честолюбіемъ, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Не честолюбіе, не тщеславіе заставляютъ духовенство добиваться общественныхъ правъ и преимуществъ, а прямая житейская необходимость. Какъ ни желательно, чтобы каждый постоянно помышлялъ о томъ, что онъ сынъ Церкви и обязанъ чтить своихъ духовныхъ пастырей, но опытъ показываетъ, какъ далеки бываютъ люди отъ подобнаго настроенія, особенно когда въ нихъ дѣйствуетъ страсть, и духовному лицу, въ отвѣтъ на слово увѣщанія и назиданія, не разъ при-

¹⁾ Наказъ, гл. X, п. 153 и Рукопись, л. 213.

²⁾ Начертаніе о приведеніи къ окончанію комиссіи проекта новаго уложенія, ч. 1, составъ 1, п. 5. П. С. З. т. XVIII, № 13095 и Рукопись, л. 210 и 213.

дется слышать: да ты тоже что кузнецъ, что рыболовъ, и т. п. ¹⁾. „Униженіе, съ которой стороны не будь, всегда унижаетъ“, и подавленные духомъ священнослужители теряютъ нравственную силу и не могутъ приносить обществу той пользы, которой оно въ правѣ было бы ожидать отъ нихъ при другихъ, болѣе благопріятныхъ условіяхъ. „Надлежитъ духовенство ободрить, возбудить въ нихъ ревность соотвѣтствовать достойно званію своему“ ²⁾.

Дирекціонная комиссія вполне согласилась съ доводами Преосвященнаго Гавріила и постановила: выдѣлить духовенство въ особый, совершенно самостоятельный и привилегированный классъ русскаго общества. Не противилась предложенію Гавріила и Императрицы Екатерины II. По крайней мѣрѣ, ею не выражено было никакого неудовольствія по поводу дѣятельности синодскаго депутата въ Дирекціонной комиссіи. Напротивъ, Екатерина почтила его новымъ знакомъ своего довѣрія, назначивъ Преосвященнаго въ сентябрѣ 1769 г. въ члены Св. Синода.

VI.

Вліяніе Екатерининской комиссіи на дальнѣйшее законодательство Императрицы Екатерины II о духовенствѣ.

Въ русской исторической литературѣ уже достаточно опредѣленно установлено истинное значеніе Екатерининской законодательной комиссіи. Не смотря на свой неудачный исходъ, комиссія достигла одной цѣли, которая, между прочимъ, имѣлась въ виду при созваніи представителей всей русской земли: она дала возможность правительству познакомиться съ нуждами и недостатками страны. Сама Екатерина въ послѣдствіи говорила, что „Комиссія Уложенія, бывъ въ собраніи, подала мнѣ свѣтъ и свѣдѣнія о всей имперіи, съ кѣмъ дѣло имѣемъ и о комъ пеcись должны. . . Стали многіе о цвѣтахъ судить по цвѣтамъ, а не яко слѣпые о цвѣтахъ“ ³⁾. И нужно правду сказать, что труды комиссіи не пропали даромъ для русскаго законодательства: многія изъ послѣдующихъ распоряженій и указовъ Императрицы Екатерины II были прямымъ отголоскомъ и подтвержде-

¹⁾ Рукопись, л. 209 об. 210.

²⁾ Рукопись, л. 215 об.

³⁾ Русск. Арх. 1865 г. № 4, стр. 444. Цѣль созванія комиссіи была двойная: 1) составленіе Новаго Уложенія и 2) ознакомленіе съ нуждами и недостатками страны.

ніемъ тѣхъ или иныхъ положеній, выработанныхъ депутатами законодательскаго собранія. Достаточно вспомнить въ этомъ отношеніи грамоту Екатерины II „о вольностяхъ дворянства“, которая была почти буквальнымъ повтореніемъ „проекта правъ благородныхъ“. Не остались безъ вліянія матеріалы комиссіи и на дальнѣйшее законодательство Екатерины II о русскомъ духовенствѣ. Такъ, прежде всего великорусское духовенство оставлено было въ томъ же отдѣльномъ, привилегированномъ общественномъ классѣ, въ которомъ находилось и до созванія Екатерининской комиссіи. Въ этотъ же классъ включено было въ 1789 г. и малороссійское духовенство, пользовавшееся прежде правами шляхетскаго или дворянскаго сословія. Кроме того, издано было нѣсколько правительственныхъ указовъ, гарантировавшихъ духовныхъ особъ отъ возможныхъ оскорбленій со стороны различныхъ богатыхъ и вліятельныхъ прихожанъ—помѣщиковъ. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія сенатскій указъ отъ 15 апрѣля 1769 г., который нельзя не поставить въ прямую и непосредственную связь съ жалобами приходскаго (великорусскаго въ особенности) духовенства, заявленными законодательному собранію. Указомъ подтверждалось: „чтобъ духовнымъ персонамъ во всѣхъ мѣстахъ никому обидѣ и притѣсненія отнюдь чинено не было, а поступано бы съ ними было, какъ указами повѣлено; а ежели тѣмъ духовнымъ персонамъ отъ кого свѣтскихъ будутъ чинены обиды, о томъ слѣдуетъ, и съ винными чинить по указамъ безъ упущенія“¹⁾. Но такъ какъ разслѣдованія свѣтскихъ судей большею частію были не совсѣмъ безпристрастными, то правительство Екатерины II нашло необходимымъ въ цѣляхъ правосудія назначить въ свѣтскіе суды „депутатовъ со стороны духовной“, которые могли бы способствовать болѣе справедливому рѣшенію судебныхъ дѣлъ о духовныхъ лицахъ. Депутатовъ „учреждалось по два на 10 и болѣе, но не свыше 15 приходовъ“; выбирались они изъ священниковъ и діаконівъ „безспорчнаго поведенія“ и всегда должны быть готовы къ исполненію своихъ депутатскихъ обязанностей, п. ч. съ участіемъ ихъ производилось и первоначальное „обслѣдованіе съ городничими и зем-

¹⁾ П. С. З. т. XVII, № 13286. Этотъ указъ есть подтвержденіе сенатскихъ же указовъ отъ 1744 г. 10 октяб. и 29 ноября (т. XII, № 9079).

скими исправниками“ при случаяхъ „драки, ссоры или насилья“, если „гдѣ въ томъ замѣшаны будутъ и духовнаго званія люди“ ¹⁾. Правительство Екатерины II предпринимало мѣры и къ улучшенію матеріальнаго положенія приходскаго духовенства. Продолжая надѣлять сельскія церкви землей въ количествахъ 30 десятинъ пахотной и 3 сѣнокосной, правительство Екатерины II впервые предприняло попытку опредѣлить нѣкоторыя церкви т. н. „ружныя“ на жалованье. Сначала (руга замѣнена была жалованьемъ въ церквахъ только одной Московской епархіи, по особенному ходатайству архіепископа Платона (въ 1775 г. онъ не былъ еще митрополитомъ) ²⁾, а потомъ—въ 1786 г.—въ церквахъ и другихъ епархій ³⁾. И въ этомъ правительственномъ распоряженіи нельзя не видѣть вліянія законодательнаго собранія. Но въ общемъ недостаточность вниманія Екатерининской комиссіи къ сословнымъ нуждамъ и желаніямъ духовенства не могла не отразиться неблагоприятно на законодательствѣ Екатерины II о духовномъ сословіи ⁴⁾. Всѣ правительственные указы Ея царствования, касающіеся духовнаго сословія, носятъ какой-то случайный, отрывочный характеръ, будучи вызваны къ жизни большей частью по чьимъ нибудь частнымъ и отдѣльнымъ представленіямъ и ходатайствамъ; правительствомъ Екатерины II не было издано общаго, касающагося всего русскаго духовенства, Уложенія, подобно, напр., „грамотѣ о вольностяхъ дворянства“; многія сословныя нужды его получили свое удовлетвореніе уже въ позднѣйшія царствованія; нѣкоторые же, какъ, напр., вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи приходскаго духовенства, и въ настоящее время ждутъ еще своего окончательнаго разрѣшенія.

Викторъ Крыловъ.

¹⁾ П. С. З. т. XVIII, № 16986.

²⁾ П. С. З. т. XX, № 14402.

³⁾ П. С. З. т. XXIII, № 16448

⁴⁾ Мы считаемъ излишнимъ распространяться о законодательствѣ Екатерины II по отношенію къ духовенству, потому что этотъ вопросъ служить, между прочимъ, предметомъ изслѣдованія въ сочиненіяхъ: „Приходское духовенство въ Россіи со времени реформы Петра В.“ П. В. Знаменскаго. „Положеніе духовенства въ царствованіе Екатерины II и Павла I.“ П. Знаменскаго и „Законодательство и нравы въ Россіи въ XVIII в.“—Гольцева.

Отецъ Серафимъ, Іеромонахъ Саровской пустыни, пустынно-житель и затворникъ, его жизнь и подвиги.

(Окончаніе *).

ГЛАВА VI.

Искушенія, испытываемыя о. Серафимомъ въ пустынѣ, его болѣзни и возвращеніе въ Обитель. Новые подвиги о. Серафима въ пустынѣ, его молчаливость и затворничество.

Трудно было блаженному старцу Серафиму жить въ пустынѣ, въ полномъ уединеніи. Духъ злобы и коварства, различными видами страховъ устрашалъ крѣпкаго воина Христова; нерѣдко подвижнику, когда онъ стоялъ на молитвѣ, казалось, что келлія его распадается на части и множество звѣрей шло на него, какъ бы желая разорвать его на части. Иногда являлся предъ старцемъ отверстный гробъ и встававшій изъ него мертвецъ съ яростью схватывалъ подвижника, поднималъ на воздухъ и съ такою силою ударялъ его о землю, что отъ этихъ ударовъ могли бы сокрушиться всѣ кости его, еслибы не помощь Божія помогала ему и укрѣпляла. Часго вой звѣрей раздавался оглушительно подъ окнами келліи и казалось, что множество народа ломилось въ дверь. Неоднократно бѣсы являлись старцу и въ обыкновенномъ своемъ видѣ. Однажды, явись такимъ образомъ къ нему, они бросили въ его келлію большой обрубокъ дерева, столь тяжелый, что его потомъ едва могли вынести восемь человекъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 10

Укрѣпленный благодатію Божію старецъ оставался побѣдителемъ и діаволъ каждый разъ оставлялъ его со стыдомъ.

Одинъ мірянинъ спрашивалъ подвижника: „Батюшка! видали ли вы злыхъ духовъ“?

Старецъ отвѣчалъ: „Они гнусны... какъ на свѣтъ ангела взглянуть грѣшнику невозможно, такъ и бѣсовъ видѣть ужасно, потому что они гнусны“.

Діаволъ не оставилъ въ покоѣ старца и придумалъ еще новое средство нападенія, наславъ на него злыхъ людей.

Однажды, это было 12 сентября 1804 г., когда старецъ въ лѣсу рубилъ дрова, къ нему подошли три крестьянина и стали требовать отъ него денегъ, какъ отъ человѣка, къ которому ходятъ люди и носятъ деньги, „къ тебѣ ходятъ мірскіе люди и носятъ деньги“,—говорили они. „Я ни отъ кого ничего не беру“,—крѣпко отвѣтилъ старецъ. Злодѣи не повѣрили. Одинъ изъ нихъ бросился на старца свади, и хотѣлъ свалить его на землю, но вмѣсто того упалъ самъ. Серафимъ былъ силенъ и вооруженный топоромъ могъ бы защищаться отъ злодѣевъ. Эта мысль мелькнула въ головѣ старца, но ей противустали слова Спасителя „вси приѣмшии мечъ, мечемъ погибнуть“. Вспомнивъ это подвижникъ, не захотѣлъ сопротивляться, бросилъ на землю топоръ и скрестивъ руки на груди, кротко сказалъ злодѣямъ: „дѣлайте, что вамъ надобно“. Онъ рѣшился претерпѣть все ради Господа. Тогда одинъ изъ злодѣевъ, поднявъ съ земли топоръ, ударилъ имъ по головѣ старца такъ сильно, что у него изъ рта и ушей хлынула кровь и онъ впасть въ безпамятство. Злодѣи долго били его и хотѣли даже бросить его въ рѣку, но видя, что онъ какъ бы мертвъ, бросили его въ сѣняхъ келліи, сами же бросились въ келлію искать богатства. Безумные разломали даже печь въ келліи, въ поискахъ денегъ, но не нашли ничего. Келлія была пуста, злодѣи увидѣли икону да нѣсколько картофелинъ. Воочію убѣдившись въ нестяжательности старца, они раскаивались, что безъ всякой пользы для себя избили неповиннаго ни въ чемъ благочестиваго подвижника и объятые ужасомъ, отъ всего ими сдѣланнаго, злодѣи бѣжали.

По уходѣ ихъ, Серафимъ пришелъ въ чувство и, укрѣпивъ себя молитвою, возблагодарилъ Бога, что спободился поне-

сти страданіе безвинно. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ помолился, чтобы Господь простилъ обидчиковъ его и, проведши ночь въ страданіяхъ, на утро отправился въ обитель. Ужаснулась братія, увидя жестоко избитаго старца. Видъ его былъ ужасенъ. Волосы на головѣ его были облиты кровью, спутаны и въ пыли, лицо и руки избиты, уши и уста запеклись кровью, нѣсколько зубовъ вышиблено, одежда была измята, окровавлена и засохшая пристала къ ранамъ. Всѣ съ участіемъ и скорбью спрашивали страдальца что съ нимъ случилось. Не давъ никому отвѣта, страдалецъ просилъ позвать настоятеля и ему подробно рассказалъ о случившемся. Узнавъ о происшедшемъ, настоятель и братія огорчились и оставили Серафима въ обители. Страдалецъ былъ окруженъ заботливостью и уходомъ, но первые восемь дней онъ провелъ въ ужасныхъ страданіяхъ: не могъ ни ѣсть, ни пить, ни спать. На седьмой день болѣзни настоятель послалъ за врачами въ гор. Арзамасъ. Врачи, прибывъ къ постели страдальца, осмотрѣли его и нашли, что голова у него была проломлена, ребра перебиты, грудь оттоптана, а все тѣло было покрыто смертельными ранами. Они удивлялись, какъ только могъ остаться живъ старецъ послѣ столькихъ тяжкихъ побоевъ. По старинной методѣ леченія, врачи хотѣли открыть кровь. Настоятель сначала было не согласился на это, зная что больной и такъ потерялъ много крови, но по настоятельному убѣжденію врачей уступилъ и сказалъ объ этомъ больному. Но передъ этимъ больной впалъ въ забытіе и въ такомъ состояніи удостоился чуднаго видѣнія. Ему казалось, что къ постели его подходитъ Пресвятая Богородица, сіяющая славою въ царской порфирѣ, за нею слѣдовали апостолы Петръ и Іоаннъ Богословъ. Остановясь у одра, Пречистая, перстомъ правой руки своей, указавъ на больного, обратилась въ ту сторону, гдѣ стояли врачи, произнеся: „что вы трудитесь“? Затѣмъ посмотрѣвъ на болящаго сказала: „сей отъ рода нашего“. Видѣніе на этомъ кончилось и больной пришелъ въ сознаніе. Тутъ ему предложили медицинскую помощь, но старецъ, утѣшенный свыше, отказался отъ нея и просилъ настоятеля предоставить жизнь его Богу и Пресв. Богородицѣ. Уважая терпѣніе страдальца и удивляясь крѣпости его вѣры, оставили

его въ покоѣ. Въ тотъ же день въ девятомъ часу вечера старецъ почувствовалъ облегченіе, всталъ съ постели и подкрѣпился пищею, вкусивъ немного хлѣба и бѣлой квашеной капусты. Послѣ этого онъ быстро сталъ поправляться и, укрѣпляемый силою Божіею, скоро выздоровѣлъ совершенно. Но слѣды происшествія остались на немъ навсегда. Еще раньше онъ, во время рубки дерева въ лѣсу былъ придавленъ деревомъ и потерялъ свою естественную прямоту и стройность, а теперь послѣ столькихъ тяжкихъ побоевъ сдѣлался еще болѣе согбенъ, съ этого времени онъ всегда ходилъ согбенный, опираясь на палку или мотыку.

Со дня болѣзни, старецъ провелъ въ обители около пяти мѣсяцевъ. Когда онъ выздоровѣлъ совершенно и окрѣпъ для продолженія пустынноической жизни, то просилъ позволенія у о. Исаіи возвратиться въ пустыню. Долго не соглашался настоятель исполнить его просьбу, представляя возможность повторенія того, что съ нимъ уже случилось. Но подвижникъ отвѣтилъ, что онъ готовъ претерпѣть все возможное для Господа, подражая въ этомъ св. мученикамъ; онъ боялся только душевныхъ разбойниковъ, памятуя слова Господни: „не убійтея отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить, убійтеся же паче могущаго и душу и тѣло погубити въ гееннѣ“. О. Исаія уступилъ наконецъ неустрашимости духа и любви къ пустынѣ старца и благословилъ ему возвратиться въ пустыню.

Скоро были найдены избившіе старца крестьяне. Это были крѣпостные люди помѣщика Татищева изъ Кременокъ. О. Серафимъ простилъ ихъ и просилъ настоятеля обители и помѣщика не наказывать ихъ, хотя они настаивали на наказаніи. „Въ противномъ случаѣ, говорилъ онъ, я оставляю Саровскую обитель и удаляюсь ни для кого невѣдомо въ другія св. мѣста“. Также и настоятелю говорилъ любвеобильный подвижникъ, что лучше бы онъ желалъ быть удаленнымъ изъ обители, но не подверглись бы наказанію обидчики. Такъ былъ незлобивъ старецъ и столь великодушно прощалъ врагамъ обиды. Но избѣгши человѣческаго суда, предстательствомъ старца, злодѣи были наказаны судомъ Божіимъ; огонь въ

скоромъ времени истребилъ до основанія жилища ихъ и пожитки. Вразумленные этимъ, они пришли къ Серафиму и со слезами просили у него прощенія и молитвъ горько раскаиваясь въ своемъ злодѣянїи.

Возвратившись въ свою пустынную келлію, Серафимъ предлся обычнымъ подвигамъ и молитвамъ.

Въ 1807 г. скончался игуменъ Исаія, второй настоятель обители со времени поступленія въ нее о. Серафима. О. Исаія очень любилъ и уважалъ о. Серафима, и часто посѣщалъ его въ его уединеніи. Даже будучи въ послѣднее время своей жизни нездоровымъ, онъ просилъ братію возить его въ телѣжкѣ къ о. Серафиму, чтобы насладиться его дивною бесѣдою.

Тяжело было о. Серафиму разстаться съ о. Исаіей, къ нему онъ привязанъ былъ всею душою. Два любимые имъ старца Пахомій и Іосифъ, руководители его первыхъ шаговъ въ иноческой жизни, давно уже лежали въ могилахъ. Теперь къ нимъ присоединился и третій, горячо любимый Серафимомъ старецъ Исаія.

Серафимъ горячо любилъ этихъ трехъ старцевъ и по кончинѣ ихъ никогда не проходилъ мимо ихъ могилъ, не помолвившись предъ ними и не только самъ молился, но и другимъ заповѣдывалъ молиться на могилахъ этихъ старцевъ. Начальникъ Ардатовской общины онъ говорилъ: „когда идешь ко мнѣ, зайди на могилки, положи три поклона прося у Бога, чтобы Онъ упокоилъ души рабовъ своихъ Исаіи, Пахомія и Іосифа и потомъ припади къ гробу говоря про себя: простите отцы святые и помолитесь обо мнѣ“.

По кончинѣ о. Исаіи, Серафимъ наложилъ на себя обѣтъ молчальничества. Онъ стремился все болѣе и болѣе къ совершенству и получилъ отъ Бога даръ прозорливости—предвѣдѣнія будущаго, но чтобы не возгордиться, смиренный подвижникъ наложилъ на себя печать молчанія. „Паче всего должно украшать себя молчаніемъ, говорилъ онъ, ибо, говоритъ св. Амвросій Медиоланскій, молчаніемъ многихъ видѣлъ я спасающихся, многоглаголаніемъ же ни единого. И паки нѣкто изъ отцевъ говоритъ: молчаніе есть таинство будущаго вѣка, словеса же—орудія суеты міра сего“. Посѣтителей онъ совѣтъ

не принималъ, если же ему приходилось встрѣчаться въ лѣсу съ кѣмъ либо, онъ падалъ на землю ницъ и до тѣхъ поръ не вставалъ, пока встрѣтившійся съ нимъ не проходилъ мимо. Три года онъ хранилъ молчаніе къ великому сожалѣнію братіи, лишившейся чрезъ то совѣтовъ и руководства. Въ монастырь онъ совсѣмъ пересталъ ходить. Разъ въ недѣлю послушникъ приносилъ ему изъ обители пищу, особенно въ зимнее время, когда у старца не было овощей. Носившій пищу, подойдя къ келліи, каждый разъ, стучалъ въ дверь, говоря при этомъ молитву Іисусову. Старецъ, сказавъ про себя аминь, отворялъ дверь изъ келліи въ сѣни, а самъ, сложивъ руки крестообразно на груди, становился у дверей поцупивъ взоръ и не только не говорилъ ни слова и не благословлялъ пришедшаго, но даже не смотрѣлъ на него. А пришедшій, помолившись и поклонившись старцу въ ноги, клалъ принесенную пищу на лоточекъ, стоявшій на столѣ—въ сѣняхъ. Съ своей стороны, о. Серафимъ клалъ на лоточекъ кусочекъ хлѣба, или капусты, показывая тѣмъ, чего нужно принести въ слѣдующіе воскресенье хлѣба или капусты. Послушникъ внимательно замѣчалъ все это и приносилъ на слѣдующій разъ то, чего хотѣлъ старецъ и на что указывалъ знаками. Положивъ принесенное на лотокъ, послушникъ долго не медлилъ въ келліи старца, но сотворивъ молитву и поклонившись въ ноги старцу и, испросивъ его молитвъ о себѣ, возвращался обратно въ обитель, не услыжавъ отъ великаго молчальника ни единого слова.

Такова была внѣшняя сторона молчальничества. Сущность же и значеніе подвига состояли въ безмолвіи ума, въ отрѣшеніи отъ всякихъ житейскихъ помысловъ и попеченій для чистѣйшаго и совершеннѣйшаго служенія Господу. „Молчаніе приближаетъ человѣка къ Богу, говорилъ Серафимъ, и дѣлаетъ его какъ бы земнымъ ангеломъ. Ты только сиди въ келліи своей во вниманіи и молчаніи и всѣми мѣрами старайся приблизить себя къ Господу. А Господь готовъ сдѣлать тебя изъ человѣка ангеломъ. „На кого бо, говоритъ Онъ, воззрю, токмо на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго словесъ Моихъ (Ис. 66, 2)“.

Святый Григорій Богословъ рекъ: „прекрасно богословство-

вать для Бога, но лучше всего если человекъ себя очищаетъ для Бога“.

Послѣ трехлѣтняго почти пребыванія въ молчаніи въ пустынѣ, подвижникъ перешелъ въ обитель. Поводомъ къ этому переселенію послужило слѣдующее обстоятельство: братіи не было извѣстно когда и какъ пріобщался Св. Таянъ о. Серафимъ, съ тѣхъ поръ, какъ онъ пересталъ посѣщать обитель. Строитель Нифонтъ, преемникъ Исаи, созвалъ соборъ изъ братіи по этому поводу и на соборѣ было рѣшено предложить о. Серафиму или ходить въ обитель каждый воскресный и праздничный день для пріобщенія Св. Таянъ, или совсѣмъ переселиться въ обитель. Носившему пищу послушнику, велѣно было передать старцу рѣшеніе собора монастырской братіи и спросить его соизволенія. Въ первый разъ о. Серафимъ ничего не отвѣтилъ послушнику, когда тотъ передалъ ему опредѣленіе братіи, а въ другой разъ молча послѣдовалъ за послушникомъ въ обитель.

Но переселившись въ обитель, старецъ не снялъ съ себя печали молчанія, а еще прибавилъ къ этому подвигъ затворничества. Монастырская жизнь его была продолженіемъ жизни въ пустынѣ. Обстановка келліи его была самая убогая. Икона съ теплящейся постоянно предъ нею лампадою, и обрубокъ пня, замѣнявшій стулъ, составляли убранство келліи. Онъ отказывалъ себѣ во многомъ. Въ келліи своей онъ не употреблялъ даже огня. Для умерщвленія плоти, подвижникъ носилъ, на груди подъ рубашкою на веревкахъ желѣзный пятивершковый крестъ. Собственно веригъ старецъ не носилъ. „Кто насъ оскорбитъ словомъ или дѣломъ, говорилъ онъ, и если мы переносимъ обиды по евангельски, вотъ и вериги наши, вотъ и власница“.

Въ пищу старецъ употреблялъ толокно и рубленную бѣлую капусту, пилъ одну воду. Воду и пищу приносилъ ему инокъ Павелъ, жившій въ келліи рядомъ съ нимъ. Подошедши къ дверямъ келліи затворника, онъ творилъ молитву и ставилъ пищу у дверей. Старецъ накрывъ лицо полотномъ чтобы никто не видалъ его, колѣнопреклоненно бралъ пищу, какъ бы принимая ее изъ рукъ Божіихъ и относилъ себѣ въ келлію; под-

крѣпивъ себя пищею, посуду онъ ставилъ у дверей также накрывшись полотномъ, по примѣру древнихъ подвижниковъ, которые закрывали лицо свое кукулемъ „во еже не видѣти суеты“.

Молитвенные подвиги затворника были велики. Попрѣжнему, какъ и въ пустынѣ, онъ совершалъ всѣ ежедневныя службы, кромѣ божественной Литургіи, и непрестанно творилъ умную молитву Іисусову и Богородичну. Молитвословія его были вдохновенны. Часто стоя на молитвѣ, Серафимъ погружался въ созерцаніе Бога и, стоя предъ иконою, но не читая никакой молитвы и не кладя поклоновъ, онъ уходилъ въ себя и въ сердцѣ созерцалъ Господа.

Кромѣ молитвы, старецъ занимался чтеніемъ. Въ теченіе недѣли онъ прочитывалъ весь Новый Заветъ по порядку: въ понедѣльникъ, онъ читалъ Евангеліе отъ Маттея, во вторникъ —отъ Марка, въ среду—отъ Луки, въ четвергъ—отъ Іоанна, въ пятницу, субботу и воскресенье Дѣянія и посланія Апостоловъ. Онъ читалъ и толковалъ Новый заветъ вслухъ. Въ сѣняхъ келліи, сквозь двери слышно было, какъ онъ читая толковалъ, при чемъ Дѣянія онъ толковалъ долго. Многіе приходили къ дверямъ келліи его послушать его назидательнаго чтенія и толкованія. А иногда подвижникъ безмолвно сидѣлъ надъ книгою, не читая ее и не переворачивая листовъ, весь погруженный въ созерцаніе высокой чистой мысли Св. Духа. Каждый воскресный и праздничный день, старецъ пріобщался Св. Таинъ, которыя приносины были ему въ келлію по благословенію игумена изъ больничной церкви Свв. Зосимы и Савватія послѣ ранней литургіи.

Чтобы помятовать постоянно о смерти и будущей жизни, Серафимъ упросилъ сдѣлать для него дубовый гробъ, имѣя предъ собою примѣръ древнихъ подвижниковъ, которые при жизни заготавливали себѣ гробы для постоянного напоминанія о смертномъ часѣ. По желанію старца, гробъ и крышку къ нему выдолбали изъ цѣлаго дуба и поставили въ сѣняхъ его келліи. Серафимъ часто молился внѣ гроба и въ бесѣдахъ съ братією часто говорилъ насчетъ гроба: „когда я умру, умоляю васъ, братія, положите меня въ моемъ гробѣ“.

Послѣ пятилѣтняго строгаго затвора, старецъ нѣсколько осла-

билъ его. Онъ отперъ двери келліи и дозволилъ поспѣтителямъ входить къ себѣ, но не давалъ отвѣтовъ на предлагаемые вопросы и не стѣснялся присутствіемъ постороннихъ въ своей келліи, совершалъ обычныя свои молитвословія.

Разъ ночью будильщикъ, проходя мимо келліи затворника, увидѣлъ, что о. Серафимъ переносилъ большой древесный обрубокъ съ мѣста на мѣсто. Увидивъ старца, будильщикъ бросился къ нему и просилъ благословенія у него. Старецъ благословилъ послушника и отвернувшись впервые послѣ долгаго молчанія уста свои, онъ запретилъ ему говорить кому либо объ этой встрѣчѣ. „Оградись молчаніемъ и внимай себѣ“,—сказалъ старецъ.

Однажды на праздникъ Успенія Пресв. Богородицы, съ большою торжественностью празднуемый въ Саровѣ, прибылъ въ обитель экзархъ Грузіи Архіепископъ Іона; желая принять благословеніе отъ старца, архіепископъ стучалъ долго въ дверь его келліи, но Серафимъ не отворилъ ему, руководясь въ данномъ случаѣ примѣромъ преп. Арсенія Великаго. Когда этотъ преподобный пребывалъ въ затворѣ, къ нему пришелъ Теофілъ архіепископъ Александрійскій и послалъ спросить, приметъ ли онъ его? но Арсеній отвѣтилъ: „если для тебя отворю, то и для всѣхъ отворю“. Теофілъ сказалъ тогда: „Лучше мнѣ не ходить къ нему“.

Спустя недѣлю послѣ неудачной попытки экзарха принять благословеніе отъ о. Серафима, въ Саровъ прибылъ Тамбовскій губернаторъ Безобразовъ съ женою. О. Серафимъ принялъ ихъ и благословилъ. Въ то время исполнился срокъ его подвига, назначенный имъ самимъ. Это было въ 1815 г.

Одинъ изъ иноковъ Саровскихъ Филаретъ, выйдя разъ на разсвѣтъ изъ келліи свсей, увидѣлъ человека, несущаго камень. Это былъ о. Серафимъ. Не узнавъ его, Филаретъ сотворивъ молитву, вскричалъ: „кто тутъ“? „Убогіи Серафимъ, Серафимъ убогіи, умоли радость моя!“—отвѣтилъ тихо старецъ.

Связавши съ себя печать молчанія, старецъ сталъ сначала принимать братію, а потомъ и всѣхъ постороннихъ. Теперь жизнь старца приняла новое направленіе. До сихъ поръ онъ

трудился о спасеніи души своей, духовно работалъ надъ собою; но теперь ему надлежало выйти на поприще общественнаго служенія, посвятить себя подвигамъ руководства и душеспасительнаго назиданія ближнихъ.

Награжденный свыше даромъ прозорливости, старецъ открывалъ невѣдомое по благодати Божіей. Онъ просто, сердечно относился къ нуждамъ народа и помогалъ ему въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни.

Разъ прибѣжалъ одинъ крестьянинъ въ обитель съ весьма растеряннымъ видомъ и къ каждому монаху обращался съ вопросомъ: „Батюшка, ты что ли о. Серафимъ“. Когда его привели къ старцу, онъ упалъ ему въ ноги и рассказалъ: „Батюшка, у меня лошадь украли; не знаю какъ теперь буду семью кормить. Я безъ нея какъ нищій. А ты, говорятъ, угадываешь“. Старецъ положивъ свою руку на голову его, сказалъ: „огради себя молчаніемъ, иди въ село (старецъ называлъ его), какъ станешь подходить къ нему, сверни съ дороги вправо и пройди задми четыре дома, тамъ ты увидишь калиточку, войди въ нее, отвяжи свою лошадь отъ колоды и выведи молча“. Обрадованный крестьянинъ побѣжалъ, какъ сказалъ ему прозорливецъ, и нашелъ свою лошадь.

Г л а в а VII.

Переходъ старца Серафима отъ затворничества къ дѣятельному служенію ближнимъ.

Толпы посѣтителей разныхъ сословій и состояній, изъ всѣхъ концовъ матушки святой Руси толпились около келліи старца. Иногда ему приходилось принимать до 2000 челов. въ день, но никто не уходилъ отъ него не принятымъ. Ни для кого онъ не дѣлалъ различія. И богатые и бѣдные, и знатные и незнатные всѣ были равны для великаго старца; всѣхъ онъ принималъ съ любовію, кротостію и смиреніемъ; къ каждому обращался съ сердечнымъ словомъ: „радость моя“. Въ комъ видѣлъ искреннее раскаяніе во грѣхахъ, кто желалъ исправить свою жизнь, тѣхъ онъ принималъ съ особенною любовію. Послѣ назидательной бесѣды съ таковыми, онъ за-

ставлялъ ихъ преклонять голову и, положивъ на нее конецъ епитрахили и правую руку свою, предлагалъ повторять за нимъ покаянную молитву, а потомъ произносилъ разрѣшительную молитву. Великую радость и облегченіе чувствовалъ всякій исповѣдавшій свои грѣхи старцу. Послѣ исповѣди, старецъ помазывалъ чело пришедшаго елеемъ отъ иконы, давалъ вкушать св. воды и антидора или хлѣба благославляемаго на всенощномъ богослуженіи, если это было утромъ до принятія пищи. Затѣмъ подвижникъ цѣловалъ пришедшаго въ уста и говорилъ во всякое время года: „Христось Воскресе“! наконецъ давалъ приложиться къ образу Богоматери, или ко кресту—материнскому благословенію, висѣвшему у него на шеѣ. Нѣкоторымъ онъ совѣтовалъ идти во храмъ обители и по молиться предъ иконою Богоматери Живоноснаго Источника. Многихъ онъ снабжалъ сухариками, которыми самъ питался и сухарики эти благоговѣнно сохраняемы были богомольцами, какъ святыня. Иноки и міряне, вельможи и простолюдины, не уходили отъ старца неудовлетворенными. Двери келліи его были открыты отъ ранней литургіи до 8 ч. вечера. Одѣтъ онъ былъ во время пріемовъ въ балахонъ и полумантію, а въ тѣ дни, когда причащался, именно въ дни воскресные и праздничные, онъ носилъ еще епитрахиль и поручи.

Для пріобщенія Св. Таинъ о. Серафимъ ходилъ къ ранней литургіи въ больничную церковь. Умилительно было смотрѣть, какъ онъ, сподобившись Св. причащенія, шелъ въ сопровожденіи толпы народа въ свою келлію. Шествіе его было медленно, отъ толпы народа, желавшаго хотя безмолвно смотрѣть на него, а онъ шелъ потупивъ взоръ, не замѣчая никого, никого не благословляя и, благоговѣя предъ старцемъ, никто не дерзалъ прикоснуться къ нему или тѣснить его, боясь нарушить его самоуглубленіе. Но лишь только старецъ вступалъ въ келлію, тотчасъ же принималъ посѣтителей, которые чинно поочередно входили въ его келлію. Въ числѣ посѣтителей его были чиновники и военные. Ихъ онъ научалъ вѣрно служить Государю и Отечеству, разяснялъ, какъ важенъ санъ ихъ и умолялъ охранять Православную вѣру и Церковь отъ козней суетнаго вѣка. Старца Серафима посѣтилъ

и Августѣйшій братъ Государя Николая 1, великій князь Михаилъ Павловичъ и принялъ отъ него благословеніе.

15 лѣтъ пробылъ великій подвижникъ Серафимъ въ затворѣ, изъ нихъ 5 лѣтъ провелъ въ строгомъ затворѣ и молчаливостѣ, остальные же 10 лѣтъ принималъ посѣтителей, но все таки не оставлялъ затвора, пока Пресв. Богородица, явившись ему въ сонномъ видѣніи въ сопровожденіи святыхъ, 25 ноября 1825 г., повелѣла ему оставить затворъ и выходить въ его любимую пустыньку. Воставъ въ тотъ день отъ сна и сотворивъ обычное правило, старецъ испросилъ благословенія у игумена Нифонта выходить днемъ, по болѣзни ногъ, а особенно головы, въ пустынную келлію іеросхимонаха Дорофея, скончавшагося въ сентябрѣ того года. Здоровье о. Серафима нзмѣнилось. Подвиги и извуренія, стояніе на камняхъ, почти непрерывное бодрствованіе и затворъ тяжело отразились на организмѣ старца. У него болѣли ноги и голова. Необходимъ былъ свѣжій воздухъ и движеніе. И старецъ началъ выходить въ лѣсъ. Но въ прежнюю пустынную свою келлію, на свой любимый холмъ Аѳонскій, старецъ, по слабости здоровья и за дальностію разстоянія ихъ отъ обители, не могъ уже ходить и потому онъ сталъ выходить въ келлію почившаго пустытника Дорофея, которая отстояла отъ монастыря въ двухъ съ небольшимъ верстахъ.

Въ двухъ верстахъ отъ Саровской обители находится родникъ, неизвѣстно кѣмъ вырытый и называвшійся Богословскимъ, по стоявшей возлѣ него на столбикѣ иконѣ св. Іоанна Богослова; на горѣ, на разстояніи четверти версты отъ родника, стояла келлія Дорофея. О. Серафимъ, живя еще въ прежней пустынькѣ своей, любилъ часто посѣщать Богословскій родникъ, а теперь онъ сталъ ходить туда ежедневно. Прежняя пустынная келлія его стала теперь называться дальнею пустынькою, а мѣсто новаго уединенія старца—ближнею пустынькою. Здѣсь появился новыи источникъ. По преданію, онъ забилъ ключомъ на поверхность земли отъ удара жезломъ Богоматери, явившейся старцу однажды, на томъ мѣстѣ. Вода этого чудесно появившагося источника, названнаго „Серафимовымъ“, цѣлебна и, будучи сохраняема многіе годы въ сосудахъ, не портится. Мно-

жество больныхъ, одержимыхъ различными недугами, омывались въ водахъ этого благодатнаго источника и получали исцѣленіе не только при жизни старца, но и по блаженной кончинѣ его.

Лѣтомъ 1825 г. Богословскій родникъ былъ возобновленъ по желанію старца; накатъ, закрывавшій бассейнъ, былъ снятъ и сдѣланъ новый срубъ съ трубою для стока воды. Около бассейна старецъ занимался тѣлесными трудами; собиралъ камешки въ рѣкѣ Саровкѣ и унижалъ ими бассейнъ родника. Тутъ же онъ завелъ небольшой огородикъ. При родникѣ этомъ онъ и рѣшилъ поселиться, такъ какъ ему тяжело было подниматься на гору въ келлію Дорофея. Близъ родника для старца былъ построенъ срубъ длиною и вышиною въ сажень, а шириною въ два аршина, имѣвшій крышу скатомъ въ одну сторону. Ни дверей, ни оконъ не было въ срубѣ; входъ былъ подъ стѣнкой, куда надо было подлѣзать. Подлѣзши подъ стѣнку, о. Серафимъ укрывался въ этомъ убѣжищѣ отъ полдневнаго зноя послѣ трудовъ. Спустя два года, въ 1827 г. здѣсь устроили старцу новую келлію безъ оконъ. Внутри ея стояла печь; со входу въ нее были пристроены небольшія сѣни. Въ келліи этой о. Серафимъ проводилъ цѣлые дни, уходя туда часа въ 4 утра, а то и въ два по полуночи, и къ вечеру только возвращался въ обитель.

Дни въ пустынѣ старецъ проводилъ за работою, принималъ посѣтителей, трудился въ лѣсу и огородѣ и не давалъ себѣ отдыха. Шелъ ли онъ въ монастырь, или обратно, за плечами у него всегда висѣла сумка, наполненная пескомъ и камнями, а сверху всего этого лежало въ сумкѣ евангеліе! На вопросъ, зачѣмъ онъ изнуряетъ такъ себя, старецъ отвѣтилъ: „Я по Ефрему Сирину томлю томящаго мя“. Принимая посѣтителей, подвижникъ никогда не жаловался на усталость, никто не слышалъ отъ него укоризны, не отходилъ неудовлетвореннымъ. Окрестные жители звали его не иначе, какъ „источникомъ радости“. Медоточивые уста его отверсты были всякому на пользу, и, лобызая каждаго пришедшаго, цѣлуя у многихъ руки и говоря каждому любвеобильное слово „радость моя“, онъ растворялъ свою бесѣду любовью и силою благодати, почивавшей

на немъ, производилъ на душу каждого неотразимое, пріятное впечатлѣніе.

Усладительна была его бесѣда. Умъ его былъ свѣжъ, память твердая, даръ слова обильный и живой. Каменные сердца смягчались подъ вліаніемъ его спасительнаго слова, съ сердца спадала завѣса и душа легко воспринимала его благіе совѣты. Съ ангельскою заботливостью онъ обращался съ тѣми, въ коихъ видѣлъ расположенность къ добру, утверждая ихъ совѣтами и наставленіями и руководя ихъ какъ добрый кормчій къ пристани безмятежной,—любеобильный старецъ никого не укорялъ, не возлагалъ ни на кого жестокаго бремени и если кого необходимо было обличить, то слово обличенія у него растворялось любовью; онъ старался возбудить совѣсть часто такъ, что обличаемый сначала не догадывался, что дѣло идетъ о немъ. Подъ вліаніемъ благодатнаго слова старца, каменно-сердечные люди лили слезы. Смиренная, великая духовною силою и пламенная вѣрою и любовью рѣчь великаго старца какъ бы снимала повязку съ глазъ и открывала широкіе горизонты; звала человѣка отъ служенія суетному міру къ служенію Богу, источнику добра и счастья. Бесѣды старца раскрывали обманы и превратности жизни и указывали путь къ истинѣ. Наставленія великаго старца имѣли еще ту особенность, что самъ онъ переиспытывалъ то, чему училъ. „Учить другихъ—это какъ съ высокой колокольни бросать камешки,—говорилъ онъ,—а самому исполнять, это какъ съ мѣшкомъ камней на спинѣ подниматься на высокую колокольню“.

„Не должно безъ нужды другому открывать сердца своего,—говорилъ еще мудрый подвижникъ. Изъ тысячи найти можно только одного, который сохранилъ бы твою тайну. Когда мы сами не сохранимъ ее въ себѣ, какъ можемъ надѣяться, что она будетъ сохранена другими. Когда случится быть среди людей въ мірѣ, о духовныхъ вещахъ говорить не должно, особенно, когда у людей не замѣчается и желанія къ слушанію. Всѣми мѣрами должно стараться скрывать въ себѣ сокровище дарованій: въ противномъ случаѣ потеряешь ихъ и не найдешь, ибо по изреченію Св. Исаака Сирина „лучше есть помощь, яже отъ храненія, паче помощи, яже отъ дѣла“.

Когда же надобность потребуетъ, или дѣло дойдетъ, то откровенно въ славу Божию дѣйствовать должно“.

Сѣя всюду сѣмена вѣры и благочестія, страха Божія и добродѣтелей, какъ добрый сѣятель, о. Серафимъ и другимъ совѣтовалъ также дѣлать. Дивны его слова, сказанныя іеромонаху Надлинской пустыни Тимону: „Сѣй отецъ Тиманъ, сѣй всюду, данную тебѣ пшеницу. Сѣй на благой землѣ, сѣй на пескѣ, сѣй на камни, сѣй при пути, сѣй и въ тернии; все, гдѣ ни-будь да прозаяпетъ, и возрастетъ и плодъ принесетъ хотя и не скоро“.

Великій подвижникъ былъ строгій ревнитель Православія и питалъ особенное благоговѣніе къ памяти святыхъ защитниковъ вѣры: Климента папы Римскаго, Василия Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Епифанія Кирпскаго, Аѳонасія Александрійскаго, Амвросія Медіаланскаго, Кирилла Іерусалимскаго; съ любовью вспоминалъ ихъ подвиги и труды. Любилъ онъ также говорить о блаж. Маркѣ Ефесскомъ, защитникѣ православія на Флорентійскомъ соборѣ.

Святой образъ старца дѣйствовалъ сильно на гордыхъ, приходившихъ къ нему изъ любопытства. Ихъ гордость пропадала; подъ вліяніемъ рѣчей старца они плакали слезами умиленія и раскаянія. Тому примѣръ.

Однажды пріѣхалъ въ Саровъ нѣкій генералъ лейтенантъ Л.; пріѣхалъ онъ изъ любопытства и, осмотрѣвъ бѣгло обитель, хотѣлъ было уже оставить ее. Противъ ожиданія онъ разговорился съ однимъ помѣщикомъ, который убѣдилъ его зайти къ о. Серафиму. Долго не соглашался идти къ старцу надменный генералъ; наконецъ, въ сопровожденіи этого помѣщика отправился къ нему. Старецъ радостно встрѣтилъ пришедшихъ и поклонился генералу. Смиреніе старца поразило гордость генерала. Оставшись наединѣ, старецъ и генералъ долго бесѣдовали и во время этой бесѣды ордена генерала свалились сами собою съ его груди на полъ. „Это потому, что ты получилъ ихъ незаслуженно“, замѣтилъ Серафимъ. Черезъ полчаса генералъ вышелъ изъ келліи плача. Фуражка и ордена были забыты имъ въ келліи. Старецъ вынесъ ему все это и надѣлъ ордена, подавъ фуражку. Генералъ

впослѣдствіи говорилъ, что онъ прошелъ всю Европу, видѣлъ много замѣчательныхъ людей, но не встрѣчалъ такого великаго прозорливца подвижника, какъ Серафимъ, который разсказалъ ему всю его прошедшую жизнь до мельчайшихъ подробностей и научилъ его смиренію.

Такова была благодатная сила слова прозорливости и опытности духовной велик. старца. Господь наградилъ его даромъ исцѣленія. Множество больныхъ было приносимо къ его келліи и онъ исцѣлялъ ихъ благодатію Христовою.

Г л а в а VIII.

Подвиги милосердія и благотворительность о. Серафима.

Съ подвигами молитвы и любви, о. Серафимъ соединялъ дѣла благотворенія и милосердія. Заботами его были устроены три женскія обители: Дивѣевская, Ардатовская и Зеленогорская, въ которыхъ въ уединеніи работали Богу чистыя душою инокинь и гдѣ находили себѣ пріютъ странники и убогіе. Эти три обители—жилища чистыхъ дѣвъ и женъ—плоды подвиговъ и трудовъ великаго старца и нынѣ красуются въ вѣчную память о немъ. Въ трудахъ по устройству этихъ обителей о. Серафиму помогали нѣкоторые богомольцы, посланные Богомъ въ помощь старцу. Такъ въ дѣлахъ устройства Дивѣевской обители помогалъ старцу Михаилъ Васильевичъ Мантуровъ, бывшій помѣщикъ.

Надъ нимъ о. Серафимъ впервые проявилъ свою чудотворную силу, исцѣливъ его отъ тяжелой болѣзни.

Мантуровъ служилъ въ военной службѣ въ Финляндіи и тамъ женился на лютеранкѣ, Аннѣ Михайловнѣ Эрнцъ. Тяжкая болѣзнь, постигшая его внезапно, заставила его удалиться со службы. Онъ поселился въ своемъ родовомъ помѣстьѣ въ с. Нучѣ Нижегородской губерніи, Арзамасскаго уѣзда, верстахъ въ 40 отъ Сарова.

Болѣзнь Михаила Васильевича была жестокая. Врачи не могли опредѣлить ея названія и не могли отыскать средствъ къ ея излеченію. Болѣзнь его дошла до того, что ноги его превратились въ одни кости. Не имѣя помощи отъ докторовъ,

Михаилъ Васильевичъ всецѣло положился на промыслъ Божій. Слава о Серафимѣ, дошла до его слуха и онъ рѣшился отправиться къ нему просить у него исцѣленія себѣ. Вѣра больного не посрамила его. Господь судилъ, чтобы надъ нимъ первымъ старецъ явилъ свою чудотворную силу. Это было еще тогда, когда старецъ, ослабивъ затворъ свой, принималъ къ себѣ посѣтителей.

Ласково встрѣтилъ Серафимъ болящаго въ сѣняхъ своей келліи. „Что пожаловалъ? посмотрѣть на убогаго Серафима“, спросилъ его смиренномудрый старецъ.

Больной видилъ въ старцѣ послѣднюю свою надежду и возгорѣлся еще большею вѣрою въ его чудную силу. Улавъ въ ноги ему, больной просилъ исцѣленія. Старецъ трижды спросилъ его „Вѣруешь ли ты въ Бога? И когда больной исповѣдалъ свою вѣру онъ сказалъ: „Радость моя, если ты такъ вѣруешь, то вѣрь, что вѣрующему все возможно отъ Бога. А потому вѣруй, что и тебя исцѣлитъ Господь. А я, убогій Серафимъ, помолюсь“.

Съ этими словами старецъ ушелъ въ келлію. Вышелъ онъ оттуда, спустя немного времени, неся освященное масло и помазавъ масломъ ногу больного. Затѣмъ надѣвъ на ноги больного чулки, старецъ вынесъ грудку сухарей и высыпавъ ему въ фалды сюртука, приказалъ такъ идти въ монастырь. Ставъ на ноги сперва со страхомъ, Михаилъ Васильевичъ съ изумленіемъ почувствовалъ, что онъ твердо стоитъ на ногахъ. Въ восторгѣ онъ бросился на колѣни и сталъ горячо благодарить старца. Но о. Серафимъ, поднимая его сказалъ: „Развѣ Серафимово дѣло мертвить и живить, низводить во адъ и возводить. Что ты батюшка? Это дѣло единаго Господа, который творить волю боящихся его и молитву ихъ слушаетъ“. Затѣмъ старецъ прибавилъ: „Господу Всемогущему и Пречистой Его Матери даждь благодареніе“.

Михаилъ Васильевичъ совершенно здоровымъ вернулся домой, возсылая хвалу Богу. Уже онъ совсѣмъ забылъ о своемъ недугѣ, какъ ему захотѣлось увидѣть о. Серафима еще, и принять его благословеніе.

Немедленно онъ поѣхалъ въ Саровъ. Подвижникъ встрѣтилъ его радостно словами:

„Радость моя! Вѣдь мы обѣщались возблагодарить Господа.

— Не знаю, что дѣлать, отвѣтилъ Мантуровъ. А вы что прикажете?“

Радостно смотря ему въ глаза старецъ сказалъ: „Вотъ, радость моя! все, что ни имѣешь, отдай Господу и возьми на себя самопроизвольную нищету.

Пораженный, стоялъ Мантуровъ предъ дивнымъ старцемъ и колебался. Жизнь казалось улыбалась ему. Все сулило ему довольство и счастье. Потерять все свое имѣніе, принять на себя добровольно нищету и неразлучныя съ нею испытанія всякаго рода казалось ему неисполнимымъ. Кромѣ того, онъ былъ не одинъ; у него была жена. Но примѣръ старца, оставившаго все для Бога, влекъ его къ этому великому подвигу обнищанія ради Христа.

„Оставь все, прервалъ его колебанія прозорливый старецъ, Господь тебя не оставитъ. Богатъ не будешь, хлѣбъ же насущный всегда у тебя будетъ“.

Подъ вліяніемъ словъ старца въ душѣ Мантурова совершился окончательный переломъ.

„Согласенъ батюшка!—воскликнулъ онъ, что же благословите мнѣ сдѣлать“.

Старецъ не далъ теперь опредѣленнаго указанія и отпустилъ его съ благословеніемъ. Мантуровъ отпустилъ крѣпостныхъ на волю и продалъ свое имѣніе, оставивъ себѣ 15-ть десятинъ земли по повелѣнію старца, земля эта по смерти Мантурова должна была перейти къ Дивѣвской обители. Деньги, вырученные отъ продажи имѣнія, отчасти, когда приходила нужда, были употребляемы на сооруженіе храмовъ Дивѣвской обители и ея благоустройства, о чемъ заботы лежали на о. Серафимѣ по обѣщанію данному имъ первоначальницѣ Дивѣвской Агафіи Симеоновнѣ при ея кончинѣ. Въ трудахъ этихъ принималъ дѣятельное участіе Михаилъ Васильевичъ, или какъ называлъ его старецъ: „Мишенька“. Ему пришлось вытерпѣть много невзгодъ въ хлопотахъ по устройству обители. Его труды раздѣляла сестра его Елена Васильевна, скончавшаяся инокинею въ Дивѣвскомъ монастырѣ. Но благодать Божія, почивавшая на Серафимѣ, укрѣ-

пняла Мантурова въ его трудахъ. Ему суждено было пережить старца и довести до конца устроenie обители, въ которой онъ нашелъ себя и вѣчное успокоение ¹⁾).

Дивѣевская обитель была любимымъ дѣтищемъ о. Серафима. Ея нужды и потребности были собственными его нуждами и потребностями. Господь благословлялъ его труды по благоустройству обители.

Осѣняемая молитвами праведнаго старца, Дивѣевская обитель возрастала быстро. Ко времени кончины его въ обители спасалось уже до 125 дѣвицъ. Подвижникъ отечески заботился объ инокиняхъ, называя ихъ „сиротами“ и незадолго до своей кончины преподавалъ имъ дивное завѣщаніе, въ которомъ общалъ не забывать ихъ и по кончинѣ. „Кромѣ убогаго Серафима, говорилъ онъ, уже отца не будетъ вамъ, вы останетесь совершенными сиротами, и вотъ самой Матери Божіей Царицѣ Небесной вручаю васъ... Когда меня не станетъ, ходите ко мнѣ на гробикъ; ходите какъ вамъ время есть, и чѣмъ чаще, тѣмъ лучше. Все, что ни есть у васъ на душѣ, все, о чемъ ни скорбите, что ни случилось бы съ вами, все, придите, да мнѣ на гробикъ, припавъ къ землѣ, какъ къ живому, и расскажите. И услышу васъ, и скорбь ваша пройдетъ; какъ съ живымъ, со мной говорите и всегда я для васъ живъ буду“.

Г л а в а IX.

Совѣты и наставленія о. Серафима. Его даръ прозорливости и чудотворенія.

О. Серафимъ доказалъ жизнию своею, что та благодать, которая вдохновляла древнихъ великихъ подвижниковъ, и теперь неоскудно пребываетъ въ Церкви, лишь бы люди искали черпать изъ этого источника. Послѣдніе годы жизни великаго старца подвижника были ознаменованы, безчисленнымъ множествомъ проявленій его дивнаго дара прозорливости, совѣтовъ и руководственныхъ указаній, началъ доброй истиннохристіанской жизни и пути ко спасенію.

¹⁾ О трудахъ Мантурова по устройству обители Дивѣевской и устроении этой обители подробно описано въ статьѣ Е. Поселянина: „Птенцы старца Серафима“ („Рус. Паломн.“ 1902 № 35, 38, 39, 40, 41, 43).

Ревнуя о Православіи, старецъ вразумлялъ заблуждающихся. Вотъ что сказалъ онъ четыремъ старообрядцамъ, пришедшимъ изъ с. Павлова, Горбатовскаго у., поговорить съ нимъ о перстосложеніи при крестномъ знаменіи. Лишь только переступили они порогъ келліи его, какъ онъ подошелъ къ нимъ, взявъ одного изъ нихъ за руки и, сложивъ пальцы правой руки его для крестнаго знаменія, по чину Прав. Церкви, сказалъ: „Вотъ христіанское сложеніе креста. Такъ молитесь и прочимъ скажите. Проню и молю васъ: ходите въ церковь греко-россійскую. Она во всей славѣ и силѣ Божіей! Какъ карабль, имѣющій многія снасти, паруса и великое кормило, она управляется Св. Духомъ. Добрые кормчіе ея—учители Церкви, архипастыри,—суть преемники апостольскіе. А ваша часовня подобна маленькой лодкѣ, не имѣющей кормила и весель. Она привязана вервѣмъ къ караблю нашей Церкви, плыветъ за нею, заливаема волнами, и непремѣнно потонула бы, еслибы не была привязана къ караблю“.

А одному старообрядцу на вопросъ его, какая вѣра лучше, старецъ отвѣчалъ такъ:—Оставь свои бредни, жизнь наша есть море, св. Прав. Церковь наша—карабль, а кормчій—самъ Спаситель. Если съ такимъ кормчимъ люди, по своей грѣховной слабости, съ трудомъ переплываютъ море житейское и не всѣ спасаются отъ потопленія, то куда же стремишься ты съ своимъ ботикомъ и на чемъ утверждаешь свою надежду—спастись безъ кормчаго?“

Высоко ставя пятую заповѣдь, старецъ не позволялъ дѣтямъ говорить противъ родителей даже когда они имѣли недостатки и пороки. Одинъ человѣкъ привелъ къ старцу мать свою предающую пороку пьянства. Едва только онъ хотѣлъ сказать подвижнику объ этомъ, какъ тотъ зажалъ ему ротъ своею рукою, не давъ ему сказать ни слова. Обратясь къ матери, старецъ сказалъ „отверзи уста свои“ и дунулъ трижды на нее. Отпуская ихъ, старецъ сказалъ: „Вотъ вамъ мое завѣщаніе. Не имѣйте въ дому своемъ не только вина, но даже посуды винной, такъ какъ,—обратился онъ къ матери,—ты отселѣ не потерпишь болѣе вина“.

Если кто не исполнялъ даннаго старцемъ совѣта, то горько

въ томъ раскаявался. Одинъ помѣщикъ изъ Казани, просилъ старца благословить его на вступленіе въ бракъ. Подвижникъ благословилъ его и указалъ ему невѣсту, жившую неподалеку отъ него, которая назначена ему Богомъ. Но тотъ сказалъ старцу, что женится на другой. „Тебѣ сія не принадлежитъ въ радость,—отвѣтилъ ему старецъ, а въ печаль и слезы“. Однако помѣщикъ поступилъ противъ совѣта старца, женился по своему выбору и, спустя годъ, овдовѣлъ. Тогда онъ женился на особѣ указанной старцемъ, жилъ съ нею долго и счастливо.

Одна женщина пришла къ о. Серафиму и плача сообщила ему, что потеряла изъ виду своего сына. О. Серафимъ велѣлъ ей обождать 3 дня въ обители. На четвертый день она пошла къ старцу получить благословеніе его въ обратный путь и чтоже? Въ келліи старца она встрѣтила своего сына. Несказанно обрадовалась она и возблагодарила Бога и Его избранника.

Нѣкая г-жа Теплова торопила сына своего науками и отвлекала его отъ чтенія душеполезныхъ книгъ. „Матушка, матушка! сказалъ ей о. Серафимъ, когда она пришла къ нему принять его благословеніе: не торопись дѣтей-то учить по французски да по нѣмецки, а приготовь души то ихъ прежде, а прочее все приложится имъ потомъ“.

Дивный старецъ Серафимъ глубоко проникъ во все невидимое человѣческому взору. Для него казалось не существовало преградъ между небеснымъ и земнымъ.

Небо стало для него близкою родною стихіей. Когда, это было за два года до кончины старца, офицеръ Каратаевъ спросилъ его, не надо ли чего передать его брату и Курской роднѣ, старецъ указалъ тогда на иконы Спасителя и Богоматери и сказалъ: „вотъ мои родные“.

Звѣри для старца были кроткими агнцами. Онъ постоянно кормилъ медвѣдя изъ своихъ рукъ. И звѣри повиновались его слову.

Подвиги свои, въ послѣдніе годы жизни старецъ усугублялъ. Отдыхъ его и сонъ были кратковременны. Онъ спалъ сидя на полу, прислонясь спиной къ стѣнѣ и протянувъ ноги. Иногда онъ клалъ въ голову кирпичъ или полѣнья. А въ самое послѣднее время его жизни, нельзя было безъ удивленія смотрѣть

на его сонъ. Онъ спалъ тогда, стоя на колѣняхъ поддерживая руками голову и упершись въ полъ локтями.

За годъ и десять мѣсяцевъ до своей праведной кончины, подвижникъ сподобился чудеснаго посѣщенія Богоматери въ день Благовѣщенія 25 марта 1831 г. Очевидцемъ этого чудеснаго явленія была Дивѣвская старица Евпраксія.

Г л а в а X.

Послѣдніе дни жизни о. Серафима и его кончина.

Приближалось время отшествія ко Господу праведнаго старца. Подвигомъ добрымъ онъ подвигался, теченіе жизни доблественно совершилъ, вѣру соблюлъ въ чистотѣ и теперь ему готовился вѣнецъ нетлѣнія и славы въ Царствіи небесномъ отъ Праведнаго Судіи нелицепріятнаго. Въ послѣдній годъ жизни старца здоровье его значительно ослабѣло. Онъ уже не могъ ходить въ „ближнюю пустыньку“ и принимать многихъ посѣтителей. Народъ скорбѣлъ объ этомъ. Часто старецъ сидѣлъ на гробѣ въ сѣняхъ своей келліи, погруженный въ думы.

За четыре мѣсяца до кончины старца посѣтилъ его преосвященный Арсеній Тамбовскій, впоследствии митрополитъ Киевскій. Старецъ поднесъ преосвященному въ подарокъ четки, шерстяныя чулки, бутылку деревяннаго масла и пучокъ восковыхъ свѣчъ, обернутый въ холстинку. Затѣмъ отдѣльно отдалъ ему бутылку краснаго вина. Это значило, что старецъ проситъ по смерти поминать его. Свѣчи, масло и вино были сохранены преосвященнымъ и употреблены на литургію, совершенную по кончинѣ старца объ упокоеніи его.

Нѣкоторымъ почитателямъ своимъ, старецъ распорядился послать письма, приглашая ихъ поспѣшить пріѣздомъ, нѣкоторымъ передалъ чрезъ другихъ лицъ, нужныя для нихъ наставленія. „Сами то они меня не увидятъ“, говорилъ онъ. Прощаясь со многими, онъ говорилъ: „мы не увидимся болѣе съ вами“ и когда нѣкоторые выражали желаніе пріѣхать къ нему въ великій постъ онъ отвѣчалъ. „Тогда двери мои затворятся. Вы меня не увидите“. Замѣтно было, что жизнь старца угасаетъ, но духъ его все таки былъ бодръ. „Жизнь моя сокра-

щается, говорилъ онъ инокамъ Саровскимъ; духомъ я какъ бы сейчасъ родился, а тѣломъ по всему мертвъ“.

За недѣлю до своей кончины, праведный старецъ, въ праздникъ Рождества Христова, причастился Св. Таинъ и послѣ литургіи долго бесѣдовалъ съ игуменомъ Нифонтомъ, при чемъ отдавалъ послѣднія распоряженія. Завѣщалъ онъ положить себя по смерти въ гробъ, стоявшемъ въ сѣняхъ келліи, и отдавая финифтяный образъ явленія Богоматери преподобному Сергію Радонежскому монаху Іакову, сказалъ: „сей образъ надѣньте на меня, когда я умру, и съ нимъ положите меня въ могилу; сей образъ присланъ мнѣ честнымъ о. архимандритомъ Антоніемъ, намѣстникомъ Св. Лавры, отъ мощей преподобнаго Сергія“.

1 января 1833 г. въ воскресенье, о. Серафимъ пришелъ въ послѣдній разъ въ больничную церковь, поставилъ предъ иконами свѣчи и на литургіи причастился Св. Таинъ. Послѣ литургіи онъ простился съ иноками, благословилъ ихъ и, облобызавъ, сказалъ: „спасайтесь, не унывайте, бодрствуйте: нынѣшній день намъ вѣнцы готовятся“!

Въ теченіе дня, старецъ три раза выходилъ на то мѣсто, которое предназначилъ себѣ, незадолго до того, для погребенія; оно находилось у алтаря Успенскаго собора, и стоя тамъ подолгу, смотрѣлъ въ землю. Это видѣлъ инокъ Павелъ! Тотъ же инокъ вечеромъ слышалъ, какъ старецъ пѣлъ въ своей кельѣ побѣдныя пѣсни пасхальнаго канона.

Старецъ часто выходя изъ келліи въ пустыню, имѣлъ обыкновеніе оставлять въ келліи горящія свѣчи. Инокъ Павелъ, жившій рядомъ съ келліей старца, замѣчалъ старцу, что отъ этого можетъ случиться пожаръ, но подвижникъ всегда отвѣчалъ: „пока я живъ, пожара не будетъ, а когда я умру, кончина моя откроется пожаромъ“. Такъ и случилось.

2 января, часу въ 6-мъ утра, инокъ Павелъ, идя къ ранней литургіи, почувствовалъ въ сѣняхъ близъ кельи подвижника дымный запахъ. Сотворивъ молитву, онъ постучался въ дверь его келліи; но не получилъ отвѣта. Выйдя затѣмъ на крыльцо, онъ сказалъ проходившимъ мимо инокамъ въ церковь: „Отцы и братія! слышенъ сильный дымный запахъ. Не горитъ ли что около насъ? Старецъ вѣрно ушелъ въ пустыню“. Тутъ

одинъ изъ проходившихъ послушниковъ Анникита, бросился къ кельѣ о. Серафима, но увидѣлъ, что она заперта, съ силою рванулъ дверь и сорвалъ ее съ внутренняго крючка. Вся небольшая келья старца была полна дыма. Тлѣли разныя вещи, приносимыя усердными почитателями старцу и книги: вѣроятно, они затлѣлись отъ нагара, унаваго со свѣчи подсвѣчника, который стоялъ тутъ же. Огня не было. На дюрѣ чуть брезжила разсвѣтъ и въ кельѣ старца было темно. Самаго старца не было видно. Братія думали, что онъ отдыхаетъ и толпились у кельи. Нѣкоторые изъ братій стали гасить сѣгномъ тлѣвшія вещи. Ранняя литургія шла въ больничной церкви, пѣли уже: „Достойно есть“, когда прибѣжалъ въ церковь мальчикъ послушникъ и возвѣстилъ нѣкоторымъ изъ братій о случившемся. Братія поспѣшили къ кельи о. Серафима. Инокъ Павелъ и послушникъ Іоаннъ, желая удостовѣриться, не отдыхаетъ ли старецъ, стали ощупывать небольшое пространство его келліи и нашли его самого. Принесена была тогда зажженная свѣча и всѣ увидѣли, что старецъ въ своемъ бѣломъ балахонѣ, стоитъ на колѣняхъ предъ иконою Богоматери Умиленіе съ сложенными на груди крестообразно руками. Полагали, что онъ уснулъ, утомившись отъ долгаго бодрствованія и стали потихоньку будить его; но уже никто не могъ пробудить его. Онъ уснулъ на вѣки, тихо и мирно. Глаза его были закрыты, лицо оживлено богомысліемъ и молитвою. Тѣло его было еще тепло; видимо, духъ старца недавно еще оставилъ свою тѣсную хранину плоти. По благословенію настоятеля, иноки подняли тѣло блаж. Серафима и отнесли его въ сосѣднюю келлію іером. Евстафія, тамъ спрятали его по чину монашескому. Затѣмъ положили его въ гробъ и вынесли въ соборный храмъ обители. Когда утихло безпокойство, стали разбирать тлѣвшія вещи въ кельѣ почившаго и увидѣли, что и книга лежавшая предъ старцемъ раскрытою, по которой онъ молился, также обгорѣла.

Могила почившему подвижнику приготавлилась на избранномъ имъ мѣстѣ. Множество народа собралось поклониться его тѣлу, которое открытымъ стояло восемь сутокъ въ Успенскомъ соборѣ обители. Погребеніе о. Серафима совершилъ игум. Нифонтъ. Народу было такъ много, что свѣчи возлѣ

гроба гасли отъ жара. При громкомъ рыданіи братія саровской и народа тѣло праведнаго старца Серафима было предано землѣ по правую сторону алтаря, подлѣ могилы Марка Затворника.

Не было сказано при гробѣ праведнаго старца рѣчей, однако воспоминанія о его жизни и рассказы о ней были самымъ лучшимъ назидательнымъ словомъ при его гробѣ. Какой то неизвѣстный стихотворецъ воспѣлъ въ прекрасныхъ стихахъ жизнь, подвиги и кончину великаго старца. Вотъ это назидательное стихотвореніе.

Онъ былъ и именемъ, и духомъ Серафимъ;
 Въ пустынной тишинѣ весь Богу посвященный;
 Ему всегда служилъ, и Богъ всегда былъ съ нимъ,
 Внимая всѣмъ его молениямъ вдохновеннымъ.
 И что за чудный даръ въ его душѣ виталъ!
 Какихъ небесныхъ тайнъ онъ не былъ созерцатель?
 Какъ много дивнаго избраннымъ онъ вѣдалъ,
 Завѣта вѣчнаго земнымъ истолкователь!
 Куда бы свѣтлый взоръ онъ только не вперялъ—
 Вездѣ туманное предъ нимъ разоблачалось,
 Преступникъ скрытый вдругъ себя предъ нимъ являлъ.
 Судьба грядущаго всецѣло рисовалась.
 Въ часы мольбы къ нему съ лазурной высоты
 Небесные друзья невидимо слетали
 И, чуждые земной житейской суеты,
 Его бесѣдою о небѣ услаждали.
 Онъ самъ, казалось, жилъ, чтобы только погостить;
 Въ дѣлахъ его являлось что-то неземное,
 Напрасно клевета хотѣла омрачить...
 Въ немъ жизнь была чиста, какъ небо голубое.
 Земнаго міра гость, святой и незабвенный,
 Одной любовію равно ко всѣмъ горѣлъ:
 Богачъ, бѣднякъ, счастливецъ и униженный
 Равно одинъ привѣтъ у старца всякъ имѣлъ.
 Несчастные жъ къ нему стекались толпой;
 Онъ былъ для сердца ихъ отрадный утѣшитель,
 Совѣтомъ мудрымъ онъ—безмездною цѣльбой,
 Всѣхъ къ Богу приводилъ, святой руководитель.
 Отъ подвиговъ уставъ, преклоншася на колѣна,
 Съ молитвой на устахъ, бывъ смертнымъ, умеръ онъ.
 Но что же смерть его?
 Спокойный тихій сонъ...
 Теперь лжуетъ онъ въ семьѣ святыхъ родной,
 Сіяньемъ Божескимъ достойно озаренный;
 А мы могила тихую крошимъ слезой
 И ния будемъ чтить во вѣкъ благословенны.

Праведникъ во вѣки живетъ, справедливо говоритъ Св. Писаніе, и великій старецъ Серафимъ и по блаженной кончинѣ своей не забывалъ земного міра, не оставлялъ безъ помощи всѣхъ съ вѣрою притекавшихъ къ его могилѣ и призывавшихъ его на помощь въ различныхъ болѣзняхъ и скорбяхъ, но подавалъ свою скорую помощь. Много больныхъ получало исцѣленія по молитвѣ къ нему. Объ этомъ свидѣлствуютъ и письменныя сообщенія и изустныя разказы. Вода чудесно явившагося источника, названнаго въ честь старца „Серафимовымъ“, имѣетъ цѣлебную силу и купающіеся въ ней больные, съ молитвою къ праведному старцу, получаютъ скорое исцѣленіе отъ мучащаго ихъ недуга. Объ этомъ источникъ старецъ молился, чтобы вода его исцѣляла всякія болѣзни и молитва старца была услышана. „Я молился, говорилъ онъ, чтобы вода эта была цѣлительною отъ болѣзней“. И какъ при жизни старца, такъ и по смерти его купавшіеся въ этомъ источникѣ, съ вѣрою въ помощь Божію и по молитвѣ старца, больные получаютъ исцѣленіе.

Келлія старца, стоявшая при источникѣ, или „ближняя пустынька“, а равно и келлія въ которой онъ жилъ первоначально, до затвора, или „дальняя пустынька“, перенесены были въ Дивѣевъ, и теперь стоятъ тамъ. Надъ келліей о. Серафима, находящейся въ обители, въ которой онъ почилъ, начата въ 1897 г. постройка храма во имя Живоначальныя Троицы. Въ 1890 г. надъ могилою о. Серафима была устроена часовня, украшенная изображеніями случаевъ дивной жизни праведника. Могилу его покрывалъ чугуный памятникъ въ видѣ надгробія, устроенный нижегородск. купцомъ Я. Сыревымъ. На надгробіи начертана была краткая надпись: „Жилъ во славу Божію 73 года 5 мѣсяцевъ и 12 дней“.

Чудесныя исцѣленія недужныхъ, происходящія по молитвамъ къ о. Серафиму, давно уже обратили вниманіе духовной власти. 3 февраля 1892 г. начато было особою комиссіей разслѣдованіе о чудесныхъ знаменіяхъ и исцѣленіяхъ, явленныхъ по молитвамъ праведника. Разслѣдованіе закончено было въ августѣ 1894 г., оно производилось въ 28 епархіяхъ Европ. Россіи и Сибири. Всѣхъ случаевъ благодатной помощи праведника было обслѣдовано 94. Въ 1895 г. преосв. Тамбов-

скимъ, было представлено въ Св. Синодѣ разслѣдованіе, произведенное упомянутой комисіей. Св. Синодъ дважды дѣлалъ распоряженія настоятелю Саровской обители вести записи о чудесныхъ исцѣленіяхъ. Наконецъ, въ 1902 году 19 іюля въ день рожденія праведнаго старца, Его Императорскому Величеству Государю Императору благоугодно было изъявить желаніе, дабы доведено было до конца начатое въ Св. Синодѣ дѣло о прославленіи старца Серафима.

И вотъ 11 января 1903 г. было произведено освидѣтельствованіе тѣла праведнаго старца митрополитомъ Московскимъ Владиміромъ съ участіемъ еписк. Табовскаго Димитрія и Нижегородскаго Назарія, Суздальскаго архим. Серафима, прокурора Синод. Московск. конторы князя Ширинскаго-Шихматова и еще четырехъ духовныхъ лицъ. Тѣло Серафима было найдено нетлѣннымъ и Св. Синодъ въ изданномъ 29 января 1903 г. „дѣяніи“ своемъ объявилъ о причисленіи къ лику святыхъ праведнаго старца іеромонаха Серафима и торжественномъ открытіи мощей его въ 19 день іюля 1903 года. Мощи преподобнаго будутъ тогда переложены въ гробницу устроенную на средства Его Императорскаго Величества.

Немногіе праведники прославлялись столь скоро послѣ своей кончины какъ іеромонахъ Серафимъ. 2 января 1903 г. исполнилось лишь 70 лѣтъ со дня его мирной блаж. кончины и эти 70 лѣтъ, отдѣляющія насъ отъ дня блаженной кончины старца—полны дивныхъ знаменій, безчисленныхъ чудесъ и исцѣленій. Вѣрны обѣтованія старца, что, кто будетъ съ вѣрою обращаться къ нему съ молитвою, того онъ не оставитъ своею помощію. Вѣрны его слова, сказанныя имъ иночникамъ Дивнѣвскимъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ вѣрою чтущимъ его: „когда меня не станетъ, ходите ко мнѣ на гробикъ; ходите какъ вамъ время есть, и чѣмъ чаще, тѣмъ лучше. Все, что ни есть у васъ на душѣ, все, о чемъ ни скорбите, что ни случилось бы съ вами, все, прійдите, да мнѣ на гробикъ, припавъ къ землѣ, какъ къ живому, и расскажите. И услышу васъ, и скорбь ваша пройдетъ. Какъ съ живымъ со мной говорите. И всегда я для васъ живъ буду“.

Г. Н. Корсунъ.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

X.

Теоріи вульгарныхъ и умѣренныхъ раціоналистовъ.

Въ разгарѣ революціоннаго движенія, вызваннаго въ области библейской критики Эрнести, Землеромъ и Михаелисомъ, которое могло имѣть роковое значеніе для ученія о боговдохновенности, былъ употребленъ новый рычагъ исторической науки для разрушенія того, что было еще пощажено критикой. Появилось множество *историческихъ трактатовъ* и ученыхъ диссертаций, цѣлію которыхъ было доказать исторически, что идеи Землера о происхожденіи св. книгъ не были плодомъ фантастическаго измышленія, но произведеніемъ возвышеннаго и искренняго ума. Гипотеза объ аккоммодациі св. писанія къ современной средѣ была особенно любима раціоналистами этого періода. Тысячью способовъ раціоналисты пытались доказать, что св. писатели и учителя, непосредственно слѣдовавшіе за апостолами, принаровлялись къ суетвѣріямъ современниковъ, которые не могли переварить слишкомъ твердой пищи. При этомъ раціоналисты прибавляли, что Іисусъ Христосъ подалъ своимъ ученикамъ прекрасный примѣръ аккоммодациі, сообщая своимъ современникамъ столько свѣта, сколько они могли вынести. Такая аккоммодациія будто бы была въ высшей степени почтенна, такъ какъ оправдыва-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 8.

лась тою прекрасною цѣлю, для которой она служила ¹⁾. Легко можно понять, какое широкое распространение могла получить, благодаря принципамъ столь эластичнымъ и произвольнымъ, раціоналистическая теорія происхожденія св. писменности. Старыя идеи реформации о значеніи Слова Божія, о вдохновеніи словъ св. писателей были объявлены библиотатріей. Большинство раціоналистовъ выражало желаніе очистить христіанство отъ подобныхъ суевѣрій. Среди самыхъ дѣятельныхъ разрушителей авторитета Св. Писанія, на почвѣ исторической критики, видное мѣсто занимаютъ *Габлеръ, Перзъ, Вейшеyderъ, Бретшнейдеръ, Аммонъ, Эймюрнъ, Павлюсъ* и др.

Если не чрезъ изданіе обширныхъ полемическихъ сочиненій, какъ Землеръ, то чрезъ неутомимую журнальную работу *Иоганнъ Филиппъ Габлеръ* (1753—1826) оказалъ большое, далеко превосходящее его личное значеніе, вліяніе на распространение раціоналистическихъ теорій вдохновенія Св. Писанія. Его „Журналъ теологической литературы“ („*Journal für theologische Literatur*“ ²⁾) сдѣлался арсеналомъ раціоналистическаго оружія для всѣхъ временъ. Этотъ журналъ въ то же время служилъ выраженіемъ раціоналистическихъ взглядовъ самого издателя, потому что всякую статью Габлеръ предварялъ своимъ краткимъ введеніемъ и, по его собственному выраженію, предавалъ печати „не безъ тщательнаго просмотра“ (*nicht ohne genaue Revision* ³⁾). Цѣлю журнала было „утверждать почтенную теологическую ученость безъ боязни людей, безъ челоуѣкоугодничества и развивать духъ свободнаго ученаго изысканія и безпартійнаго изслѣдованія истины“ ⁴⁾.

Отношеніе Габлера къ Св. Писанію вполне выразилось 1) въ его рецензії на появившееся въ Берлинѣ около 1800 года анонимное сочиненіе подъ заглавіемъ: „Пространное объясне-

¹⁾ См. *Neues Magazin. Henke. Vol. II p. 638. F. A. Carus. Historia antiquior. sententiarum Ecclesiae Graekae de accommodatione Christo imprimis et apostolis tributa. Leipzig. 1793; F. W. Reinhard. Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones. Wittenberg. 1784.*

²⁾ *Gabler. Journal, Nürnberg bei Monath und Kuszler, 1801.*

³⁾ *Ibidem Worbericht, pag. 3.*

⁴⁾ *Worbericht, pag. 15—16.*

ніе всѣхъ чудесныхъ исторій въ монсеевыхъ писаніяхъ" ¹⁾; 2) въ обширной рецензіи 1800 г. на появившуюся въ Любекѣ первую часть философско-критическаго и историческаго комментарія Павлюса на Новый Заветъ ²⁾.

Въ первой рецензіи Габлеръ рѣшительно отрицаетъ не только боговдохновенное происхожденіе, но и всякую вообще историческую достовѣрность разсказовъ Монсея о чудесахъ. Во второй рецензіи онъ, соглашаясь съ Павлюсомъ, доказываетъ, что евангельскіе разсказы суть мифы, но только не историческіе, а философскіе („nicht historische, aber philosophische Mythen" ³⁾).

Вообще точка зрѣнія Габлера въ вопросѣ о боговдохновенности не заключаетъ въ себѣ ничего положительнаго: это просто точка зрѣнія вульгарнаго раціонализма, усерднымъ послѣдователемъ котораго былъ Габлеръ. По увѣренію современниковъ, скептицизмъ Габлера былъ не менѣе ужасенъ, чѣмъ натурализмъ Бархта ⁴⁾.

Иоганнъ Фридрихъ Рёръ (1777—1848) занимаетъ весьма видное мѣсто въ исторіи германскаго раціонализма ⁵⁾. Онъ придавъ раціоналистическимъ идеямъ догматическую форму и привелъ ихъ въ систему. Въ 1813 году, когда онъ былъ еще простымъ пастыремъ, онъ обнародовалъ свои знаменитыя „Письма, о раціонализмѣ" (*Briefe über den Rationalismus*) ⁶⁾. Это—весьма смѣлое произведеніе раціоналистическаго ума, написанное не безъ блеска учености, но по своей популярной формѣ предназначенное для народныхъ массъ. Оно сдѣлало Рёра извѣстнымъ всей Германіи: вульгарный раціонализмъ представленъ здѣсь во всей его пошлой наготѣ и со всѣми крайними отступленіями отъ основъ христіанства. Со времени изданія писемъ Рёра стало доподлинно извѣстно, что такое въ самомъ дѣлѣ былъ вульгарный раціонализмъ. Съ этого времени всякая попытка борьбы про-

¹⁾ Gabler. journal. 1801. p. 180.

²⁾ Gabler. journal. 1801. p. 363.

³⁾ pag. 399.

⁴⁾ Gabler I. p. 114.

⁵⁾ Справ. Herzog. Band XIII. Artikel Röhr. pag. 19.

⁶⁾ Röhr. Brife über den Rationalismus. Aachen y Joseph Frisch. 1813.

тивъ раціонализма должна была начинаться съ критики писемъ Рёра.

Семь лѣтъ послѣ появленія писемъ, а именно въ 1820 г. Рёръ сдѣланъ былъ придворнымъ проповѣдникомъ и генералъ—суперъинтендентомъ въ Веймарѣ. Цѣлыхъ 28 лѣтъ пользовался онъ своимъ почетнымъ положеніемъ, чтобы сдерживать всякое движеніе ортодоксальной мысли въ Германіи. Въ это время Рёръ былъ въ своемъ родѣ непогрѣшимымъ раціоналистическимъ папою. Въ 1832 г. онъ пытался даже написать символъ раціонализма и сдѣлать раціонализмъ даже официально вѣрою протестантовъ. Но попытка эта, какъ и слѣдовало ожидать, вызвала цѣлую бурю негодованій, возраженій, нападокъ, подъ частыми ударами которыхъ Рёръ и умеръ, всѣми забытый и многими презираемый.

Письма Рёра имѣютъ не мало весьма существенныхъ недостатковъ. Рёръ обладалъ достаточными званіями въ исторіи протестантизма, но у него не было основательной богословской учености. Его письма написаны въ тонѣ поверхностной дешевой популярности, хотя и не чужды умѣлаго группированія поверхностныхъ и скудныхъ мыслей. Признавая только двѣ послѣдовательныхъ сцетемы: раціонализмъ и супранатурализмъ, Рёръ самъ хочетъ быть послѣдовательнымъ раціоналистомъ ¹⁾. Онъ отрицаетъ всѣ таинства вѣры и признаетъ только религію чистаго разума (*eine reine Vernunftreligion*), которую желалъ бы назвать христіанскою, хотя никакихъ почти слѣдовъ христіанства въ ней нѣтъ.

Послѣ этого можно представить, какова была теорія Рёра о происхожденіи св. книгъ! Чѣмъ могло быть св. Писаніе для столь рѣшительнаго раціоналиста? Для него оно было только человѣческой книгою (*ein menschliches Buch*), въ которой благородные и мудрые люди древняго времени совершенно обыкновеннымъ образомъ (*ganz auf die gewöhnliche Weise*) изложили результаты своего мышленія и изслѣдованія о религіозныхъ истинахъ ²⁾. Рёръ разсуждаетъ о св. Писаніи

¹⁾ Röhr. Briefe über den Rationalismus. 1813. Briefe I p. 3.

²⁾ „Ein menschliche Buch, in welchem Edle und Weise der Vorzeit ganz auf die gewöhnliche Weise die Resultate ihres Denkes und Forschens über Religionswahrheiten niedergelegt haben“. Röhr. Brief II pag. 15.

совершенно натуралистически: онъ отрицаетъ его божественный характеръ. Св. Писаніе нисколько не отличается отъ человѣческихъ книгъ; его происхожденіе—самое обыкновенное, естественное. То, чему учать пророки и апостолы, не есть Слово Божіе, но результатъ ихъ собственнаго мышленія. Иллишне, кажется, прибавляетъ, что для Рёра только одинъ разумъ, а не Библия служилъ основаніемъ религіозной вѣры. Открытый и искренній рационалистъ Рёръ рѣшительно заявлялъ, что Библия написана людьми, подверженными ошибкамъ, что теперь мы не можемъ даже опредѣлить, что именно написано самими авторами и что прибавлено другими на протяженіи многихъ вѣковъ. Одно только Рёру представляется безспорнымъ и несомнѣннымъ, что св. писатели желали проповѣдать не какую-либо другую религію, какъ только религію разума (Wernunft-Religion) ¹⁾.

Въ своихъ отношеніяхъ къ евангеліямъ и вообще къ св. книгамъ Новаго Завѣта Рёръ также является чистымъ натуралистомъ. Онъ подрываетъ въ самомъ корнѣ достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ о томъ, что Іисусъ Христосъ есть Сынъ Божій. Для Рёра Христосъ—простой, обыкновенный учитель истины, въ жизни и судьбѣ Котораго особенно прославилось Провидѣніе ²⁾. Съ безграничнымъ легкомысліемъ Рёръ отвергаетъ всѣ свидѣтельства евангелистовъ о Божествѣ Іисуса Христа, только потому, что они не употребляли точныхъ философскихъ терминовъ, а говорили образами обыкновенной рѣчи ³⁾. Собственныя же слова Господа о Своемъ Божествѣ Рёръ объясняетъ такъ: Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божиимъ не въ собственномъ, а въ переносномъ смыслѣ, такъ какъ глубокая религіозность (*tiefe hingebende Religiosität*) была основной чертой всего Его внутренняго Существа ⁴⁾. Здѣсь не было ни обмана, ни суевѣрія, ни подлога, а только простой энтузіазмъ (*Enthusiasmus*) ⁵⁾.

¹⁾ Röhr. Briefe. 14, 24, 419, 428.

²⁾ „Er verehrt in ihm nur einen im gewöhnlichen Verstande von Gott gesandten *Lehrer der Wahrheit*, in dessen Leben und Schicksalen sich die Vorsehung vorzüglich vorherrschte“ Röhr. Brief II pag. 16.

³⁾ Röhr. Brief. XIV. p. 293. Aachen. 1813.

⁴⁾ Ibidem. pag. 301.

⁵⁾ Ibidem. pag. 303.

Съ этой точки зрѣнія Рёръ устраняетъ изъ евангельской исторіи всѣ сверхъестественные элементы. „Конечно“, пишетъ онъ въ письмѣ XVI, „раціоналистъ отрицаетъ непосредственное вмѣшательство Бога при рожденіи, воспитаніи, въ дѣлахъ и судьбѣ Иисуса... конечно, для раціоналиста Иисусъ со всею Его духовною индивидуальностью—обыкновенное человѣческое явленіе превосходнаго рода“¹⁾. Вслѣдъ за тѣмъ Рёръ прибавляетъ: „Иисусъ *in genere*—обыкновенное человѣческое явленіе, а *in specie*—особенный любимецъ Бога“²⁾. Христосъ, по взгляду Рёра, только великій гений, цвѣтъ своего вѣка, только замѣчательный учитель, котораго никто не превосходилъ мудростью ни прежде, ни послѣ. Его происхожденіе, воспитаніе, дѣятельность покрыты тайною. Разказы евангелистовъ, которыми мы теперь пользуемся, искажены чрезъ устные преданія, чрезъ рапсодіи, такъ что нельзя составить по нимъ яснаго представленія о Христѣ. Христосъ, конечно, сознавалъ, какую великую миссію Онъ принялъ на Себя. Онъ былъ прекрасно знакомъ съ человѣческою природою и тщательно изучилъ весь Ветхій Завѣтъ. Онъ обладалъ необыкновеннымъ тактомъ, воображеніемъ, чрезвычайною мудростью. Его обширныя, глубокія познанія были произведеніемъ непредубѣжденнаго разума, здраваго сердца и свободы отъ школьныхъ предразсудковъ. Онъ хорошо зналъ, какъ нужно пользоваться средствами для достиженія гуманныхъ цѣлей. Хотя планъ Его обнималъ универсальную религію³⁾, но въ сущности все Его ученіе заимствовано изъ Ветхаго Завѣта. Онъ не совершалъ чудесъ, но Его дѣйствія казались чудесами для очевидцевъ, со словъ которыхъ составились и евангельскіе разказы. Онъ не произносилъ дѣйствительныхъ пророчествъ, но душа Его была наполнена картинами будущаго, такъ что нѣкоторыя изъ Его предвѣщаній исполнились, вслѣдствіе естественнаго предвидѣнія. Всѣ испѣленія Иисусомъ больныхъ совершены, благодаря искусству врачеванія, такъ какъ каждый современный еврей обладалъ нѣкоторыми медицинскими познаніями! Апостолы

1) Brief. XVI. p. 372.

2) Röhr. Brief XVI. 374.

3) Röhr. Brief. II. pag. 17; XVII, 404, 405.

распространяли христіанство, подъ вліяніемъ впечатлѣній, произведенныхъ на нихъ великимъ Учителемъ. Бъ счастью для Его славы, ап. Павелъ далеко распространилъ идеи христіанства. Если бы не было этого апостола, христіанство не пошло бы далѣе Палестины. Въ исторіи распространенія христіанства не было чего-либо болѣе замѣчательнаго, чѣмъ въ исторіи магометанства, сдѣлавшаго большіе захваты въ Аравіи, Египтѣ, сѣверной Африкѣ и Испаніи.

Изъ подобныхъ сужденій Рёра объ исторіи христіанства вообще и евангельской исторіи въ частности очевидно, что онъ отвергалъ не только боговдохновенность, но даже простую историческую вѣроятность новозавѣтныхъ книгъ.

Другой богословъ, обнаружившій, подобно Рёру, неутомимую дѣятельность для распространенія раціоналистическихъ идей, былъ *Юлій Августъ Людвиѣ Вегшейдеръ* (1771—1849), профессоръ университета въ Галле и авторъ широко распространенной системы ученія, въ которой отъ христіанства осталась только одна форма, но не содержаніе. Въ своемъ трудѣ „*Institutiones theologiae christianae dogmaticae*“ ¹⁾ Вегшейдеръ является послѣдовательнымъ догматикомъ раціонализма и ставитъ для себя цѣлю—изложить теологію здраваго разума. По взгляду Вегшейдера, раціонализмъ возводитъ разумъ на вершину славы, такъ какъ даетъ ему право критиковать и приводить въ порядокъ сверхъестественное Откровеніе. Слѣдуя принципамъ разума, Вегшейдеръ происхожденіе св. книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта объясняетъ въ духѣ раціоналистовъ. Историческое образованіе понятія о боговдохновенности онъ объясняетъ такимъ образомъ. Іудеи и вообще народы древняго міра, не понимая дѣятельности прирожденныхъ душевныхъ силъ, приписывали Богу необыкновенныя движенія души, живыя чувствованія и неожиданно возникавшія мысли, особенно когда онѣ соединялись съ энтузіазмомъ ²⁾. Со второго столѣтія до рождества Христова іудеи перенесли такія представленія на свои свящ. книги и отъ нихъ они перешли къ христіанамъ.

¹⁾ Семь изданій вышло въ Галле; восьмое появилось въ Лейпцигѣ въ 1844 г.

²⁾ См. *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*. § 39; § 41 p. 181; § 43 p. 188.

Выраженія „θεοπνευστία“ или „ἐπιπνοια τοῦ Θεοῦ“ (напр. θεοπνευστος II Тим. 3, 16), встрѣчающіяся, хотя довольно рѣдко, у греческихъ классиковъ, основываются на матеріальномъ понятіи о Божественномъ и человѣческомъ духѣ, какъ бы дышащихъ воздухомъ ¹⁾. Новозавѣтные писатели не приписывали себѣ какого-либо особаго дара боговдохновенности, а только духъ, настроеніе, свойственныя всѣмъ вообще христіанамъ (см. Іоанн. 19, 35; Лук. 1, 1; 1 Кор. 7, 12; Ефес. 3, 5) ²⁾. Ап. Павелъ даже выражалъ пожеланіе, чтобы христіане подвергали св. книги собственному изслѣдованію (1 Кор. 10, 15; Гал. 2, 6; 1 Тим. 5, 20, 21; II Θεσσαл. 2, 2; срав. II Іоан. 4, 1) ³⁾. А многіе св. писатели будто бы приписывали собственной духовной дѣятельности то, что они говорили и писали (напр. Втор. 30, 11—14; Притч. 4, 3; Лук. 1, 3; 1 Кор. 7, 10, 25, 26. II Кор. 11, 17) ⁴⁾.

На вдохновенныхъ людей Вегшейдеръ смотритъ просто какъ на людей болѣе мудрыхъ, сравнительно съ прочими (*homines sapientes prae caeteris*). Одаренные блестящими способностями, вспомоствуемые благопріятными обстоятельствами „αὐτοδίδακτοι“ и „θεοδίδακτοι“, они разсѣвали сѣмена лучшаго знанія и гуманности, восхваляли и утверждали своимъ авторитетомъ свои мнѣнія о религіи (*egregiis ingenii donis et rebus secundis adjuti et αὐτοδίδακτοι et θεοδίδακτοι rectoris cognitio- nis humanitatisque semina spargerent et suas de religione opi- niones auctoritate sua et commendarent et stabiliarent* ⁵⁾). Онъ называетъ вдохновение „*revelatio particularis, sed mediata*“, когда, подъ вліяніемъ естественныхъ событій, „*Deo auctore*“, нѣкоторые люди побуждаются возвѣщать религіозныя истины своимъ современникамъ. Понятіе о вдохновеніи обнимаетъ какъ духовныя дары вообще, такъ и особенную способность предвѣдѣнія ⁶⁾.

Такъ какъ Вегшейдеръ отрицалъ Божественное Откровеніе, какъ несогласное съ законами человѣческой природы, то онъ на всѣ рассказы Вѣтхаго и Новаго Завѣта о сверхъестественныхъ событіяхъ смотритъ какъ на миѳы, которыми пользова-

¹⁾ *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*. Halle. 7 Aufl. § 41 p. 184.

²⁾ § 36 p. 166.

³⁾ § 39.

⁵⁾ *Ibidem* § 7.

⁴⁾ § 42.

⁶⁾ *Ibidem* § 12 p. 58.

лись св. писатели, для сокрытія естественной истины подъ покрываломъ, или какъ на произведенія предразсудковъ, которые господствовали среди полупросвѣщеннаго народа. Различные способы сверхъестественнаго Откровенія, упоминаемые въ св. книгахъ, всегда входили въ область понятій и мнѣнческихъ разсказовъ всякаго цивилизованнаго народа. Всѣ библейскіе разсказы, относящіеся къ чудесамъ и тайнамъ, особенно примѣненные къ извѣстному вѣку, какъ бы они ни были объединены съ исторіей и содержаніемъ Откровенія, тоже принадлежатъ къ естественнымъ произведеніямъ человѣческой природы и знанія. Это—обыкновенные мнѣя, основанные на антропоморфизмѣ, въ лучшемъ случаѣ на галлюцинаціяхъ, которыя были слѣдствіями магнетическаго состоянія или обыкновеннаго тѣлеснаго раздраженія. Что касается богоявленій, видѣній, то Вегшейдеръ ихъ совершенно отрицаетъ ¹⁾. Разсказы о явленіяхъ ангеловъ, которыя еврей познѣйшаго періода принималъ за явленія самого Бога, свойственны многимъ народамъ и лишены историческаго значенія. Самыя имена ангеловъ, ихъ виды и порученія, на нихъ возлагаемыя, будто бы свидѣлствуютъ, что разсказы о нихъ имѣютъ чисто еврейское происхожденіе. Дѣла, совершаемыя ангелами, мало достойны такихъ служителей Божіихъ ²⁾. Голоса съ неба могутъ быть объяснены какъ обыкновенныя явленія грома. Сны и видѣнія допускаютъ чисто психологическое натуральное объясненіе. Вообще же ученіе о боговдохновенности библейскихъ разсказовъ, о сверхъестественныхъ откровеніяхъ, какъ основанное на свидѣтельствѣ самихъ же книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, заключаетъ въ себѣ то, что называется „*petitio principii*“. Оно говоритъ намъ объ Откровеніи, которое содержится въ книгахъ, составленныхъ подъ вліяніемъ божественнаго вдохновенія и, слѣдовательно, требуетъ вѣры во вдохновеніе св. книгъ, потому что онѣ содержатъ исторію Божественнаго Откровенія. Кромѣ того, теорія божественнаго вдохновенія, приписываемаго авторамъ библей-

¹⁾ Между прочимъ на основаніи Іоан. I, 18; 1 Іоан. 4, 12; 1 Тим. 6, 16.

²⁾ Ibidem § 41. Справ. Bauer. Hebr. Mythol. des Alt. und. Neuen. Test. 5. 104. 133 и др.

сихъ разсказовъ, противорѣчитъ идеѣ совершеннаго духа, уничтожаетъ индивидуальную свободу и лишаетъ человѣка всякаго достоинства. Теорія вдохновенія образовалась въ грубыѣ вѣка народнаго невежества, когда Божеству приписывали все, что выходило изъ общаго порядка вещей, всякое необыкновенное движеніе духа. Но различія стили и ученія св. писателей, продолжаетъ Ветшейдеръ, хронологическія разногласія несомнѣнно доказываютъ, что божественное вдохновеніе не управляло надъ составленіемъ такихъ книгъ, изъ которыхъ многія не признавались даже подлинными. Относительно частей св. Писанія, содержащихъ пророчества, Ветшейдеръ дѣлаетъ предположеніе, которое равносильно признанію ихъ невозможности по принципу и ложности по примѣненію. Пророчества Ветхаго и Новаго Завѣта, по мнѣнію Ветшейдера, признають фатализмъ и даже тѣ, которыя почитаются за самыя ясныя, напр. касательно судьбы Іерусалима, оказываются темными, если ихъ читать безъ предубѣжденія. Христосъ будто бы не признавалъ боговдохновенности ветхозавѣтныхъ пророчествъ и пользовался ими только для того, чтобы примѣнять ихъ къ Самому Себѣ и тѣмъ содѣйствовать распространенію того духовнаго царства, которое Онъ основалъ. Главная работа богослововъ теперь и должна состоять въ томъ, чтобы очистить библейскіе письменные памятники обоихъ завѣтовъ отъ всего того, что свойственно вѣку, въ который они были написаны, и народу, который ихъ читалъ ¹⁾).

Карлъ Готтлибъ Бретшнейдеръ (1776—1848) обыкновенно причисляется не къ вульгарнымъ раціоналистамъ, а къ представителямъ такъ называемаго раціоналистическаго супранатурализма. Для насъ вопросъ о классификаціи взглядовъ Бретшнейдера болѣе или менѣе безразличенъ. Въ сущности Бретшнейдеръ является рѣшительнымъ раціоналистомъ, такъ какъ онъ не только не возражалъ противъ основныхъ положеній раціонализма, но наоборотъ перерабатывалъ каждое изъ нихъ въ свою систему. Нельзя, впрочемъ, отвергать, что впечатлѣ-

¹⁾ § 11; § 12 p. 58, 60; § 13 p. 66; § 25. *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*. Здѣсь неоднократно указывается на аккомодацию св. писателей къ духу времени.

ніе, производимое на первыхъ порахъ сочиненіями Бретшнейдера, нѣсколько иное, нежели какъ отъ сочиненій Землера, Рёра, Габлера и др. Это различіе впечатлѣнія основывается не на дѣйствительномъ различіи точекъ зрѣнія, но только на способѣ и формѣ, какъ онѣ устанавливаются. Землеръ имѣлъ обширныя, но хаотическія познанія въ мелочахъ, безъ умолку болталъ о всякой незрѣлой выдумкѣ минуты, а его сочиненія, при отсутствіи законченнаго богословскаго образованія у автора, похожи на мыльные пузыри и всецѣло пропитаны ядомъ вульгарнаго раціонализма. Бретшнейдеръ, напротивъ, пишетъ весьма осторожно, и его умѣренно-раціоналистическія идеи доселѣ господствуютъ въ либеральной теологической наукѣ Германіи. Рёръ, Габлеръ и многіе другіе богословы землеровской серіи были демагогами раціонализма и гордыми невѣждами въ богословскихъ вопросахъ. Бретшнейдеръ, наоборотъ, былъ весьма солидный ученый, съ богатыми и твердыми богословскими познаніями, который въ умѣренной, осторожной формѣ, достойнымъ языкомъ выразилъ все послѣдствія, которыя вытекали изъ его либеральной богословской системы. При всемъ томъ въ основѣ богословскихъ взглядовъ Бретшнейдера лежитъ несомнѣнный раціонализмъ.

Теорія Бретшнейдера о боговдохновенности св. Писанія тоже принадлежитъ къ типу раціоналистическихъ. Понятіе его о вдохновеніи—весьма широкое и неопредѣленное. Въ основѣ его лежитъ положеніе Бретшнейдера, что различіе между общимъ откровеніемъ Бога въ природѣ, въ человѣкѣ и непосредственнымъ воздѣйствіемъ Его на боговдохновенныхъ людей—чисто субъективное, такъ какъ все одинаково есть воля Божія. „Мы, поэтому, можемъ согласиться съ древнимъ міромъ, который все совершенное въ искусствѣ и наукѣ производилъ изъ воодушевленія, происшедшаго изъ вдохновенія Божественнаго Духа. Изъ этого же самаго источника производится также все совершенное въ религіи и вдохновеніе, которое потомъ получаетъ имена откровенія или просвѣщенія, но отличается отъ общаго воздѣйствія Бога на духовный міръ для достиженія совершенства не по способу, а только по поддержанію. Это постоянно продолжающееся дѣйствіе Бога на

духовный міръ получаетъ названіе просвѣщенія или откровенія, если Богъ имѣетъ цѣлю божественные предметы, или, какъ даже можно сказать, религію, спасеніе людей. Просвѣщающее дѣйствіе Бога также должно быть постояннымъ и всеобщимъ¹⁾. Итакъ, Бретшнейдеръ не признаетъ особаго дара боговдохновенности у св. писателей, не отличаетъ высоко просвѣщающаго вліянія на нихъ Духа Святаго отъ обыкновеннаго, постоянного воздѣйствія Бога на духовный міръ.

Въ частности касательно книгъ Ветхаго Завѣта Бретшнейдеръ утверждаетъ, что чрезъ вдохновеніе могли произойти только отдѣльныя заповѣди, обѣтованія, предсказанія будущаго, рѣшенія въ сомнительныхъ случаяхъ и пр. Идея происхожденія обыкновенныхъ религіозныхъ истинъ чрезъ вдохновеніе будто бы совершенно чужда Ветхому Завѣту. Немногія истины религіознаго характера, которыя принадлежатъ къ откровенію Ветхаго Завѣта, суть обыкновенныя истины разума²⁾. О способѣ и образѣ, какъ св. Духъ дѣйствовалъ въ Иисусѣ, въ евангеліяхъ, передающихъ рѣчи Иисуса, по мнѣнію Бретшнейдера, будто бы не сказано ничего опредѣленнаго. Въ четвертомъ евангеліи сообщено непосредственное, сверхъестественное откровеніе о Христѣ, но оно есть только развитіе однихъ идей безъ фактовъ³⁾. Вліяніе св. Духа на апостоловъ, по словамъ Бретшнейдера, не отличается отъ обыкновеннаго воодушевленія и просвѣщенія всѣхъ вообще людей⁴⁾. Различіе во мнѣніяхъ (Гал. 2), невѣдѣніе и ошибки (I Кор. 1, 16; Дѣян. 16, 3; 21, 21; I Кор. 9, 20; Дѣян. 23, 6 и др.), непризнаніе мнѣній апостоловъ другими христіанами (Дѣян. 12, 1. 2; 15, 1. 2), совѣщанія о нихъ въ родѣ апостольскаго собора,—все это говоритъ будто бы противъ вдохновенія апостоловъ. Что апостолы, когда защищали свое ученіе, не ссылались на свое вдохновеніе, хотя это могло быть самымъ главнымъ основаніемъ (Гал. 2, 6; II Кор. 11, 22), но, когда хотѣли предложить непогрѣшимое рѣшеніе, ссылались на за-

1) См. Bretschneider. Handbuch der Dogmatik. Theil I § 22, Seit 198. срав. 200.

2) Handbuch der Dogmatik. Th. I § 17.

3) Ibidem. § 18.

4) Ibidem. Seit 164.

повѣди и изреченія Христа (Дѣян. 20, 35; Рим. 14, 14; I Оесс. 5, 16; I Кор. 9, 14; 11, 23)—это будто бы рѣшительно доказываетъ, что никакого вдохновенія они себѣ не приписывали. Ап. Павелъ даже отличалъ свои изреченія отъ изреченій Господа (I Кор. 7, 10, 12, 25; II Кор. 11, 17) и противопоставлялъ ихъ, какъ человѣческія, божественнымъ (I Кор. 9, 8; 3, 3; 15, 32; II Кор. 7, 9. 11; 11, 17). Онъ не хотѣлъ господствовать надъ вѣрою своихъ учениковъ (II Кор. 1, 24), но требовалъ, чтобы читатели разсуждали о томъ, что онъ говоритъ (I Кор. 10, 15; I Оесс. 5, 21), допускалъ даже сомнѣніе въ своихъ словахъ (II Кор. 11, 1. 16). Апостоль Іаковъ приравнивалъ даже себя читателямъ въ отношеніи погрѣшимости въ предметахъ ученія (Гл. 3, 1. 2). При всемъ томъ Бретшнейдеръ не могъ не признать, что въ посланія къ Тимофею (2 Тим. 3, 16) ап. Павелъ совершенно ясно говоритъ, что св. Писаніе составлено подъ руководствомъ св. Духа, хотя находилъ, что образъ и способъ вдохновенія здѣсь не опредѣлены точно ¹⁾.

Христофъ Фридрихъ фонъ-Амонъ (1766—1850), сначала профессоръ университета въ Ерлангенѣ, потомъ придворный проповѣдникъ въ Дрезденѣ ²⁾, при всѣхъ перемѣнахъ въ своихъ взглядахъ, въ общемъ является все-таки послѣдовательнымъ рационалистомъ. Колебаніе и неопредѣленность его взглядовъ навлекли на него, конечно, заслуженное и справедливое замѣчаніе Шлейермахера: „Такъ лавируетъ суденышко, такъ скользитъ угорь“ ³⁾. Дѣйствительно, если и были какіе-либо положительные элементы въ ученіи и сочиненіяхъ фонъ-Амона, то они отнюдь не входили въ кругъ его постоянныхъ убѣжденій, а скорѣе находились въ связи съ ловкими салонными приемами обращенія придворнаго лица.

Въ своемъ сочиненіи „De origine et natura revelationis divinae immediatae“ Аммонъ проводитъ слѣдующую теорію откровенія и вдохновенія. Съ того времени, какъ человѣкъ началъ стремиться къ нравственному совершенству, въ его духѣ образовались и начали развиваться мысли и чувстваванія

¹⁾ Dogmat. Th. I Seit 174.

²⁾ A. Tholluck, Artikel Ammon у Герцора I p. 341.

³⁾ So lavirt das Schifflein, so gleitet der Aal.

глубоко религіозныя. Такъ какъ, безъ нравственнаго улучшенія, человѣкъ не могъ достигнуть высшихъ религіозныхъ познаній, то имъ было приписано непосредственное происхожденіе отъ Бога. И чѣмъ болѣе увеличивалась свобода человѣка чрезъ разрушеніе оковъ физической природы, тѣмъ болѣе онъ приближался къ идеалу святости. Благородная часть человѣческой природы возвысилась, наконецъ, до такой степени совершенства, что всемогущая сила Божія стала дѣйствовать на человѣка не чрезъ чувства и физическую природу, а чрезъ его нравственное сознаніе, чрезъ прямое посредство мысли. Тогда-то человѣкъ и началъ сознать въ себѣ присутствіе извѣстныхъ идей, которыя не могли произойти чрезъ одну работу его собственнаго духа. А такъ какъ человѣкъ хотѣлъ засвидѣтельствовать благодарность своему Благодѣтелю, то онъ нувствовалъ непреодолимое влеченіе къ сообщенію другимъ людямъ тѣхъ самыхъ чувствъ, которыми самъ былъ воодушевленъ. Такимъ-то образомъ, по мнѣнію Аммона, и утвердилось всеобщее убѣжденіе, что тѣ религіозныя истины, которыя сообщены намъ въ св. книгахъ, произошли изъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія, что онѣ вдохновлены св. писателями отъ самого Отца свѣта ¹⁾).

На столь шаткомъ основаніи, на такой рacionalesтической теоріи откровенія могло быть построено весьма неопредѣленное и ложное ученіе о вдохновеніи. Дѣйствительно, Аммонъ отвергаетъ понятіе о библейскомъ вдохновеніи, какъ особомъ чрезвычайномъ дарѣ, потому что идея божественнаго наученія и просвѣщенія приложима ко всѣмъ вообще человѣческимъ знаніямъ. Вдохновеніе не можетъ быть непосредственнымъ божественнымъ дѣйствіемъ, мгновеннымъ впечатлѣніемъ на духъ человѣческой. Такое вдохновеніе будто бы унижаетъ превосходство человѣческаго разума и нарушаетъ интеллектуальную и нравственную свободу человѣка. Самое разнообразіе стили св. писателей доказываетъ, что они не находились подъ непосредственнымъ руководствомъ Духа Божія. Нѣкоторые изъ св. писателей имѣли предразсудки и большія

¹⁾ De origine et natura Revelationis divinae immediatae. Göttingen. 1797 u. Entwurf einer wissenschaft. pract. Theologie. Göttingen. 1797.

слабости, какъ и мы. Другіе были склонны къ ошибкамъ, обманамъ, были исполнены политической и сектанской ненависти, какъ приверженцы современныхъ партій. Во всѣхъ книгахъ Ветхаго Завета, по увѣренію Аммона, находятся слѣды еврейской національной гордости, сектанскаго суевѣрія, партійной вражды и раввинскаго невѣжества. Даже ученики Христа и писатели евангелій будто бы столь же были склонны къ ошибкамъ, какъ и предшественники ихъ.

Кромѣ того въ св. книгахъ весьма нерѣдко опущено или выражено слишкомъ кратко то, что непосредственно относится къ религіи (*haud paucis ad religionem spectantia in sacris libris omitti, vel brevissime delineari*) ¹⁾. Поэтому Аммонъ глубоко печалится, что такъ мало обращаютъ вниманіе и даже презираютъ занятія натуральной теологіей (*negligi immo contemni atque despici*) ²⁾. Въ кругъ этихъ мнимыхъ опущеній св. Писанія, по мнѣнію Аммона, входятъ именно положенія естественнаго богословія, а не догматическія опредѣленія (*somnia dogmatica!*) ³⁾.

Самыя писанія пророковъ и апостоловъ, продолжаетъ Аммонъ, составлялись понемногу, постепенно (*sensim*), хотя св. писатели и находились подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Божества. „Подтверждается неопровержимыми доказательствами“, говоритъ онъ, „что собраніе книгъ обоихъ заветовъ произведено авторами по согласію и волѣ Божества, и что имъ на самомъ дѣлѣ подавалась помощь отъ Бога“ (*ab auctoribus ipsis ad luminis consensum et voluntatem referri iisque re vera a Deo suppeditatum esse invictis argumentis statuitur*) ⁴⁾. Трудно разобратъ въ столь неопредѣленныхъ и окутанныхъ раціоналистическимъ туманомъ выраженіяхъ Аммона. Несомнѣнно, что для него пророки и апостолы были не простые писатели (*scribae*), но именно авторы (*auctores*) св. книгъ. При написаніи св. книгъ, они только сознавали согласіе Божества (*consensum Numinis*) съ собственными мыслями, но не получали нарочитаго, особеннаго вдохновенія и просвѣщенія. Бо-

¹⁾ Von—Ammon. Summa § 7 pag. 15.

²⁾ Summa. Ibidem.

³⁾ Summa § 5 p. 10.

⁴⁾ Von - Ammon. § 8. p. 17.

жественное вліяніе на ихъ авторскую работу имѣло своимъ предметомъ собственно только содержаніе и основныя мысли (*utriusque collectiones argumentum*), но не отдѣльныя слова.

При всей неопредѣленности основнаго понятія о вдохновеніи, Аммонъ однако дѣлаетъ попытку указать различныя ступени Божественнаго Откровенія и вдохновенія. Онъ располагаетъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) откровеніе естественное (*revelatio naturalis*, Псал. 19, 1; Рим. 1, 19); 2) откровеніе духовное (*revelatio spiritualis*, Исаія, 42, 1; Матѳ. 10, 20; 1 Кор. 2, 20); 3) бесѣды (*conversaciones*), а) съ Богомъ (*cum Deo*, Быт. 3, 8; Исх. 3, 2); б) съ ангелами (*cum angelis*, Дѣян. 7, 53); 4) сновидѣнія (*somnia*: Быт. 28, 12; Матѳ. 1, 20); 5) уримъ и тумимъ (Исх. 28, 30; Числѣ 27, 21); 6) экстазъ (*exstases*, Исаія 6, 1; Іер. 13, 4; Дѣян. 10, 9; 2 Кор. 12, 2—4); 7) голоса небесныя (*voces coelestes*, Матѳ. 3, 17; Дѣян. 9, 4); 8) внушеніе или вдохновеніе единичное, рѣдкое (*instinctus singularis*; Цар. 10, 10; Іоан. 11, 31, Дѣян. 2, 4; II Тим. 3, 16; II Петр. 1, 21), которое *потомъ стали называть вдохновеніемъ*, т. е. *божественнымъ внушеніемъ или воодушевленіемъ* (*quem postea inspirationis h. e. adflatus divini vel εὐδοσιασμοῦ nomine celebrarunt*¹⁾). Весьма характерно именно то, что вдохновеніе (*inspiratio*) Аммонъ безъ дальнѣйшаго называетъ внушеніемъ („*adflatus*”). Въ словѣ „*inspiratio*“ предлогъ „*in*“ употребляется не только въ смыслѣ винительнаго падежа (*accusativus*), но и творительнаго (*ablativus*), т. е. Духъ Святый представляется дышащимъ не только *въ сердца* вдохновенныхъ людей, но и *въ сердцахъ*. Между тѣмъ слово „*adflatus*“, употребляемое Аммономъ, предполагаетъ только *совѣтъ* производимое въ сердца св. людей дыханіе. А насколько низко Аммонъ цѣнилъ свое „*adflatus*“, видно уже изъ того, что онъ отождествляетъ его съ языческимъ понятіемъ *энтузіазма* (*εὐδοσιασμός*). Такъ какъ для самаго Аммона было ясно, что его понятіе о вдохновеніи имѣетъ мало общаго съ ортодоксальнымъ понятіемъ, то онъ легко утѣшаетъ себя слѣдующимъ разсужденіемъ: „Въ нашихъ символическихъ книгахъ о различныхъ способахъ этого откровенія, ничего не

¹⁾ Von—Ammon. § 9. pag. 18.

опредѣлено ясно (in libris nostris symbolicis de variis hisce revelationis modis plane nihil constitutum est)... А чего, по-видимому, недоставало, то скоро восполнила ревность богослововъ" (supplevit tamen mox, quod deesse videbatur, sedulitas doctorum ¹⁾). Какъ бы причисляя себя къ этимъ богословамъ и желая дать болѣе глубокое понятіе о вдохновеніи, Аммонъ прибавляетъ слѣдующее странное сужденіе: „Кажется св. авторы божественное вдохновеніе, которымъ они были охвачены, относили къ прорицаніямъ, но никогда къ прозаической рѣчи и гораздо менѣе къ писаніямъ" (auctores sacros instinctum divinum, quo sibi correpti esse videbantur *ad oracula* quidem, sed nunquam *ad sermonem pedestrem*, multo minus *ad scripta* retulisse ²⁾). Эти слова—лучшая характеристика замаскированного невѣрія Аммона. Выраженіемъ „кажется" вдохновенію, или, по терминологіи Аммона, неопредѣленному божественному инстинкту (instinctus) приписывается только субъективная, а не объективная достовѣрность. Связная, послѣдовательная рѣчь св. писателей и вообще то, что ими написано (=sermo pedestris+scripta) исключаются изъ области этого божественнаго инстинкта. Остаются, слѣдовательно, первоначальные элементы проповѣди апостоловъ и пророковъ, которые Аммонъ и характеризуетъ языческимъ словомъ: „*oracula*". Но и здѣсь апостолы и пророки были предоставлены самимъ себѣ (suo arbitrio fuisse relictos), т. е. писали по собственной отвѣтственности ³⁾.

Къ числу рационалистическихъ теорій вдохновенія св. Писанія относится и теорія *Иоханна Готфрида Гердера* (1744—1803). Гердеръ всего болѣе обращалъ вниманіе на поэтическія черты Библии. Въ своемъ замѣчательномъ трудѣ „*о еврейской поэзии*" онъ весьма часто высказываетъ свое восхищеніе предъ поэтическими картинами древней восточной жизни и исторіи. Всѣ тѣ, которые лишаютъ св. Писаніе восточной яркости красокъ и теплоты чувствъ, навлекаютъ на себя негодованіе Гердера. Онъ осуждалъ Михаелиса за его критику почтенныхъ и богодарованныхъ книгъ. Критическіе труды ра-

¹⁾ Von—Ammon. § 10, pag. 20.

²⁾ Ibidem § 12, p. 24.

³⁾ Ibidem.

ціоналистовъ онъ сравнивалъ съ выжатымъ лимономъ, а въ Библии, которую они предлагали, не находилъ „ничего, кромѣ сухой скорлупы“. Онъ совершенно отвергалъ научное чтеніе Библии и съ жаромъ доказывалъ, что простое, довѣрчивое чтеніе ея дѣлаетъ насъ болѣе близкими къ Богу. Мы должны призвать на помощь всю силу своего воображенія, чтобы представить себѣ и понять живыя сцены восточной жизни, нарисованныя въ боговдохновенныхъ книгахъ. Все множество многоученныхъ критиковъ новѣйшихъ классовъ не способны къ правильному пониманію св. книгъ. Они думаютъ однимъ почеркомъ пера лишить Библію ея поѣтическихъ красотъ, тогда какъ ихъ нужно еще болѣе возвышать, какъ полезныя и назидательныя для жизни послѣдующихъ поколѣній. По мнѣнію Гердера, большинство раціоналистовъ не обладаетъ въ должной мѣрѣ воспримчивостію къ дивнымъ красотамъ библейской поѣзіи, безъ которой не возможно правильное пониманіе языка и ученія св. книгъ. Раціоналисты, слѣдовательно, не имѣютъ достаточно средствъ для вѣрнаго сужденія о Библии: только хорошій поэтъ дѣлается хорошимъ экзегетомъ.

Однако, болѣе тщательная оцѣнка взглядовъ и сужденій Гердера приводитъ къ заключенію, что онъ любилъ Библію не потому, что почиталъ ее книгою боговдохновенною, а потому, что видѣлъ въ ней высшее, древнѣйшее и безыскусственное поѣтическое произведеніе Востока. Въ лицѣ Гердера предъ нами выступаетъ тотъ же раціонализмъ, только облеченный въ идеальную греческо-гуманистическую одежду. Свой взглядъ на Библію Гердеръ высказываетъ въ слѣдующей евіонитической формулѣ: *„Библия есть самая человѣческая изъ всѣхъ книгъ; поэтому читать ее должно по-человѣчески“* (die Bibel sey das menschlichste aller Bucher, daher müsse man sie menschlich lesen) ¹⁾ Гердеръ рѣшительно отвергаетъ мысль, что по своей внѣшней формѣ, по своему содержанію Библия отличается отъ обыкновенныхъ поѣтическихъ произведеній. Осмѣивая вербальныя теоріи вдохновенія, Гердеръ называетъ „низменнымъ образомъ мысли темныхъ временъ“ такое пред-

¹⁾ Herder. Briefe über das Studium der Theologie; Werke zur Theologie, IX. Seit 1. 4

ставленіе, когда вдохновенный св. Духомъ писатель изображается „органной трубой, которая издаетъ звуки чрезъ дуновение, или пустой машиной, лишенной всякой мысли“ ¹⁾).

Собственно говоря, Гердеръ не имѣлъ намѣренія совершенно разушать боговдохновенный авторитетъ Библии, а только пытался представить Библію книгою чисто человѣческою, такъ сказать, гуманизировать ее. Но при этомъ онъ совершенно забывалъ, что „человѣческое“ (humanum) настолько неразрывно соединено въ св. Писаніи съ „божественнымъ“ (divinum), что раздѣленіе ихъ невозможно. Поэтому всякій ортодоксальный богословъ можетъ только улыбаться, видя, какъ Гердеръ, вѣсто надлежащаго рѣшенія труднѣйшей проблемы о взаимномъ отношеніи страдательнаго и дѣятельнаго начала въ актѣ вдохновенія, извращаетъ эту проблему подъ многоразличными формами и доводитъ ее до совершеннѣйшей карикатуры ²⁾. Еще болѣе странно, что Гердеръ изрекаетъ свою рационалистическую анафему на всякаго богослова, который бы рѣшился возстановить старое ортодоксальное ученіе о благодатныхъ дѣйствіяхъ св. Духа ³⁾. Съ жалкою самоувѣренностью онъ утверждаетъ, будто такое ученіе теперь могутъ проповѣдовать только энтузіасты и мечтатели ⁴⁾. Какъ неразумны и безуспѣшны старанія Гердера объяснить образованіе „непостижимаго во вдохновеніи“! Онъ увѣряетъ, будто каббалистическія идеи вызвали представленія о св. Писаніи, какъ о „нѣ-которомъ связномъ цѣломъ“; потомъ эти идеи были распро-

¹⁾ Herder. Briefe über das Studium der Theol. Werke, IX, Seit 4. 5. „Das Buch sey nicht im Himmel, nicht von Engeln geschrieben; der ganze Streitplan, wenn man ihn so fasse, sey Feengrund; Luther habe sich mit solchen bleiernen Stupiditäten nicht befasst; das seyen faule Sümpfe von Nonsens. Vom Geiste der Christenthums; Werke zur Theologie, XII, 5. 106. Eine *niedrige Denkart dunkler Zeiten* habe beliebt, die vom Geist Getriebenen als eine Orgelpfeife vorzustellen, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eignen Gedanken etnnommen“. Das. S. 108. Moses, dieser alte Drako. Deborahs republikanisch-taktisches Siegeslied“.

²⁾ Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie. XII Seit 109. „In den Propheten nicht derselbe fremde Leiermann, der jetzt unter solchen, jetzt unter andern Namen sein Lied spielt“. Ibidem Seit III. „Unter der Maske eines einhauchenden Geistes lasse sich nichts erklären“.

³⁾ Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie XII, 132

⁴⁾ Vom Geiste des Christenthums; Werke zur Theologie XII, 131.

странены александрійскою философiей и закрѣплены въ христіанствѣ. Во время споровъ съ ересями весьма часто ссылались на св. Писаніе. Съ наступленіемъ мрака среднихъ вѣковъ, ученіе о вдохновеніи было утверждено весьма прочно, пока, наконецъ, схоластика не приложила къ нему свою печать ¹⁾. Въ сущности теорія Гердера подрываетъ всякое библейское понятіе о вдохновеніи. Съ одной стороны, Гердеръ утверждаетъ, что слово Божіе ничто иное, какъ свѣтъ и разумъ, потому что даже для евреевъ духъ и слово были одно; съ другой,—что св. Духъ, обѣщанный Христомъ своимъ ученикамъ, есть только Его ученіе, воспоминаніе о Немъ! ²⁾ Еще одинъ шагъ, и совершенное невѣріе могло явиться предъ нами, облеченное въ свою одежду полуязыческаго гуманизма или даже безъ нея. Дѣйствительно, Гердеръ училъ, что св. книги Ветхаго и Новаго Завета содержатъ въ себѣ исторію чисто человѣческой религіи, въ которой религіозныя идеи облечены въ поэтическіе образы. И какъ религія Гердера была чисто гуманистическая, такъ Христосъ былъ для него только человѣкомъ въ идеальномъ смыслѣ, поставленнымъ Богомъ въ центрѣ міровой исторіи.

При всеобщемъ распространеніи и господствѣ рacionales идей, въ началѣ XIX вѣка стали появляться отдѣльныя монографіи о вдохновеніи св. Писанія, составленныя въ духѣ того времени. Въ качествѣ образца можно указать на монографію Г. Фридр. Н. Зоннтага, подъ заглавіемъ: „*Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis*“. Heidelbergae 1810. Съ гордымъ побѣднымъ веселіемъ говоритъ этотъ увѣнчанный преміей ученикъ гейдельбергскаго университета о низверженіи супранатурализма, столь глубоко укоренившагося и такъ долго господствовавшего въ Германіи ³⁾. Съ рѣдкимъ смѣшеніемъ разнородныхъ идей, Зоннтагъ понимаетъ подъ вдохновеніемъ всякія дѣйствія Божественнаго Духа въ теистическомъ, пантеистическомъ и даже политеистическомъ смыслѣ. Вдохновеніе, по ученію Зоннтага, есть вѣчный актъ,

¹⁾ Vom Geiste des Christenthums. Werke der Theologie. Seit 112—116, 127.

²⁾ Ибид. Werke. zur Theologie. XII. 135—136.

³⁾ Seit 157.

посредствомъ котораго Богъ, какъ бы удѣляя Себя Самому людямъ, открываетъ Себя божественной природѣ ихъ. Вдохновеніе можно назвать вѣчнымъ актомъ, потому что въ природѣ все вѣчно, но можно назвать и временнымъ актомъ, если имѣть въ виду самихъ вдохновляемыхъ людей ¹⁾. Въ ученіи о вдохновеніи нужно избѣгать двухъ опасностей: во-первыхъ, чтобы не впасть въ крайности супранатуралистовъ; во-вторыхъ, чтобы не разбиться о скалы фанатизма. Вдохновеніе, продолжаетъ Зоннтагъ, не есть актъ сверхъестественный, потому что Богъ не нарушаетъ и не дозволить нарушить тѣ самые законы, которые установлены Имъ Самимъ. Это совершенно согласно съ существомъ Бога, Который все производитъ вѣчнымъ и необходимымъ актомъ. Но вдохновеніе нельзя назвать и натуральнымъ актомъ, потому что такое сужденіе легко повясть въ ложномъ смыслѣ. Скорѣе вдохновеніе можно назвать актомъ божественнымъ ²⁾.

Люди, которые получаютъ благодать вдохновенія, живутъ въ Богѣ и Богъ—въ нихъ. Нѣкоторые изъ нихъ называются сынами Бога, соучастниками вѣчнаго небеснаго царства, людьми возрожденными свыше. Тотъ, кто вдохновенъ Божественною Силою, какъ бы перемѣняется въ другого человѣка, освобождается отъ всѣхъ тѣлесныхъ и земныхъ свойствъ, такъ сказать, отрѣшается отъ самого себя и предается всецѣло Духу Божію. Однако это не есть необходимое условіе вдохновенія, чтобы Духъ Божій восхищалъ вдохновляемыхъ людей въ изступленіе или же пользовался ими, какъ бездушными органами. Душа, находящаяся въ дѣйствительномъ общеніи съ Божественнымъ Духомъ, совершенно свободна отъ подобнаго экстаза. Совершеннѣйшая гармонія мыслей и истинное счастье царствуютъ въ душѣ вдохновеннаго человѣка, потому что вся она бываетъ восхищена отъ земли къ небу. Такого вдохновенія никто не можетъ достигнуть ни возбужденнымъ изступленіемъ, ни укрощеніемъ тѣла, ни воздержаніемъ отъ пищи ³⁾.

¹⁾ *Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810 p. 178.*

²⁾ *G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 179.*

³⁾ *G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 180.*

Благодать вдохновенія, по ученію Зоннтага, простирается на всѣхъ достойныхъ людей и на всѣ возрасты. Онъ рѣшительно возстаетъ противъ той мысли, будто божественное вдохновеніе имѣло мѣсто только въ исторіи одного народа и притомъ только въ извѣстные вѣка. Писаніе и разумъ будто бы согласно свидѣлствуютъ, что тотъ, кто сознаетъ въ себѣ Бога, можетъ вдохновляться Божественнымъ Духомъ. Если же допустить, что благодать вдохновенія оставила людей во всѣ послѣдующіе вѣка, тогда мы должны отвергнуть всякую возможность и способность людей къ познанію Бога ¹⁾).

Изъ критеріевъ, на которыхъ основывается вдохновеніе св. Писанія, Зоннтагъ особенное значеніе придаетъ положительному свидѣтельству самого содержанія св. книгъ ²⁾).

XI.

Протестъ ортодоксіи (Гаманнъ, Гармсъ).

Среди множества раціоналистовъ, отрицавшихъ не только боговдохновенность, но и обыкновенную историческую достовѣрность св. книгъ, находились однако богословы, которые пытались возстановить старыя ортодоксальныя взгляды на Библію. Изъ такихъ богослововъ извѣстны въ XVIII вѣкѣ Гаманнъ, въ XIX—Гармсъ.

Иоганнъ Георгъ Гаманнъ (1730—1788), пользовавшійся за свои громадныя познанія и выдающіяся способности у современниковъ названіемъ „мага съвера“, былъ однимъ изъ выдающихся философовъ, богослововъ и филологовъ Германіи. Гаманнъ училъ, что Духъ Божій производитъ въ сердцахъ вдохновенныхъ людей неизреченныя дыханія и невыразимыя образы. Каждый разсказъ библейской исторіи есть боговдохновенное пророчество, которое относится ко всѣмъ вѣкамъ и исполняется въ душѣ cadaго челоѣка. Каждое слово, вышедшее изъ устъ Божіихъ, есть дивное соединеніе душевныхъ мыслей и чувствованій. Слово Божіе отличается отъ всѣхъ челоѣческихъ произведеній именно своимъ чудеснымъ происхожденіемъ чрезъ божественное вдохновеніе. Поэтому-то оно

¹⁾ G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis. p. 180.

²⁾ Ibidem pag. 181.

есть какъ бы пробный тончайшій камень всякой человѣческой критики, тогда какъ всѣ научные методы—это только ходули и костыли для разума ¹⁾.

Другой извѣстный поборникъ за возвращеніе къ преданіямъ старой лютеранской ортодоксіи былъ *Клаусъ Гармсъ* (1778—1855). Онъ составилъ себѣ славу изданіемъ "девяносто пяти тезисовъ, въ которыхъ пытался свергнуть разумъ съ того трона, на который онъ былъ возведенъ раціоналистами, и подчинить его бѣгъ ²⁾.

Для исторіи ученій о вдохновеніи Библіи не лишены значенія тѣ изъ тезисовъ Гармса, въ которыхъ онъ опредѣляетъ отношеніе разума къ Божественному Откровенію.

Въ III тезисѣ Гармсъ рѣшительно, но совершенно справедливо изображаетъ опустошенія, произведенныя раціонализмомъ въ области вѣры. „По идеѣ развитія реформаціи“, говоритъ онъ, „въ той формѣ, какъ эту идею понимаютъ въ настоящее время, и какъ мы ее представляемъ себѣ, лютеранство должно преобразоваться въ язычество и изгнать христіанство изъ міра“ ³⁾.

Въ IX тезисѣ изображается господство разума и совершенная свобода совѣсти въ религіозно-нравственной области. „Какъ въ предметахъ вѣры разумъ, такъ по отношенію къ жизни—совѣсть могутъ быть названы папами нашего вѣка“.

Въ XVII тезисѣ Гармсъ указываетъ истинное призваніе разума и совѣсти въ томъ, чтобы съ благоговѣніемъ читать и принимать все то, что Духъ Святый отрылъ намъ въ словѣ Божіемъ.

Въ XXXII тезисѣ произносится смертный приговоръ надъ раціонализмомъ: „Такъ называемая религія разума лишена или разума или вѣры или обоихъ вмѣстѣ“.

Въ XCIV тезисѣ, въ противоположность самодержавному

¹⁾ I. G. Hamann. Schriften. Изд. Fr. Roth. Theil I (Berl. 1821). Seit 218. 50. 76. 91. 85. 118.

²⁾ Полное заглавіе этихъ тезисовъ: „Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Luthers... und mit andern 95 Thes. als mit einer Uebersetzung aus 1517—1817. begleitet“. Kiel. 1817.

³⁾ 95 тезисовъ Гармса издали въ Килѣ (Kiel, Akad. Buchhandlung 1817) и въ его биографіи (Kiel. 1861. Beilage II p. 229).

господству разума и необузданной свободѣ совѣсти, указывается истинное основаніе лютеранской ортодоксіи въ словѣ Божіемъ ¹⁾).

Появленіе тезисовъ Гармса, составленныхъ въ духѣ ортодоксіи XVII вѣка, произвело необыкновенную сенсацию среди богослововъ и общества Германіи. Рѣдко какая-либо богословская тема производила такое возбужденіе въ ученыхъ кругахъ, какъ тезисы Гармса. Болѣе двухсотъ полемическихъ сочиненій было написано противъ тезисовъ Гармса. Не только среди богослововъ различныхъ партій, но даже въ частныхъ семействахъ вспыхнули раздѣленіе и вражда. Гармса обвиняли въ совершеніи неслыханнаго преступленія противъ лютеранства, даже въ служеніи планамъ самого сатаны!

На самомъ же дѣлѣ своими тезисами Гармсъ задержалъ, хотя только отчасти, на время дальнѣйшее развитіе отрицательныхъ теорій происхожденія Библии. Св. Писаніе въ этихъ тезисахъ изображается какъ „*γραφὴ κατ' ἐκείνην*“, какъ *абсолютная истина, происшедшая отъ Духа истины*. Напротивъ, разумъ лишается своего верховнаго превосходства и объявляется врагомъ боговдохновеннаго слова Божія, коль скоро онъ не подчиняется вѣрѣ.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Справ. Kahnis. K. F. A. Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipzig. 1854.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.—Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1903.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

—» Т. I. — Ч. II. «—

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Рѣчь сказанная 1-го іюня н. г. предъ открытіемъ педагогическихъ курсовъ.—*Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 1—3).

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ городѣ Харьковѣ въ 1903 году.—*В. Давыденка* (стр. 4—36).

Ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 37—48, 94—107).

Православная Церковь по ученію нашихъ свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, Ѳ. Г. Тернера и В. С. Соловьева.—*В. И. Попова* (стр. 49—66) ¹⁾.

Взаимоотношеніе между церковію земною и небесною. (По поводу открытія св. мощей Преподобнаго Серафима, Саровскаго подвижника).—*Л. Багрецова* (стр. 67—93).

Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ).—*Д. С. Леонардова* (стр. 108—118, 190—206, 248—267, 328—368, 615—650, 689—702) ²⁾.

Слово *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 119—130).

Сказаніе Келаря Авраамія Полицына о смутномъ времени въ Россіи (1598—1613 г.г.).—*Е. Воронцова* (стр. 131—156).

Очерки изъ жизни Христа Спасителя. (По Эдлершейму).—*Свящ. Михаила Оувейскаго* (стр. 157—168, 268—286, 751—762).

Современные искатели полной свободы совѣсти предъ судомъ Православной Церкви и государства. (Опытъ критическаго рѣшенія этого вопроса).—*Архимандрита Симвестра* (стр. 169—189).

Екатерининская коммиссія по вопросу о расколѣ.—*Виктора Крылова* (стр. 207—222).

Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 223—247).

Слово *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 287—298).

Рѣчь предъ началомъ молебствія при открытіи въ г. Харьковѣ всероссійской выставки животноводства, 14 сентября 1903 г.—*Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 299—300).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 745—757.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 173—192 301—323, 451—466, 508—540, 799—822.

Слабыя стороны дарвинизма.—*Свящ. Іакова Галахова* (стр. 301—327, 491—516, 551—566).

Адресъ Духовенства Харьковской Епархіи Г. Оберъ-Прокурору Св. Синода К. П. Побѣдоносцеву (стр. 1—3).

Бесѣда Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными Харьковской епархіи.—*Леонида Багрецова* (стр. 369—420).

Рѣчь дворянству Харьковской губерніи при принятіи присяги предъ выборами.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 421—428).

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ каноновъ. (Историко-каноническій очеркъ).—*С. Чистосердова* (стр. 429—448, 480—490).

Слово сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназіи Е. К. Драшковой, на актѣ 22 октября.—*Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 449—451).

Слово по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности 17 октября 1888 года.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 452—456).

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 457—479, 523—550).

Слово *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 517—522).

Нѣсколько словъ по поводу современныхъ толковъ о „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“.—*Леонида Багрецова* (стр. 567—580).

Слово *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 581—590).

Выраженіе признательности и благодарности Казанскою духовною Академіею Высокопреосвященному Арсенію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому (стр. 591—592).

Отношеніе въ Вѣтхомъ Завѣтѣ институтовъ—пророческаго и священническаго.—*В. Яворскаго* (стр. 593—605, 675—688).

Чудо предъ Дамаскомъ, или обращеніе іудействующаго Савла въ Апостола Павла.—*В. М—ва* (стр. 606—614, 667—674).

Слово на день св. благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго.—*Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* (стр. 651—656).

Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне.—* * * (стр. 657—666, 743—750).

Слово *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 703—709).

Слово при служеніи литургіи 14-го декабря въ Институтѣ Благородныхъ Дѣвицъ.—*Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* (стр. 710—712).

Попытки католическихъ богослововъ найти въ твореніяхъ мужей апостольскихъ указанія на главенство римскаго папы и ихъ несостоятельность.—*В. Лопнинова* (стр. 713—742).

Исторія Іудейскаго народа по археологіи Іосифа Флавія. (Библиографическая замѣтка).—*Л. Б—ва* (стр. 763—766).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Р Ѣ Ч Ъ

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,

Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

сказанная имъ 1-го іюня н. г. предъ открытіемъ педагогическихъ курсовъ.

Привѣтствую васъ, честные труженики и труженицы, съ началомъ вашихъ нелегкихъ занятій на педагогическихъ курсахъ. Поистинѣ тяжель вашъ учительскій подвигъ, но велики и благородны задачи вашей дѣятельности; не смущайтесь своимъ скромнымъ положеніемъ сельскаго учителя; будучи незначительнымъ въ лѣстницѣ общественнаго служенія, оно имѣетъ первостепенную важность для нашего русскаго православнаго народа. Помните, что вы—учители и учительницы церковныхъ школъ, этихъ истинныхъ христіанскихъ питомниковъ нашего народа. Любить народъ православный церковную школу, любить и дорожить ею, какъ своимъ роднымъ дѣтищемъ, воспитаннымъ и взлелѣяннымъ въ теченіе тысячелѣтія. Понятно, почему наше правительство взяло подъ свое высокое покровительство церковную школу и почему ея дальнѣйшее процвѣтаніе составляетъ главнѣйшій предметъ его заботъ.

Будучи церковною, школа наша почерпаетъ и всѣ средства религіозно - нравственнаго воспитанія отъ

Церкви. Въ Церкви народъ православный умиляется молитвеннымъ пѣніемъ и отъ него заимствуетъ силу религіознаго одушевленія. И въ школѣ нашей церковное пѣніе—душа школьнаго воспитанія.

Глубоко проникая въ душу человѣка, оно поддерживаетъ, возбуждаетъ религіозное настроеніе и устремляетъ къ горнему міру.

Радостныя надежды въ этомъ отношеніи возлагаются на церковную школу. Одинъ изъ великихъ іерарховъ русской церкви сказалъ, что недалеко то время, когда при посредствѣ церковной школы запоетъ вся Россія, когда вслѣдъ за дѣтьми запоютъ и взрослые—отцы и матери, юные и старые. Какую умилительную картину, какой религіозный восторгъ будетъ представлять эта поющая Церковь!

Вслѣдъ за нимъ, этимъ великимъ іерархомъ, и я уповаю на то, что вскорѣ и всѣ школы ввѣренной мнѣ епархіи, совмѣстно съ родителями учащихся дѣтей, повсюду образуютъ общенародныя хоры во славу всепѣтаго Бога!

Вотъ почему на васъ возлагается надежда и отъ васъ требуется полное усердіе къ надлежащей постановкѣ этого великаго и могущественнѣйшаго средства религіознаго воспитанія нашего народа.

Но вы призваны сюда для слушанія и другихъ еще предметовъ школьнаго обученія, вы ввѣрены опытнымъ руководителямъ, которые въ теченіе пятинедѣльнаго періода вашихъ трудовыхъ занятій ознакомятъ васъ съ наилучшими приѣмами школьнаго преподаванія. Они покажутъ вамъ, какъ вы, при меньшей затратѣ времени и труда, наилучшимъ образомъ должны научить дѣтей молиться Богу, читать, писать и считать, какъ дѣти должны сознательно относиться къ книжному слову, съ какимъ чувствомъ и разумѣніемъ должны

читать они книги церковныя, какъ стоять въ Церкви, слушая слово Божіе и какъ пользоваться въ жизни другими полезными знаніями.

Я надѣюсь, что въ тяжелыхъ трудахъ вашихъ вы найдете здѣсь также и отдохновеніе.

Жизнь въ городѣ освѣжитъ васъ, обмѣнъ мыслей съ товарищами ободритъ васъ, бесѣды съ вашими руководителями разсѣютъ ваши сомнѣнія и недоумѣнія. Пользуйтесь свободнымъ временемъ для того, чтобы расширить свои познанія путемъ осмотра благополучныхъ учрежденій и разныхъ достопримѣчательностей.

Вы совершите рядъ образовательныхъ путешествій съ научной и религіозно-патріотической цѣлью.

Близко сердцу моему учительское служеніе и я, съ своей стороны, готовъ оказать всякое содѣйствіе вашему положенію въ настоящее трудное время.

Но „безъ Бога ни до порога“,—молитвою христіанинъ начинаетъ всякое дѣло, молитвою и заканчиваетъ его. Помолимся и мы Господу Богу, да укрѣпитъ Онъ васъ въ предстоящихъ трудахъ, да даруетъ Онъ вамъ разумѣніе въ преподаваемомъ ученіи, да направитъ Онъ вашу христіанскую дѣятельность ко благу Церкви православной и во благо нашего русскаго отечества! Аминь.

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ городѣ Харьковѣ въ 1903 году.

Учрежденные лѣтомъ 1903 г. въ г. Харьковѣ педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ составляютъ важнѣйшую педагогическую мѣру Архипастырской дѣятельности Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія въ настоящемъ году. Такое значеніе учительскихъ курсовъ объясняется какъ цѣлью ихъ учрежденія—желаніемъ обновить и поднять образовательный уровень учителей и учительницъ церковныхъ школъ, такъ и составомъ самихъ учащихся лицъ, нуждающихся въ болѣе правильной педагогической подготовкѣ.

Въ числѣ учителей церковныхъ школъ есть лица, принадлежащія къ составу причта, которыя призваны къ учительству, такъ сказать, случайно и неожиданно, безъ правильной систематической подготовки. Для такихъ учителей курсы являются почти единственнымъ средствомъ восполненія ихъ педагогическаго образованія. Прослушавъ методическія бесѣды по предметамъ школьнаго курса и увидѣвъ на практикѣ во временной образцовой школѣ примѣненіе главнѣйшихъ основъ правильного обученія, они начинаютъ дѣйствовать въ своей учительской практикѣ увѣреннѣе, прямѣе и цѣлесообразнѣе. Многихъ неопытныхъ, но усердныхъ учителей курсы избавляютъ отъ необходимости измышлять свои способы и приемы обученія, нерѣдко отжившіе или уже давно открытые и практикующіеся.

Въ послѣдніе годы на учительское поприще выступило не мало лицъ, окончившихъ курсъ во второклассныхъ школахъ. Предоставленные самимъ себѣ, эти юные учителя на первыхъ

порахъ своей дѣятельности естественно могутъ стать на ложный путь и избрать неправильные способы и средства учителяства. На курсахъ происходитъ сличеніе ихъ наличныхъ педагогическихъ знаній съ теоріей педагогики, живого опыта съ образцовымъ преподаваніемъ опытнѣйшихъ учителей.

Педагогическіе курсы имѣютъ неоспоримое значеніе и для остальныхъ учителей, богатыхъ опытомъ, не скудныхъ образованіемъ и даже получившихъ спеціальную педагогическую подготовку. По самому характеру своему педагогика есть такая наука, которая никогда не должна останавливаться въ своемъ развитіи и въ примѣненіи къ практикѣ обученія и воспитанія находится въ постоянномъ усовершенствованіи. Самый опытный учитель, если онъ не слѣдитъ за движеніемъ педагогической науки, не только не идетъ впередъ въ своемъ развитіи, но можно сказать съ каждымъ днемъ подвигается назадъ.

Воспитательное значеніе курсовъ также несомнѣнно. Живя въ глуши деревень, учителя и учительницы, какъ лица, стоящіе выше своей среды, весьма часто испытываютъ недостатокъ духовной пищи. Опытъ показываетъ, что натуры болѣе слабыя даже окончательно засасываются этою средою, дѣлаясь неспособными къ дальнѣйшему развитію. Жизнь въ городѣ, въ кружкѣ своихъ товарищей, въ постоянномъ общеніи съ руководителями и преподавателями курсовъ, постоянныя образовательныя экскурсіи и прогулки естественно должны ихъ оживить, ободрить и возбудить потребность высшихъ духовныхъ интересовъ.

Факты и наблюденія подтверждаютъ все это.

Уѣздные наблюдатели единогласно свидѣтельствуютъ, что учителя, прослушавшіе курсы, и школы, въ коихъ они состоятъ преподавателями, измѣняются къ лучшему не только въ постановкѣ церковнаго пѣнія и прочихъ предметовъ обученія, но и въ дисциплинарномъ и педагогическомъ отношеніяхъ. Излишнее же самомнѣніе, возбуждаемое иногда пребываніемъ на курсахъ, является, какъ показываетъ практика, только единичнымъ недостаткомъ, характеризующимъ неопытныхъ и худшихъ учителей.

Къ 1-му апрѣля настоящаго года, по распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія, Харьковскимъ Епар-

хіалънымъ Уч. Совѣтомъ было возбуждено ходатайство предъ Уч. Совѣтомъ при Св. Синодѣ объ учрежденіи въ г. Харьковѣ учительскихъ курсовъ и объ отпускѣ потребной для этого суммы на ихъ организацію. Вслѣдствіе означеннаго ходатайства, Уч. Совѣтъ при Св. Синодѣ, постановленіемъ своимъ отъ 26 мая, опредѣлилъ открыть въ г. Харьковѣ педагогическіе курсы на основаніяхъ, изложенныхъ въ ходатайствѣ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, съ точнымъ обозначеніемъ мѣста учрежденія курсовъ, помѣщенія для нихъ, числа вызываемыхъ на курсы учителей, состава преподавателей курсовъ и распорядительной комиссіи по устройству ихъ, программы преподаванія и времени ихъ продолжительности.

Съ разрѣшенія Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія учительскіе курсы съ ихъ общежитіемъ имѣли помѣщеніе въ зданіи Харьковскаго духовнаго училища. Благодаря сердечному отношенію смотрителя училища А. А. Сивгирева, слушатели и слушательницы курсовъ были окружены всѣми возможными удобствами. Для нихъ были отведены самыя обширныя и удобныя помѣщенія: 4 зала для занятій, столовая, 2 спальни для учителей, 2 спальни для учительницъ, баня и помѣщеніе для администраціи курсовъ. Всѣ означенныя помѣщенія къ началу курсовъ были тщательно приготовлены. Кухонная и чайная посуда, столовое и спальное бѣлье, классная обстановка—все это было предоставлено во временное пользованіе курсистовъ при самомъ незначительномъ возмѣщеніи отъ казны понесенныхъ училищемъ расходовъ.

Смотритель училища, во все продолженіе курсовъ, оказывалъ всяческое вниманіе курсистамъ и курсисткамъ, чтобы ихъ пребываніе въ стѣнахъ училища съ внѣшней стороны было обставлено наилучшимъ образомъ.

Для завѣдыванія педагогическими курсами Епархіальнымъ Училищнымъ Совѣтомъ избрана особая распорядительная комиссія, въ составъ которой вошли: инспекторъ курсовъ, смотритель и экономъ. Инспекторъ курсовъ, епархіальный наблюдатель церковныхъ школъ В. Θ. Давыденко, имѣлъ общее попеченіе о курсахъ, надзоръ за правильнымъ теченіемъ ихъ въ учебно-воспитательномъ и хозяйственномъ отношеніяхъ, состав-

лялъ по соглашенію съ преподавателями росписаніе занятій, руководилъ сими занятіями и завѣдывалъ перепискою и сношеніями по дѣламъ курсовъ съ разными лицами и учрежденіями. Смотритель курсовъ, уѣздный наблюдатель И. А. Рудневъ, состоя сотрудиномъ инспектора по дѣламъ курсовъ, имѣлъ преимущественно надзоръ за исполненіемъ установленнаго порядка на курсахъ и велъ письменную часть, внимательно входя въ разныя стороны курсовой жизни. Для ближайшаго веденія хозяйственной части былъ приглашенъ въ качествѣ эконома курсовъ, экомомъ Харьковскаго духовнаго училища, діаконъ Григорій Поповъ, завѣдывавшій столомъ, прислугою, содержаніемъ дома и прочими, относящимися къ хозяйству предметами. Кромѣ того, для попеченія объ учительницахъ приглашена особая надзирательница, учительница церковной школы А. В. Ковалевская.

Для слушанія педагогическихъ курсовъ изъ 10 уѣздовъ Харьковской епархіи было вызвано 45 учителей и 35 учительницъ. Въ этотъ составъ вошли лица, заявившія себя на мѣстахъ своей службы усердіемъ и любовію къ дѣлу, но недостаточно знакомые съ приемами и способами обученія грамотѣ и другимъ предметамъ школьнаго курса, а также и тѣ изъ учителей, которые, будучи опытными въ дѣлѣ преподаванія учебныхъ предметовъ, недостаточно знакомы съ церковнымъ нѣніемъ и способами его преподаванія.

По уѣздамъ слушатели и слушательницы курсовъ распредѣляются слѣдующимъ образомъ:

1 Изъ *Ахтырскаго уѣзда* 3 учителя: Волковъ Антонъ, Клименко Иванъ и Бутъ Иванъ, и 4 учительницы: Нестеренко Елена, Эварницкая Анна, Попова Антонина и Черняева Марія.

2. Изъ *Богодуховскаго уѣзда* 6 учителей: Стесенко Григорій, Гапоненко Михаилъ, Коваленко Алексій, Рыжій Андрей, Гладченко Иванъ и Побѣленскій Иванъ, и 4 учительницы: Деркачъ Анна, Табарчукъ Антонина, Покровская Софія и Коваленко Матрона.

3. Изъ *Валковскаго уѣзда* 1 учитель: Литкевичъ Моисей и 2 учительницы: Чамова Варвара и Свириденко Анна.

4. Изъ *Волчанскаго уѣзда* 2 учителя: Зубченко Андрей и Шишкановъ Евфимій.

5. Изъ *Зміевскаго уѣзда* 6 учителей: Соборницікій Василій, Остроуховъ Иванъ, Толмачевъ Иванъ, Дьяковъ Антоній (діаконъ), Поповъ Александръ и Блудовъ Иванъ, и 8 учительницъ: Мелихова Марія, Боровая Анна, Черпакова Варвара, Зиньковская Марія, Яременко Екатерина, Игнатъева Александра, Бахметьева Ольга и Костоголодова Надежда.

6. Изъ *Изюмскаго уѣзда* 7 учителей: Баунъ Григорій, Привалихинъ Сергій, Рѣшетнякъ Митрофанъ, Болбаса Иванъ, Коломійцевъ Василій, Ляховъ Евѣимій и Раенко Леонидъ.

7. Изъ *Купянскаго уѣзда* 5 учителей: Подорожный Григорій, Лисицкій Иванъ, Черкасовъ Георгій, Андреенковъ Алексѣй и Найдовскій Иванъ, и 3 учительницы: Шевченко Васса, Ливицкая Анна и Якубовичъ Анастасія.

8. Изъ *Лебединскаго уѣзда* 1 учитель: Любарскій Григорій, и 2 учительницы: Лободюкъ Наталія и Московченко Екатерина.

9. Изъ *Старобѣльскаго уѣзда* 7 учителей: Зленко Іосифъ, Николаевичъ Веніаминъ, Кантеміръ Иванъ, Феневъ Захарій, Комисовскій Дмитрій, Воронинъ Ѳеодоръ и Николаевскій Антонъ, и 10 учительницъ: Ковалевская Ольга, Красноперова Іульянія, Шкадина Вѣра, Сулима Людмила, Тимашева Зинаида, Ѳоменко Ольга, Ѳоменко Наталія, Любарская Александра, Владыкова Елена и Лобковская Лидія.

10. Изъ *Харьковскаго уѣзда* 7 учителей: Иванченко Михаилъ, Кучеренко Иванъ, Бухаловъ Ѳеодоръ, Чернивецкій Александръ, Уманцевъ Иванъ, Доброскокъ Ѳеодоръ и Нагорный Моисей, и 2 учительницы: Гордѣенко Серафима и Заикина Александра.

По образовательному цензу слушатели курсовъ распределяются слѣдующимъ образомъ: выбывшихъ изъ разныхъ классовъ духовныхъ семинарій 5 человекъ; 1 изъ учительской семинаріи; окончившихъ курсъ духовныхъ училищъ 7; изъ учительскаго класса Харьковской Александро-Невской церковно-приходской школы 1; окончившихъ курсъ Епархіальнаго училища 5; неокончившихъ курса Епархіальнаго училища 4; изъ женскихъ прогимназій 20; изъ второклассной церковно-приход-

ской школы 24; изъ городскихъ училищъ 8; изъ уѣздныхъ 3, изъ народныхъ 3 и домашняго образованія 4.

Изъ числа поименованныхъ учителей, только 3 не состояли на учительской службѣ, всѣ остальные проходили учительскія должности, а именно: 43 состояли 1 годъ въ должности учителя; 19—два года; 8—3 года; 4—4 года; 3—5 лѣтъ; 2—6 лѣтъ; 2—7 лѣтъ; 2—9 лѣтъ. Сравнительно небольшая продолжительность учительской службы объясняется какъ недостаточнымъ вознагражденіемъ, такъ главнымъ образомъ тѣмъ, что на курсы вызваны лица преимущественно молодые, только что начинающія свою учительскую службу.

По служебному положенію слушатели курсовъ принадлежать: въ составу причта 7, въ томъ числѣ: діаконовъ 1, псаломщиковъ 5; учителей, не принадлежащихъ къ членамъ причта, 79 человекъ.

По возрасту курсисты распредѣляются такъ: отъ 16 до 20 лѣтъ 64, отъ 20 до 30 лѣтъ 25 и выше 1.

Кромѣ того, вслѣдствіе ходатайства Сухумскаго Епархіальнаго училищнаго Совѣта, по журнальному опредѣленію училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 12—13 мая утвержденному г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, на педагогическіе курсы было командировано изъ Сухумской епархіи 2 учительницы и 7 учителей, а именно: Желѣзнякъ Василій, Ивановъ Алексѣй, Кучуберія Иларіонъ, Шелухинъ Григорій, Бойко Иванъ, Полозовъ Михаилъ и Помазановъ Леонтій и учительницы: Рождественская Надежда и Веллеръ Анна.

Въ качествѣ преподавателей на курсы были приглашены слѣдующія лица:

1. По Закону Божію—кандидатъ богословія, священникъ Харьковской Преображенской церкви о. Петръ Өоиминъ.

2. По церковному пѣнію для старшей группы—преподаватель пѣнія въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ священникъ о. Александръ Лобковский.

3. По церковному пѣнію для младшей группы—учитель пѣнія при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ священникъ о. Іоаннъ Петровский, получившій право учителя при С.-Петербургской придворной пѣвческой капеллѣ.

4. По дидактикѣ и методикѣ обученія чтенію, письму и языку церковно-славянскому преподаваніе велѣ Харьковскій епархіальный наблюдатель В. Θ. Давыденко.

5 По методикѣ обученія счисленію—преподаватель математики при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ Я. М. Колосовскій, руководившій преподаваніемъ сего предмета на курсахъ для рабочихъ въ г. Харьковѣ.

Кромѣ этихъ обязательныхъ предметовъ курсовыхъ занятій, по предложенію Его Превосходительства г. наблюдателя церковныхъ школъ въ имперіи В. И. Шемякина, на курсахъ было введено преподаваніе пчеловодства, игры на скрипкѣ, обученіе переплетному ремеслу и уроки кройки для дѣвицъ. Бесѣды по пчеловодству велѣ проф. Харьковскаго университета протоіерей Т. И. Буткевичъ. Игрѣ на скрипкѣ обучалъ преподаватель пѣнія въ старшей группѣ священникъ о. А. Лобковскій. Переплетное мастерство было изучаемо подѣ руководствомъ переплетчика Сергѣя Шепелева. Уроки кройки были преподаваемы имѣющей права учительницы отъ Харьковской ремесленной управы дѣвицей А. В. Ковалевской.

Сверхъ того, съ разрѣшенія Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія, по предложенію Епархіальнаго Наблюдателя, преподаватель 2-й Харьковской мужской гимназіи В. И. Харціевъ принялъ на себя чтенія по исторіи русской литературы, а ординаторъ гинекологической клиники И. С. Эвенховъ предложилъ вниманію учителей и учительницъ нѣсколько бесѣдъ по гигиенѣ и по вопросу о подаваніи первой помощи въ несчастныхъ случаяхъ.

День 1-го Іюня для слушателей курсовъ настоящаго года является незабвеннымъ и дорогимъ по воспоминаніямъ днемъ. Въ означенный день самъ маститый Архипастырь Высокопреосвященнѣйшій Арсеній благоволилъ прибыть въ зданіе общежитія, чтобы вмѣстѣ съ учащими принять молитвенное участіе въ открытіи курсовъ и благословить ихъ на предстоящій трудъ, а своимъ архипастырскимъ словомъ ободритъ, оживитъ ихъ и дать руководственные указанія въ постановкѣ и веденіи курсовыхъ занятій.

Въ означенный день, въ присутствіи членовъ Епархіальнаго

училищнаго Совѣта, членовъ Распорядительной Коммиссіи, членовъ Харьковскаго уѣзднаго Отдѣленія училищнаго Совѣта Епархіальнаго и нѣкоторыхъ уѣздныхъ о.о. наблюдателей, нѣкоторыхъ о.о. благочинныхъ и всѣхъ явившихся на курсы учителей и учительницъ, въ церкви Харьковскаго духовнаго училища Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ, въ сослуженіи Предсѣдателя Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго Совѣта, Ректора Семинаріи протоіерея о. Іоанна Знаменскаго, ключаря Харьковскаго Каѳедрального собора священника о. Григорія Виноградова, члена Епархіальнаго училищнаго Совѣта священника о. Леонида Твердохлѣбова, уѣздныхъ наблюдателей церковныхъ школъ: Харьковскаго уѣзда—протоіерея о. Петра Тимоѣева, Изюмскаго уѣзда—священника Михаила Пономарева и Валковскаго уѣзда—священника Николая Сильванскаго, помощника смотрителя Харьковскаго Духовнаго училища, священника Николая Зефирова и протодіакона Василя Вербицкаго, совершенно было Господу Богу молебное пѣніе предъ началомъ ученія. На молебнѣ пѣлъ хоръ слушателей курсовъ, учителей и учительницъ, подъ управленіемъ учителя церковнаго пѣнія при Епархіальномъ женскомъ училищѣ, священника Іоанна Петровскаго. Могучій и стройный хоръ при полнотѣ женскихъ и мужскихъ голосовъ невольно возбуждалъ въ предстоящихъ молитвенное настроеніе.

Предъ началомъ молебствія Высокопреосвященнѣйшій Арсеній обратился къ предстоящимъ учителямъ и учительницамъ съ Рѣчью, которая помѣщена нами въ началѣ настоящей книжки.

Ободренные вниманіемъ Архипастыря, дѣятели курсовъ 2 іюня приступили къ своимъ занятіямъ полныя энергіи и увѣренности въ успѣхѣ курсовъ.

Занятія на курсахъ состояли въ ознакомленіи слушателей съ лучшими способами обученія предметамъ начальной школы: 1) въ сообщеніи общихъ педагогическихъ правилъ относительно устройства, порядка и распредѣленія занятій въ школахъ, классной дисциплины и т. д.; 2) въ указаніи и разборѣ лучшихъ учебниковъ и подробномъ ознакомленіи съ программами церковныхъ школъ; 3) въ образцовыхъ урокахъ въ присутствіи

всѣхъ слушателей во временно устроенной начальной школѣ, 4) въ разборѣ пробныхъ уроковъ, данныхъ самими слушателями курсовъ и 5) образовательныхъ экскурсіяхъ.

Кромѣ церковнаго пѣнія, на занятія съ которымъ было посвящено около половины всѣхъ учебныхъ часовъ, главнѣйшее мѣсто было отведено практическимъ занятіямъ во временной начальной школѣ по предметамъ школьнаго обученія: имъ была посвящена четверть всѣхъ учебныхъ часовъ. Отводя столько времени для практическихъ занятій, преподаватели курсовъ имѣли въ виду весьма важное наглядное значеніе ихъ для всѣхъ вообще учителей.

Никакая рѣчь или лекція не въ состояніи имѣть тѣхъ благотворныхъ послѣдствій, коими сопровождается данный хорошо образцовый урокъ. Здѣсь учителя путемъ подражанія усваиваютъ не только планъ и методъ преподаванія, но всѣ мельчайшіе приемы, которыхъ нельзя изложить въ видѣ отвлеченныхъ правилъ и наставленій.

Не меньшее значеніе, какъ показываетъ наблюденіе, имѣли и пробные уроки самихъ учителей въ связи съ критическимъ разборомъ ихъ подъ руководствомъ преподавателей. Здѣсь, при внимательномъ наблюденіи надъ собой и своими товарищами, курсисты могли легко замѣтить какъ свои достоинства, такъ и свои недостатки и выработать сознательное отношеніе къ тѣмъ или инымъ педагогическимъ приемамъ. Матеріалъ для пробныхъ уроковъ и образцовыхъ былъ избираемъ не случайно, а систематически и методически въ соотвѣтствіи намѣченному ходу учебныхъ занятій по тому или другому предмету и послѣ предварительнаго совмѣстнаго обсужденія его преподавателями курсовъ.

Обсудивъ основательно предлагаемый для урока матеріалъ, учителя обыкновенно составляли планъ урока, а иногда и подробный конспектъ, въ которомъ послѣдовательно излагался предполагаемый ходъ занятій. Соотвѣтственно очереднымъ урокамъ и образцовая школа представляла собою учащихся того или другого отдѣленія, въ томъ или иномъ количествѣ, а иногда, когда уроки касались распредѣленія занятій въ двухъ и трехъ отдѣленіяхъ школы, школа присутствовала въ полномъ

составъ двухъ и трехъ отдѣленій. Въ связи съ практическими занятіями и въ зависимости отъ нихъ располагались и чтенія теоретическія. Не имѣя характера лекцій и отвлеченныхъ чтеній они предлагались слушателямъ въ видѣ бесѣдъ по поводу данныхъ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ или же предшествовали этимъ урокамъ и всегда имѣли характеръ доступныхъ, живыхъ и наглядныхъ чтеній.

Чтобы закрѣпить въ памяти слушателей ходъ учебныхъ занятій на курсахъ, матеріалъ, предложенный имъ въ видѣ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ и въ бесѣдахъ теоретическихъ по нѣкоторымъ предметамъ, былъ изложенъ для нихъ въ формѣ записей.

Такова общая постановка учебнаго дѣла на курсахъ.

Но такъ какъ преподаваніе cadaго предмета въ зависимости отъ его содержанія и взглядовъ преподавателей имѣетъ свои особенности, то весьма интересно представить общую характеристику cadaго изъ преподаваемыхъ на курсахъ предметовъ.

Взгляды и сужденія о. законоучителя по вопросу о постановкѣ преподаванія Закона Божія въ церковныхъ школахъ, высказанныя имъ во время бесѣдъ, сводятся къ слѣдующимъ главнѣйшимъ положеніямъ.

Законъ Божій въ церковно-приходской школѣ не есть только учебный предметъ, отдѣльный и изолированный отъ прочихъ предметовъ школы и ея жизни. Наоборотъ Законъ Божій—основа и обученія и воспитанія дѣтей въ церковно-приходской школѣ. Говорить о его постановкѣ въ школѣ, это значитъ рисовать духъ, характеръ, способы и приемы всего вообще религіозно-нравственнаго воспитанія въ школѣ. Поэтому о. лекторъ почти половину своихъ лекцій употребилъ на выясненіе слушателямъ хода и характера именно этого религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей въ школѣ. Воспитывать въ духъ вѣры и церкви—это главная цѣль церковно-приходской школы. Этимъ опредѣляется весь строй этой школы. Благочестивый, вѣрующій и благовоспитанный учитель прежде всего необходимъ школѣ. Молитвы по церковному уставу утреннія и вечернія, совершаемыя въ школѣ, постоянное

участіе въ церковныхъ богослуженіяхъ, широкое изученіе церковнаго пѣнія и церковно-богослужебнаго языка, упражненіе въ патріотическомъ и религіозно-нравственномъ чтеніи на урокахъ, обстоятельное изученіе Закона Божія, постоянное общеніе школы съ священникомъ и его вліяніе на всѣ стороны жизни школьной,—все это вмѣстѣ налагаетъ яркій религіозно-церковный отпечатокъ на эти школы. Съ указанною цѣлью должно согласоваться все поведеніе въ школѣ воспитателя—учителя. Слѣдуя завѣтамъ Св. Митрополита Михаила, онъ въ отношеніи къ учащимся кротокъ, любвеобиленъ, ласковъ, терпѣливъ, внимателенъ, настойчивъ, остороженъ и благопримѣнителенъ. Этимъ опредѣляется и вся система взысканій и вся школьная дисциплина. Суровость и попустительство—вредныя крайности въ школьномъ воспитаніи, вытекающія изъ неправильныхъ воззрѣній на природу человека вообще. Здоровая педагогика, избѣгая этихъ крайностей, требуетъ въ школѣ вообще, а въ церковно-приходской въ особенности, дисциплины христіанской, настойчивой, неуклонной и въ тоже время истинно-отеческой. Въ этомъ отношеніи прекрасныя, здоровыя и гуманнѣшія наставленія каждый найдетъ въ педагогическихъ брошюрахъ К. П. Побѣдоносцева: „Ученіе и учитель“, „Воспитаніе характера“ и „Новая школа“. Главною нравственно-вліятельною личностію въ школѣ долженъ быть пастырь церкви—законоучитель. Вся сила его вліянія въ школѣ будетъ зависѣть отъ его личнаго характера: его неподдѣльная религіозность, благоговѣніе ко всему священному, его любовь къ дѣтямъ будутъ глубоко дѣйствовать на дѣтей независимо отъ его уроковъ Закона Божія. Его простота обращенія не должна переходить въ фамильярность, но и чувство достоинства не должно дѣлать его недоступнымъ для дѣтей. И законоучителю въ этомъ случаѣ такъ же необходимымъ педагогическій тактъ, какъ и всякому другому педагогу.

Какъ должно вести преподаваніе Закона Божія, чтобы оно оказало наиболѣе воспитательное вліяніе на учащихся? Первымъ условіемъ для этого является простота преподаванія; естественный тонъ, искренность, задушевность, отсутствіе искусственныхъ аффектацій,—все это въ урокахъ Закона Божія затрагиваетъ

личное настроеніе учащихся и раскрываетъ сердца ихъ для Слова Божія. Для сообщенія своимъ урокамъ живости и наглядности законоучитель долженъ пользоваться библейской географіей и археологіей, долженъ самъ входить въ картину событий и изображать ихъ въ соответствующихъ обстановкѣ и видѣ. Полезно во всѣхъ отношеніяхъ при этомъ знакомить учащихся со всѣми произведеніями человѣческаго искусства, въ которыхъ отразилась религіозная вѣра чловѣка. Библиизмъ преподаванія сообщаетъ урокамъ Закона Божія высокую важность и авторитетность. Трогательная назидательность библейскихъ повѣствованій, величественная простота языка св. писанія—такъ удобопріемлемы и такъ сродны дѣтскому чувству и сознанію. Конечно, Библия въ школѣ должна быть употребляема въ видѣ особыхъ извлеченій и отдѣловъ. Вопросъ о такъ называемой школьной Библии у насъ пока разрѣшенъ въ видѣ изданія св. Синодомъ „Историческихъ чтеній изъ книгъ Ветхаго Завѣта“; было бы желательно видѣть для школьнаго употребленія подобное-же изданіе учительныхъ и пророческихъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Особенную-же поучительность урокамъ Закона Божія придаетъ сближеніе ихъ съ жизнію, событіями и впечатлѣніями дѣтей и окружающей ихъ среды. Наблюдательный законоучитель не найдетъ это для себя труднымъ, особливо же если онъ постоянно помнить, что подобно школьникамъ и онъ когда то сидѣлъ за партой, и въ ихъ положеніи онъ всегда представитъ себѣ ихъ чувствованія, ихъ настроенія и ощущенія. Въ особенности семейная жизнь дѣтей много можетъ дать примѣровъ для уясненія ученія вѣры и церкви. Назидательность должна открываться въ самомъ библейскомъ повѣствованіи, въ самой исторіи того или другого событія, а не представляться въ видѣ нравоученія механически прибавляемаго къ изложенному разсказу.

Такъ какъ въ нѣкоторыхъ приходахъ Епархіи пропагандируется сектанство и въ особенности штундизмъ, то необходимо при преподаваніи Закона Божія въ церковно-приходскихъ школахъ обстоятельно и по Библии излагать тѣ пункты вѣроученій, кои наиболѣе оспариваются сектантами, напр., объ иконопочитаніи, о св. крестѣ, о св. угодникахъ, мощахъ и т. п.

Лучшимъ руководствомъ для сего можетъ служить извѣстная книга Ольшевскаго.

Наконецъ, наиболѣе плодотворному усвоенію учащимися Закона Божія способствуетъ тѣсная взаимная связь отдѣльных его предметовъ. Законоучитель всегда свѣдѣнія учащихся изъ одной области Закона Божія долженъ сопоставлять и выяснять совмѣстно съ другими, напр., изученіе молитвъ вести при помощи священной исторіи, данныхъ катихизиса и Богослуженія, а катихизисъ объяснить при свѣтѣ опять же священной исторіи, богослуженія въ связи съ молитвами и т. п. При такомъ веденіи дѣла всѣ религіозныя знанія учащихся будутъ усвоены ими въ органической цѣльности, какъ одна всеобъемлющая и всеодушевляющая истина: всѣ частности въ ученіи вѣры и благочестія, связанные съ основою, будутъ ясны, понятны и убѣдительны.

Таковы общія условія нравственно-воспитательнаго вліянія Закона Божія на учащихся. Они не исключаютъ значенія въ этомъ случаѣ методики этого предмета. Знаніе лучшихъ способовъ и пріемовъ преподаванія Закона Божія помогаетъ твердому и ясному усвоенію его учащимся. Нельзя успѣхъ дѣла обуславливать исключительно личными качествами преподавателя; часто у преподавателя съ самыми добрыми и чистыми стремленіями труды пропадаютъ даромъ при неискусномъ и неумѣломъ веденіи дѣла. Методика Закона Божія—это плодъ опыта и потому она и необходима каждому отдѣльному преподавателю, что вооружаетъ его результатами долготѣннаго и всеобщаго опыта школы, такъ что преподаватель съ самаго начала своей дѣятельности застраховывается отъ многихъ горькихъ и трудно поправимыхъ ошибокъ.

Изъ этой области методики Закона Божія о. лекторы дали существеннѣйшія указанія объ общей формѣ преподаванія, о распредѣленіи учебнаго матеріала, о наилучшихъ пріемахъ преподаванія Священной Исторіи, Молитвъ, Катихизиса и Богослуженія. При этомъ было обращено преимущественное вниманіе на лучшую постановку дѣла наученія молитвамъ, что курсистамъ представлялось наиболѣе труднымъ. Лекторомъ было настоятельно внушаемо, что молитвъ дѣти должны на-

учаться чрезъ самое исполненіе ея, постоянное, неуклонное и каждадневное. Не слѣдуетъ наученіе молитвъ дѣлать особымъ учебнымъ предметомъ съ употребленіемъ различныхъ механическихъ приемовъ въ этомъ дѣлѣ, съ пространными о ней уроками и разсужденіями. Нужно всегда опасаться, какъ бы не охладить въ дѣтяхъ усердія и любви къ молитвѣ. Молитва—это самая нѣжная и чувствительная струна въ душѣ человеческой. Она есть настроеніе. Можно ли это молитвенное настроеніе штудировать и истязать разными школьными способами и приемами? Съ объясненіями молитвъ, по этому же самому, не слѣдуетъ спѣшить. Въ началѣ надобно ограничиваться только объясненіемъ немногихъ непонятныхъ словъ, выраженій, а потомъ вводить дѣтей исподоволь въ болѣе и болѣе глубокое пониманіе молитвъ въ связи съ дальнѣйшимъ прохожденіемъ священной исторіи, Богослуженія и катихизиса. Такимъ образомъ, выяснена была наибольшая цѣлесообразность вести объясненія молитвъ постепенно и непремѣнно въ связи съ другими предметами Закона Божія.

Въ виду особенной важности церковнаго пѣнія и того взгляда, какой былъ выраженъ Высокопреосвященнѣйшимъ Владыкой на сей предметъ въ его руководящей рѣчи, церковное пѣніе на курсахъ текущаго года было предметомъ особеннаго изученія. Ему было посвящено 50 учебныхъ часовъ въ младшей группѣ и 50 учебныхъ часовъ въ старшей, считая въ томъ числѣ 10 уроковъ общаго хорового пѣнія, 11 уроковъ скрипичной игры для желающихъ и 1 образцовый урокъ. Придавая столь важное значеніе предмету церковнаго пѣнія, курсы въ этомъ случаѣ идутъ не только на встрѣчу пробудившейся потребности среди народа слышать въ церкви мелодическое строго—церковное пѣніе, но главнымъ образомъ имѣютъ въ виду его глубоковоспитательное вліяніе.

Первый урокъ церковнаго пѣнія былъ общимъ для всѣхъ курсистовъ. Прежде чѣмъ приступить къ занятіямъ на курсахъ по предмету пѣнія, лекторъ о. Лобковскій въ вступительной бесѣдѣ ознакомилъ всѣхъ собравшихся учителей и учительницъ съ программой занятій, по требованію которой, преподаваніе пѣнія должно вестись параллельно въ двухъ группахъ: млад-

шей, съ элементарнымъ курсомъ теоріи пѣнія, и старшей, съ болѣе пространнымъ курсомъ элементарной теоріи и съ при-
бавленіемъ свѣдѣній изъ курса гармоніи и практическихъ свѣ-
дѣній по устройству хора и регентованію, и притомъ съ от-
дѣльными часами занятій для каждой группы.

Дѣленіе на группы было произведено путемъ предваритель-
наго опроса курсистовъ, какими они обладаютъ познаніями въ
хоровомъ пѣніи и элементарной гармоніи.

Чтобы выяснитъ степень подготовленности курсистовъ къ
слушанію уроковъ пѣнія въ старшей группѣ, имъ было пред-
ложено пѣть по синодальнымъ нотнымъ книгамъ и свободно
читающіе нотный обиходъ причислялись къ старшей группѣ.
Такихъ оказалось только 12: Гапоненко Михаилъ, Коломій-
цевъ Василій, Ляховъ Евфимъ, Лисицкій Иванъ, Подорожный
Григорій, Уманцевъ Иванъ, Волковъ Антонъ, Коваленко Алек-
сѣй, Игнатъева Александра, Шелухинъ Григорій, Помазановъ
Леонтій и Колбаса Иванъ. Всѣ остальные 74 составляли млад-
шую группу.

Незначительное число умѣющихъ пѣть по нотамъ, въ сравне-
ніи съ общимъ числомъ собравшихся слушателей, дало поводъ
въ этой же бесѣдѣ высказать нѣсколько соображеній о важ-
ности для учителя знанія нотъ, умѣнья читать и понимать
всякую нотную книгу, при чемъ было указано на полную
возможность во время курсовъ научиться пѣнію по нотамъ
тѣмъ изъ нихъ, которые вовсе не знали нотъ, а властвующимъ
этимъ искусствомъ пріобрѣсти свѣдѣнія изъ общей теоріи пѣ-
нія. Вслѣдъ затѣмъ о. лекторъ указалъ на исключительное
положеніе предмета пѣнія въ ряду другихъ предметовъ, пре-
подаваемыхъ на курсахъ. Въ то время какъ другіе предметы
изучаются только со стороны методовъ преподаванія ихъ въ
начальной школѣ—съ цѣлью выяснитъ правильное пониманіе
слушателями своей задачи, здѣсь изучается самый предметъ.
На урокахъ пѣнія, говорилъ о. Лобковский, слушатели курсовъ
должны быть учениками, подобно ученикамъ начальной школы,
явившимся изучать грамоту. Эти послѣдніе, вооружась букваремъ,
при помощи учителя, шагъ за шагомъ подходятъ къ умѣнью читать;
вы запаслись нотной книгой, проходите и должны пройти точно

такой же путь къ умѣнью пѣть по нотамъ. Пусть не будетъ обиднымъ для васъ такое сравненіе; оно приведено съ цѣлію указать, что наши занятія могутъ быть наиболѣе продуктивны только тогда, когда вы поставите себя, нисколько не смущаясь, а преслѣдуя одну только пользу дѣла, въ положеніе учениковъ. Каждому изъ васъ будетъ предложенъ учебникъ по пѣнію, руководствуясь которымъ, вамъ легко будетъ проходить нотную грамоту.

Слушателямъ младшей группы были розданы учебники пѣнія Рязскаго и книги „Кругъ церковныхъ пѣснопѣній обычнаго напѣва Московской епархіи, часть 1“, слушателямъ старшей группы, по этимъ же соображеніямъ лектора, были розданы литографированныя записки по теоріи пѣнія Ал. Пузыревскаго. На этомъ изданіи лекторъ остановился въ виду того, что въ библиотекѣ курсовъ было нѣсколько экземпляровъ указаннаго изданія, а также и потому, что записки составлены примѣнительно къ программѣ пѣнія для старшей группы курсовъ.

Общая задача относительно всѣхъ вообще слушателей курсовъ сводилась къ тому, чтобы пополнить и привести въ систему знанія курсистовъ въ пѣніи или частіе: 1) научить пѣть по церковнымъ (квадратнымъ) и итальянскимъ нотамъ, 2) научить по нотамъ гласовымъ мелодіямъ и такимъ путемъ изучить все осмогласіе московскаго напѣва.

Краткій промежутокъ времени, установленный для курсовъ, и обиліе предметовъ преподаваемыхъ на курсахъ не позволяли слушателей старшей группы основательно ознакомить со всѣми отдѣлами программы. Но можно съ увѣренностію сказать, что ими достаточно усвоены основныя положенія общей теоріи пѣнія: о нотописаніи, о интервалахъ, о размѣрѣ и ритмѣ, о гаммахъ, трезвучіяхъ, септакордахъ,—что даетъ имъ возможность при знакомствѣ съ литературой предмета путемъ самообразованія достигнуть возможно полнаго изученія теоріи пѣнія.

Осмогласіе пройдено было по книгѣ „Кругъ церковныхъ пѣснопѣній, часть 1“. Отъ слушателей требовалось умѣнье задать тонъ для хора на пѣснопѣнія, изложенныя одnogласно по синодальнымъ нотнымъ книгамъ, при чемъ требовалось показать ходъ тенора и баса при параллельномъ ходѣ мелодіи. На

урокахъ общаго хоровога пѣнія слушатели старшей группы дополняли изученіе осмогласія заучиваніемъ наизусть стихиръ на „Господи возвахъ“, воскресныхъ тропарей на „Богъ Господь“ и 1-й пѣсни воскресныхъ каноновъ всѣхъ восьми гласовъ, а также и пѣснопѣній не осмогласныхъ изъ неизмѣняемыхъ пѣснопѣній всенощнаго бдѣнія, литургіи и молебна. Такимъ образомъ, слушателями былъ изученъ почти весь кругъ богослужебныхъ пѣснопѣній, а пѣснопѣнія неизученныя на курсахъ по недостатку времени, какъ напримѣръ, пѣснопѣнія страстной седмицы и пасхальной они, какъ умѣющіе читать ноты, могли пѣть безъ предварительнаго разучиванія.

На послѣднихъ урокахъ слушателямъ старшей группы были сообщены методическія указанія о начальномъ преподаваніи пѣнія въ школахъ, практическія свѣдѣнія объ устройствѣ хоровъ и о регентованіи.

Особенное вниманіе преподавателя церковнаго пѣнія обращено было на выясненіе практическихъ свѣдѣній о регентованіи. Слушателямъ курсовъ было выяснено: устройство хоровъ; унисонный хоръ; полифоническій хоръ; однородный хоръ; хоръ изъ басовъ, теноровъ и альтовъ. Приемы управленія хоромъ. Упражненіе въ регентованіи. Камертонъ. Задаваніе тона хору. Разучиваніе пьесъ съ отдѣльными голосами и со всѣмъ хоромъ.

Въ младшей группѣ выполнена вся программа. И здѣсь, какъ и въ старшей группѣ, обученіе курсистовъ чтенію нотъ, нотной грамотѣ поставлено было основаніемъ послѣдующаго обученія ихъ церковному пѣнію. Такой методъ обученія пѣнію, въ которомъ основаніемъ ставится изученіе нотной азбуки единственно разумный, дѣлесообразный, и, какъ таковой, признанъ всѣми музыкальными педагогами

Научившись читать ноты по руководству Рязскаго, учителя перешли къ изученію по нотамъ осмогласія распѣвомъ, изложеннымъ въ книгѣ: кругъ церковныхъ пѣснопѣній Московской епархіи. При изученіи осмогласія были сообщены краткія свѣдѣнія о теоретическомъ построеніи гласа. Слушатели были ознакомлены съ приемомъ и способомъ веденія перваго урока по пѣнію въ школахъ, для чего лекторомъ о. Петровскимъ данъ

былъ образцовый урокъ. Кромѣ этого, слушателямъ сообщены были свѣдѣнія по регентской части: задаваніе тона хору. Познакомивши затѣмъ слушателей съ организаціей церковнаго хора, о. лекторъ нашелъ умѣстнымъ сдѣлать краткій обзоръ духовно-музыкальной литературы и указать пѣснопѣнія для исполненія въ храмѣ. Курсистамъ было выяснено преимущество московскаго распѣва предъ всякимъ другимъ, какъ такого, который, объединяя въ себѣ лучшія пѣснопѣнія древнихъ распѣвовъ— Знаменнаго, большого и малаго, Кіевскаго,—при благоговѣйномъ и точномъ исполненіи, можетъ производить самое сильное впечатлѣніе на сердца молящихся. Сами курсисты обязываются поэтому держаться московскаго напѣва и при обученіи въ школѣ.

Въ настоящее время кругъ одnogолоснаго церковнаго напѣва Московской епархіи гармонизированъ регентомъ архіерейскаго хора и разосланъ по всѣмъ церквамъ и школамъ Харьковской епархіи. Это является самою лучшею мѣрою окончательнаго водворенія московскаго напѣва. Остается пожелать, чтобы духовенство епархіи и учителя, изучающіе сей напѣвъ на курсахъ, съ усердіемъ возносили въ церквахъ предъ Господомъ мелодическое пѣніе церковныхъ пѣснопѣній московскаго напѣва.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ будущемъ, когда школы, при разумной постановкѣ обученія пѣнію, будутъ выпускать не только разумѣющихъ книгу, но и разумѣющихъ нотный обиходъ, можно будетъ легко ввести одинъ напѣвъ, который, становясь черезъ постоянное употребленіе общеизвѣстнымъ, послужитъ началомъ образованія и для всенароднаго хора.

Скрипичной игрѣ обучалось 7 учителей и 4 учительницы¹⁾. Цѣлю преподаванія этого предмета на курсахъ было поставлено: 1) сообщеніе курсистамъ элементарныхъ свѣдѣній изъ теоріи скрипичной игры: какъ настраивать скрипку, какъ держать ее при игрѣ, какъ владѣть смычкомъ и проч.; 2) про-

¹⁾ Скрипичной игрѣ обучались слѣдующіе слушатели курсовъ: Блудовъ Иванъ, Зленко Михаилъ, Желѣзнякъ Василій, Раенко Леонидъ, Соборницкій Василій, Черкасовъ Георгій, Игнатъева Александра и Любарская Александра.

игрываніе легкихъ упражненій въ ключахъ скрипичномъ и альтовомъ, а также проигрываніе по слуху вѣкоторыхъ молитвъ въ унисонъ и въ видѣ дуэтовъ; 3) сообщеніе первоначальныхъ основныхъ приѣмовъ скрипичной игры по нотамъ и по слуху. Уроки скрипичной игры преподаваны были тѣмъ изъ курсистовъ, которые до курсовъ совершенно не умѣли играть на скрипкѣ; умѣющіе играть были освобождены отъ посѣщенія уроковъ скрипки. Результаты оказались удовлетворительные, почти всѣ курсисты изучили игру на скрипкѣ въ достаточной степени: они играютъ гамму, интервалы, легкіе нотные примѣры, обыкновенныя мелодіи, а главное на урокахъ скрипки приобрѣли необходимыя указанія, слѣдуя которымъ, они могутъ сами, при желаніи, постепенно совершенствоваться въ этомъ искусствѣ.

4 іюля подъ предсѣдательствомъ Преосвященнѣйшаго Стефана, епископа Сумскаго, членовъ Совѣта и другихъ почетныхъ лицъ, было произведено по церковному пѣнію испытаніе слушателей и слушательницъ, причемъ выдержавшіе испытаніе получили, согласно § 18 „Правилъ о курсахъ“, за подписью инспектора курсовъ и преподавателей пѣнія удостовѣренія: въ старшей группѣ о томъ, что они могутъ обучать пѣнію въ начальной школѣ и управлять церковнымъ хоромъ, а въ младшей, что они знакомы съ одnogолоснымъ церковнымъ пѣніемъ и могутъ преподавать его въ школѣ.

Преподаваніе на курсахъ языковъ русскаго и церковно-славянскаго было ведено епархіальнымъ наблюдателемъ В. Ѳ. Давыденко. Планъ занятій и существенныя стороны, на которыя было обращено вниманіе, опредѣляются послѣдовательностью и содержаніемъ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ, въ связи съ которыми были расположены и соотвѣтствующія имъ методическія бесѣды, предшествовавшія имъ или сопровождавшія ихъ. Образцовыхъ уроковъ по русскому языку было дано 4, пробныхъ 15, методическихъ же бесѣдъ съ разборомъ пробныхъ уроковъ и дидактическими указаніями 24, въ томъ числѣ: по дидактикѣ 6, обученію грамотѣ 10, объяснительному чтенію 7, по обученію прописанію 2, по обученію чистописанію 2.

Послѣ краткаго историко-критическаго обозрѣнія различныхъ методовъ обученія грамотѣ: буквослагательнаго, силла-

бическаго, звукового синтетическаго и звукового аналитическаго, преподаватель пришелъ къ выводу, что наиболѣе цѣлесообразнымъ и наиболѣе соответствующимъ цѣлямъ обученія методомъ является наглядно—звуковой—методъ совмѣстнаго обученія чтенію—письму. Причемъ съ методомъ буквослагательнымъ слушатели были ознакомлены въ изложеніи учителя церкви бл. Іеронима, который ввелъ нѣкоторыя упрощенія этого метода, въ видѣ подвижной азбуки и графической сѣтки. Дальнѣйшій ходъ преподаванія представлялъ собою 10 ступеней, представлявшихъ собою еполнѣ законченное изученіе того или другого предмета въ тѣсной связи бесѣдъ и практическихъ занятій. Эти ступени слѣдующія:

1. Вступительныя бесѣды: знакомство съ классною обстановкой, съ графической сѣткой, съ тактомъ и положеніемъ учащихся при письмѣ.

2. Предварительныя звуковыя упражненія: упражненія въ раздѣленіи рѣчи на слова и словъ на слоги, выдѣленіе звуковъ изъ словъ; сліяніе звуковъ.

3. Подготовительныя къ письму занятія: письмо элементовъ. Эти два упражненія ведутся одновременно и заканчиваются собою занятія до знакомства съ буквами.

4. Чтеніе и письмо буквъ: занятія во время прохожденія букваря; порядокъ изученія буквъ алфавита при одновременномъ обученіи чтенію—письму; планъ изученія каждой буквы, приемы пріученія учащихся къ сліянію буквъ при чтеніи. Самостоятельныя занятія учащихся. Сужденія по вопросу о раздѣльномъ обученіи чтенію и письму.

5. Объяснительное чтеніе: о выработкѣ правильности и бѣгло-сти въ чтеніи, о выработкѣ сознательности; общія условія для выработки сознательности въ чтеніи; объяснительное чтеніе отдѣльныхъ словъ, приемы выясненія частныхъ мыслей; приемы выясненія отношенія между мыслями; объяснительное чтеніе цѣлыхъ статей.

6. Приемы объяснительнаго чтенія статей въ разные періоды школьнаго курса и съ разнымъ содержаніемъ; объяснительное чтеніе по прохожденіи букваря; статьи нраво-учительнаго характера; объяснительное чтеніе во 2 отдѣленіи басни; объ-

яснительное чтеніе статьи историческаго содержанія въ 3 отдѣленіи; о выразительномъ чтеніи.

7. Звуковая диктовка.

8. Проверочная диктовка: объ орфографіи и грамматикѣ въ связи съ правописаніемъ, письменныя работы высшаго порядка.

9. Чистописаніе.

10. Распределение учебныхъ занятій въ школѣ съ тремя отдѣленіями.

Каждая изъ поименованныхъ сторонъ обученія имѣла и соотвѣтствующія образцовые и пробныя уроки.

Пробныя получасовые уроки по русскому языку дали слѣдующія лица: Шишкановъ Евфимій, Комисовскій Дмитрій, Кантемиръ Иванъ, Подорожный Григорій, Шелухинъ Григорій, Уманцевъ Иванъ, Побѣленскій Иванъ, Ляховъ Евоимій, Николаевичъ Веніаминъ, Мелихова Марія, Чамова Варвара, Шевченко Васса, Коваленко Матрона, Красноперова Іульянія, Тимошева Зинаида, Гордѣенко Серафима и Нестеренко Елена.

Данные слушателями курсовъ пробныя уроки послужили темою самыхъ оживленныхъ бесѣдъ съ курсистами по поводу ихъ пріемовъ преподаванія. Нерѣдко эти бесѣды переходили въ критику педагогическихъ способностей практикантовъ и ихъ учительской личности; но къ чести курсистовъ слѣдуетъ сказать, что, вполне понимая значеніе и цѣль такихъ бесѣдъ, они не считали обидою и униженіемъ, когда ихъ товарищи обращали вниманіе на недостатки преподаванія. Когда со стороны товарищей слѣдовали возраженія неосновательныя или же ошибочныя, то преподаватель изрѣдка прибѣгалъ къ оппонентамъ, заставляя ихъ опровергнуть то или иное высказанное мнѣніе.

Уроки практикантовъ подвергались самому всестороннему разбору: урокъ разсматривался съ точки зрѣнія общихъ дидактическихъ положеній—истинности, ясности, прочности, самодѣятельности, удобопонятности рѣчи учителя; со стороны методической, со стороны соотвѣтствія его общимъ педагогическимъ правиламъ и требованіямъ развитія умственнаго, нравственнаго и эстетическаго, наконецъ, со стороны достиженія цѣли.

Бесѣды по методикѣ и дидактикѣ не имѣли характера

отвлеченныхъ лекцій, а были всецѣло приурочены къ практическимъ занятіямъ. Сами по себѣ эти науки имѣютъ сухой и теоретическій характеръ безъ примѣненія къ живой дѣятельности, къ практикѣ и жизни школы. Поэтому чтенія по симъ предметамъ направлены были главнымъ образомъ на рѣшенія вопросовъ, возбуждаемыхъ учительскою практикой и въ значительной части предложенныхъ самими курсистами.

Церковно-славянскій языкъ, какъ языкъ религіи и Богослуженія, былъ предметомъ особеннаго преподаванія на курсахъ. Слушателямъ курсовъ въ теченіе 3-хъ бесѣдъ и 2 практическихъ уроковъ было выяснено: о времени для начала обученія церковно-славянскому чтенію въ начальныхъ училищахъ; о методѣ, способахъ и приѣмахъ обученія церковно-славянскому чтенію; о главныхъ видахъ церковно-славянскаго чтенія; о способахъ объясненія надстрочныхъ знаковъ; о церковно-славянскомъ языкѣ, какъ пособіи при обученіи Закону Божію; о затрудненіяхъ встрѣчаемыхъ при обученіи церковно-славянскому языку; о необходимости раздѣльнаго обученія церковно-славянскому языку въ каждомъ отдѣленіи особо; о самостоятельныхъ занятіяхъ по церковно-славянскому языку.

Занятія методикой элементарной ариметики или счисленія на курсахъ для учителей церковныхъ школъ велись слѣдующимъ образомъ: во-первыхъ, лекторъ изложилъ курсъ методики счисленія въ бесѣдахъ со слушателями, и во-вторыхъ, попутно съ этими бесѣдами слушатели курсовъ давали пробные уроки въ школѣ, организованной при курсахъ; эти пробные уроки сопровождались разборомъ со стороны самихъ слушателей, подъ наблюденіемъ и руководствомъ лектора, и заключались разьясненіями, дополненіемъ и оцѣнкой со стороны послѣдняго.

Въ бесѣдахъ по методикѣ счисленія лекторъ изложилъ, что составляетъ предметъ методики ариметики; выяснилъ: а) пользу и необходимость знанія методики преподаваемаго предмета для учителя, в) значеніе ариметики въ курсѣ начальныхъ школъ и с) цѣли, которыя преслѣдуются при изученіи ариметики; намѣтилъ подраздѣленіе ариметики на два курса—элементарный и систематическій, указавъ на отличіе ихъ, какъ по содержанію, такъ и по способу преподаванія, и наконецъ

кратко очертилъ распространенный въ свое время методъ Евтушевскаго, онъ же видоизмѣненный методъ нѣмецкаго педагога Грубе, указавъ на его общія достоинства и выдающіеся недостатки.

Далѣе лекторъ приступилъ къ подробному и послѣдовательному изложенію распространеннаго въ настоящее время метода изученія счета и дѣйствій, послѣдователями котораго являются многіе выдающіеся педагоги, какъ то: Гольденбергъ, Вишневскій, Шохоръ-Троцкій, Житковъ, Егоровъ и др. Въ основу этого метода лекторомъ было положено: 1) изученіе въ начальной школѣ лишь элементарнаго курса ариѳметики или счисленія, 2) примѣненіе при обученіи счисленію способа изученія счета и дѣйствій, а не способа изученія чиселъ, 3) веденіе занятій счисленіемъ наглядно, устно и письменно, 4) постоянное примѣненіе для разъясненій преподаваемаго наглядныхъ пособій, 5) концентрическое расположеніе учебнаго матеріала и 6) форма преподаванія вопросо-отвѣтная.

Пробные уроки были даны: Зивьковской, Поповымъ, Андреевко, Ооменко, Яременко, Соборницкимъ, Сулимою, Подорожнымъ, Черкасовымъ и Шкадиной.

Пчеловодство преподавалъ проф. Харьковскаго Университета прот. Тимофей Буткевичъ, который въ теченіе послѣднихъ лѣтъ основательно изучалъ это дѣло на практикѣ на принадлежащей ему учебной пасѣкѣ. Его бесѣды съ курсистами, занявшія 10 учебныхъ часовъ, были направлены къ тому, чтобы ознакомить ихъ не только съ главнѣйшими основаніями пчеловоденія, но въ особенности съ постановкою этого дѣла въ деревнѣ, при народной школѣ и при условіяхъ существованія этой послѣдней. Предметомъ бесѣдъ о. Буткевича было: состояніе пчеловодства на Западѣ, въ Америкѣ и у насъ въ Россіи; практическое значеніе пчеловодства; породы пчелъ; пчелиное семейство: матка, трутни и рабочія пчелы; размноженіе пчелъ; внутреннее хозяйство улья; характеръ медоносной мѣстности; медоносныя травы; о рамочныхъ ульяхъ; уходъ за пчелами весною, лѣтомъ, осенью и зимою; кормленіе, искусственное роеніе, этический характеръ пчеловодства и др. Курсисты ознакомлены были также и съ литературою пчеловодства. Желая-

шимъ пополнить свои знанія, проф. о. Буткевичъ рекомендовалъ приобрести одно изъ слѣдующихъ изданій по пчеловодству: 1) „Пчела и улей“ Ландстрота, 2) Руководство Бутлерова и 3) „Учебникъ пчеловодства“ Потѣхина и др.

Для повѣрки теоретическихъ знаній и закрѣпленія въ памяти слушателей теоретическихъ свѣдѣній по пчеловодству, курсистами была предпринята 30-го іюня экскурсія въ пчеловодный музей и на пасѣку прот. Петра Тимофеева. Здѣсь профессоръ Буткевичъ демонстрировалъ ульи различныхъ системъ, указывая курсистамъ удобства и существенные недостатки ихъ.

При полной доступности изложенія, ясности и обстоятельности бесѣды о. Буткевича отличались еще тою оживленностью и увлекательностью, какая обыкновенно свойственна лицамъ, любящимъ дѣло и глубоко преданнымъ ему.

По желанію учительницъ на курсахъ было организовано обученіе кройкѣ. Всякій знаетъ, какое громадное значеніе имѣетъ для женщины искусство кройки необходимыхъ въ обиходѣ костюмовъ и сколько сбереженій остается въ семьѣ, въ которой мать обладаетъ умѣньемъ шить и кроить. Обученіе кройкѣ было ведено подъ руководствомъ опытной учительницы А. В. Ковалевской. Въ теченіе 22 уроковъ, по 2 ч. каждый день, она обстоятельно и наглядно изложила основаніе системы кройки Базаровой, которая по простотѣ и изяществу превосходитъ всѣ нынѣ существующія. Этотъ методъ настолько простъ и удобенъ, что его въ послѣднее время вводятъ во всѣ учебныя заведенія.

Хотя за такой короткій срокъ, какъ 22 урока за 5 недѣль, много пройти нельзя, все-таки учительницами были изучены: дѣтская распашенка, дѣтскій рукавъ, лифъ для подростка, лифъ для взрослыхъ, рукавъ къ лифу, англійскую рубашечку, англійскій рукавъ, юбку гладкую и юбку съ раструбами.

Къ концу курсовъ, когда слушательницами были прочно усвоены приемы черченія на бумагѣ, каждая изъ нихъ считала лифъ на себя, и кромѣ того для образца были сметаны двѣ юбки. Всѣ изготовленные учительницами предметы были вы-

ставлены во время акта на особомъ столѣ для желающихъ ознакомиться съ успѣхами короткихъ, но усидчивыхъ занятій.

Принимая во вниманіе, что въ числѣ слушательницъ курсовъ девять учительницъ вовсе не были знакомы съ кройкой, а остальные имѣли самыя слабыя свѣдѣнія въ этомъ дѣлѣ, курсы кройки принесли несомнѣнную пользу учительницамъ и дали имъ возможность въ будущемъ легко и красиво выполнять различныя швейныя работы. Рекомендованная курсисткамъ система Базаровой всегда должна быть у нихъ подъ руками, чтобы усвоенное ими на курсахъ не только не забывалось, а укрѣплялось, расширялось соответствующими знаніями и опытомъ въ швейномъ мастерствѣ ¹⁾.

Подъ руководствомъ мастера г. Шепелева курсисты въ теченіе означеннаго времени вполне освоились съ переплетнымъ мастерствомъ, пройдя въ 10 уроковъ полный курсъ его. Преподаваніе было ведено въ слѣдующемъ порядкѣ: разборка старыхъ и новыхъ книгъ; нашивка корешка и сшивка книгъ, заклейка корешка и обрѣзка; набивка фальца, приклейка картона, наклейка сафьяннаго корешка и золоченіе его, приклейка мраморнаго листа на наружной и бѣлаго на внутренней сторонѣ картона. Всѣ эти работы по возможности выполнялись самими учителями при надлежащихъ указаніяхъ руководителя, такъ что въ результатѣ получилось много переплетенныхъ ими книгъ. Переплетные инструменты отличались возможною простотою, чтобы каждый учитель легко и дешево могъ организовать при школѣ обученіе переплетному мастерству. Наблюдается отрадный фактъ, что почти всѣ учителя, изучивши переплетное мастерство на курсахъ, продолжаютъ работать при своихъ школахъ, что способствуетъ сохраненію учебныхъ книгъ, которые въ непереплетенномъ состояніи скоро могли бы прійти въ негодность ²⁾.

¹⁾ Курситки, обучавшіеся кройкѣ: Покровская Софья, Коваленко Матрона, Зиньковская Марія, Лобковская Лидія, Омоенко Елена, Яременко Екатерина, Якубовичъ Анастасія, Эварницкая Анна, Тимашева Зинаида, Ковалевская Ольга, Гордѣенко Серафима, Свириденко Анна, Рождественская Надежда, Чамова Варвара и Попова Антонина.

²⁾ Курсисты изучавшіе переплетное мастерство: Андреевко Алексѣй, Поповъ Александръ, Николаевскій Антонъ, Любарскій Григорій, Омоенко Наталія, Лят-

При курсахъ была образована постоянная курсовая бібліотека, въ составъ которой вошли всѣ наиболѣе выдающіеся методическія руководства по всѣмъ предметамъ начальной школы, вотныя сочиненія и всѣ необходимыя учебныя принадлежности, каковы: школьные учебники, тетради, доски, подвижная азбука, щеты и наглядныя пособія по Закону Божію, счисленію и другимъ предметамъ. Библіотека была въ постоянномъ пользованіи курсистовъ, которые всегда обращались сюда по мѣрѣ ихъ нуждъ за полученіемъ тѣхъ или другихъ пособій.

Желая употребить цѣлесообразно время праздничныхъ и воскресныхъ дней, администрація курсовъ въ теченіе курсовъ, съ разрѣшенія и по распоряженію Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія предприняла цѣлый рядъ экскурсій за городъ и развлеченій. Помимо воспитательнаго и образовательнаго значенія, всѣ означенныя удовольствія, поднимая духъ курсистовъ вниманіемъ и заботами о нихъ администраціи, вмѣстѣ съ тѣмъ представляли для нихъ лучшія минуты отдыха въ ихъ тяжелыхъ занятіяхъ на курсахъ въ центрѣ душевнаго города, въ жаркіе лѣтніе дни. Всѣ экскурсіи были предприняты подъ руководствомъ инспектора курсовъ епархіальнаго наблюдателя В. Θ. Давыденко и смотрителя курсовъ уѣзднаго наблюдателя И. А. Руднева. По характеру и цѣли своей они раздѣляются на экскурсіи религіозно-патріотическія и научно-учебныя.

1. 8-го іюля курсисты слушали въ кафедральномъ соборѣ раннюю обѣдню, которую пѣлъ хоръ архіерейскихъ пѣвчихъ, а съ девяти часовъ посѣтили при Харьковскомъ Императорскомъ университетѣ музей: археологическій, изящныхъ искусствъ и зоологическій. Предметы древности и изящныхъ искусствъ показывалъ и объяснял имъ приватъ-доцентъ университета Е. П. Трифилевъ.

2. 15-го іюня слушатели курсовъ посѣтили церковно-школьный музей, временно находящійся при образцовой школѣ Епар-

кевичъ Мойсей, Шелухинъ Григорій, Воронинъ Ѳеодоръ, Бойко Иванъ, Стесенко Григорій, Ивановъ Алексѣй, Комисовскій Дмитрій, Зубченко Андрей, Доброскозь Ѳеодоръ, діаконъ Антонъ Дьяковъ, Шишкановъ Ефимъ, Найдовскій Иванъ, Колбаса Иванъ, Мелихова Марія и Уманцевъ Иванъ.

хіального женскаго училища. Здѣсь самъ г. епархіальный наблюдатель школъ В. Θ. Давыденко показывалъ и объяснялъ курсистамъ всѣ предметы, находящіеся въ немъ.

3. 22-го іюня курсистами былъ осматрѣнъ городской домъ, въ которомъ помѣщается народное училище именно А. С. Пушкина. Здѣсь, подъ руководствомъ завѣдующаго училищемъ г. Колесинскаго, курсисты подробно и съ большимъ интересомъ осматривали классныя помѣщенія, мебель, библіотеку и коллекціи различныхъ предметовъ для нагляднаго обученія дѣтей въ начальной школѣ.

4. Того же числа, въ 4 часа пополудни, курсисты посѣтили шелководно-пчеловодный музей Южно-русскаго общества акклиматизаціи и образцовый птичникъ этого общества, причемъ завѣдующій музеемъ г. Макаровъ любезно предложилъ свои услуги для объясненія курсистамъ находящихся въ музеѣ предметовъ.

5. 24-го іюня, съ благословенія Его Преосвященства Преосвященнѣйшаго Стефана, Епископа Сумскаго, курсисты посѣтили Куряжскій Спасо-Преображенскій монастырь, гдѣ въ соборномъ храмѣ, при архіерейскомъ богослуженіи, подъ руководствомъ учителя пѣнія свящ. Іоанна Петровскаго, пѣли литургію, послѣ чего Владыка принялъ ихъ въ своихъ покояхъ и, преподавъ архипастырское благословеніе, выразилъ имъ свое удовольствіе по поводу ихъ посѣщенія и стройнаго пѣнія, а потомъ предложилъ имъ чай и закуску въ монастырской ротѣ, подъ тѣнью роскошныхъ деревьевъ.

6. 26-го іюня, въ 9 часовъ вечера, курсисты осматривали типографію газеты „Южный край“, причемъ самъ г. редакторъ А. А. Іозефовичъ, подробно и въ доступной формѣ объяснилъ имъ весь ходъ печатанія газеты, демонстрировалъ отливку стереотипа, и наконецъ въ присутствіи ихъ отпечаталъ на ротационной машинѣ парижской фабрики Маринони въ 4 минуты болѣе тысячи №№ газеты, каковыя и были тутъ же розданы курсистамъ на память.

7. 29-го іюня, въ день Первоверховныхъ Апостоловъ Петра и Павла, въ Благовѣщенскомъ храмѣ, при архіерейскомъ богослуженіи курсисты пѣли литургію подъ руководствомъ учителя

пѣнія свящ. Іоанна Петровскаго. По окончаніи литургіи Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, предъ молящимися въ храмѣ, выразилъ свое удовольствіе и архипастырскую благодарность курсистамъ за ихъ стройное пѣніе и благословилъ ихъ глубоконазидательнымъ словомъ, причемъ учительское ихъ служеніе сравнилъ съ апостольскимъ служеніемъ молитвенно прославленныхъ Апостоловъ Петра и Павла ¹⁾).

8. Того же числа, въ 5 часовъ пополудни, слушатели курсовъ посѣтили садъ частнаго садовладѣльца Карла Карловича Кирстена, гдѣ, подъ руководствомъ самого хозяина, съ глубокимъ интересомъ разсматривали рѣдкіе экземпляры деревьевъ и цвѣтовъ разныхъ странъ.

9. 30-го іюня слушатели курсовъ ѣздили въ Спасомъ скитъ. Сначала въ храмѣ Нерукотвореннаго Спаса они стройнымъ хоромъ пропѣли благодарственный Господу Богу молебенъ, съ провозглашеніемъ многолѣтія за Царствующій Домъ, Святѣйшій Правительствующій Синодъ, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго и всѣхъ учащихъ и учащихся, а потомъ непосредственно перешли въ часовню, сооруженную на мѣстѣ крушенія Императорскаго поѣзда 17 го октября 1888 года и тамъ помолились объ упокоеніи въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра III, Наслѣдника Цесаревича Георгія Александровича, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и всѣхъ убивенныхъ на мѣстѣ крушенія. Послѣ этого съ большимъ интересомъ они осматривали драгоцѣнные и рѣдкіе по изящной отдѣлкѣ церковные сосуды и священные покровцы, хранящіеся въ храмѣ Нерукотвореннаго Спаса, а затѣмъ осмотрѣвъ деревянный храмъ Скита, перешли на пасѣку протоіерія о. Петра Тимофеева, находящуюся въ полуверстѣ отъ Скита, въ тенистомъ лѣсу. Тамъ сначала имъ предложенъ былъ завтракъ и чай, а потомъ они перешли на самую пасѣку, гдѣ профессоръ богословія, прот. Т. И. Буткевичъ демонстрировалъ предъ ни-

¹⁾ Слово Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія, произнесенное въ Благовѣщенскомъ храмѣ 29 іюня, будетъ напечатано въ одной изъ ближайшихъ книжекъ журнала „Вѣра и Разумъ“.

ми разныхъ системъ улы, находящіяся на этой пасѣгѣ. Послѣ лекцій профессора, радушный хозяинъ предложилъ имъ обильный обѣдъ. Поблагодаривъ гостепріимнаго хозяина за радушный пріемъ, курсисты къ семи часамъ вечера возвратились въ Харьковъ.

10. 2-го іюля курсисты присутствовали на духовномъ концертѣ регента архіерейскаго хора М. С. Ведринскаго, въ залѣ духовной Семинаріи. Полнымъ хоромъ своимъ онъ пропѣлъ около 10 пѣснопѣній выдающихся русскихъ композиторовъ. Художественное исполненіе священныхъ пѣснопѣній произвело на слушателей полное, глубокое и всестороннее впечатлѣніе. Въ исполненіи піесъ обнаружилась строгая музыкальная школа опытнаго регента. Для слушанія образцоваго пѣнія соединенныхъ хоровъ собралось много и постороннихъ лицъ. Учители и учительницы выразили глубокую и искреннюю благодарность за доставленное имъ духовное наслажденіе.

11. 3-го іюля въ нижнемъ этажѣ храма Покровскаго монастыря на могилѣ въ Бозѣ почившаго Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, священникомъ о. Александромъ Лобковскимъ была отслужена панихида. Курсисты усердно молились объ упокоеніи почившаго іерарха и стройнымъ хоромъ пропѣли ему вѣчную память.

Обычное теченіе дня въ общежитіи представляется въ слѣдующемъ видѣ. Начинаясь общею утреннею молитвою въ 7^{1/2} ч. учебный день на курсахъ всегда оканчивался въ 9 час. вечернею общею молитвою, читаемою курсистами поочередно. Послѣ утренней молитвы—чай, въ 9 ч.—начало занятій, оканчивавшихся въ 1 часъ дня съ перемѣнами для отдыха въ 10 м. Въ 1 ч.—обѣдъ; съ 2^{1/2} до 4—необязательныя занятія по переплетному мастерству, рукодѣлію, кройкѣ и игрѣ на скрипкѣ; въ 4 ч. вечерній чай, съ 5 до 7 ч. 10 м. съ промежутками въ 10 м.—вечернія учебныя занятія и, наконецъ, въ 8 ч.—ужинъ.

Наканунѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней всѣ послѣ обѣденныя занятія обыкновенно отмѣнялись, кромѣ спѣвокъ, имѣвшихъ цѣлю подготовку къ богослуженію. Въ дни воскресные и праздничные и наканунѣ ихъ слушатели и слушатель-

ницы курсовъ неопустительно посѣщали церковныя службы въ храмѣ училища, принимая непосредственное участіе въ ихъ совершеніи чтеніемъ и пѣніемъ. Богослуженіе было совершаемо преподавателемъ пѣнія на курсахъ свящ. о. Александромъ Лобковскимъ въ сослуженіи курсистовъ.

Поведеніе курсистовъ отличалось скромностью и сдержанностью, взаимныя отношенія курсистовъ между собою были желательны. Образцовая дисциплина неизмѣнно поддерживалась опытностью и неослабнымъ вниманіемъ смотрителя курсовъ уѣзднаго наблюдателя И. А. Руднева. Къ чести слушателей курсовъ нужно сказать, что они въ теченіе пятинедельнаго періода учебныхъ занятій вообще относились въ дѣлу съ похвальнымъ усердіемъ. Посѣщая неопустительно классныя занятія, они не только внимательно выслушивали все преподанное имъ на курсахъ, но при этомъ въ своихъ дневникахъ сдѣлали замѣтки для воспроизведенія у себя дома тѣхъ сторонъ начального обученія, которыя получили здѣсь новое освѣщеніе или обстоятельное разъясненіе. То же слѣдуетъ сказать въ частности и объ учителяхъ церковныхъ школъ Сухумской епархіи. Благонравіе, примѣрное усердіе и взаимное довѣріе составляло ихъ отличительную особенность. Среди курсистовъ за время курсовъ установилась полная нравственная связь, что выразилось въ общемъ желаніи снѣтись. При этомъ высокопреосвященный Арсеній и преосвященный Стефанъ, узнавъ о примѣрномъ усердіи курсистовъ и ихъ благоповеденіи, на ихъ просьбу помѣстить на общемъ фотографическомъ снимкѣ архипастырей отвѣтили своимъ полнымъ согласіемъ.

Дѣломъ постановки учебнаго дѣла на курсахъ были заинтересованы многія лица, имѣющія близкое и отдаленное отношеніе къ народному образованію. Въ числѣ почетныхъ гостей, посѣщавшихъ курсы слѣдуетъ отмѣтить прежде всего посѣщенія высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія и преосвященнѣйшаго епископа Стефана.

Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, удостоилъ своимъ посѣщеніемъ педагогическіе курсы 17 іюня.

При входѣ въ зданіе училища Владыка былъ встрѣченъ ректоромъ семинаріи прот. І. П. Знаменскимъ, завѣдывающимъ курсами, епархіальнымъ наблюдателемъ В. Ф. Давыденко и старобѣльскимъ уѣзднымъ наблюдателемъ И. А. Рудневымъ и преподавателями курсовъ.

Отсюда Владыка прослѣдовалъ въ залъ, гдѣ слушатели и слушательницы курсовъ въ полномъ составѣ подъ руководствомъ преподавателя пѣнія свещ. о. І. Петровскаго они занимались пѣніемъ.

По желанію Высокопреосвященнѣйшаго гостя курсисты исполнили церковныя пѣснопѣнія 1-го и 2-го гласа, при чемъ мѣсто о. І. Петровскаго замѣнили по очереди учителя

Слушая древне-церковное обиходное пѣніе и умиляясь его молитвеннымъ задушевнымъ мотивомъ, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, въ бесѣдѣ съ слушателями курсовъ, высказалъ нѣсколько по этому поводу поучительныхъ наставленій, совѣтовъ и своихъ воспоминаній.

„Знаменный напѣвъ, сказалъ Владыка, по силѣ своего духовнаго воздѣйствія на молящихся принадлежитъ къ числу наилучшихъ древне-церковныхъ мотивовъ. Нельзя безъ чувства глубокаго сожалѣнія вспомнить, что этотъ именно напѣвъ былъ забытъ въ нашей русской церкви въ теченіе цѣлаго 30-лѣтія.

Теперь весьма рѣдко приходится встрѣчать на нашемъ клиросѣ тѣхъ истовыхъ и преданныхъ исполнителей церковнаго пѣнія, какіе были въ старину. Намъ припоминается образъ сѣдовласаго 80-ти лѣтняго дьячка, дребезжащимъ голосомъ поющего на клиросѣ. Въ какой восторгъ и умиленіе приводило оно всякаго молитвенно настроеннаго человѣка!

Вы, учителя и учительницы церковныхъ школъ, твердо учите сей напѣвъ и, учась, научайте ему въ своихъ школахъ ввѣренныхъ вамъ дѣтей. Знайте, что церковное пѣніе составляетъ великую силу нравственнаго воспитанія нашего народа. Если школа въ 60—80 человѣкъ согласно запоетъ въ храмѣ Божіемъ, то народъ нашъ, „радостію радуется“.

По собственному опыту сужу, какъ грустно бываетъ при посѣщеніи безмолвной школы и какая радость овладѣваетъ нами во время пребыванія въ школѣ поющей.

Помните, что церковное пѣніе составляетъ великое педагогическое средство. Въ рукахъ опытнаго учителя церковное пѣніе можетъ служить и средствомъ отдохновенія отъ учебныхъ занятій и средствомъ одушевленія и средствомъ возбужденія высшихъ человѣческихъ чувствованій.

Человѣкъ по природѣ любитъ пѣніе, оно опредѣляетъ мѣру его дѣйствій. Въдѣ солдаты упражняются въ военныхъ своихъ занятіяхъ, облегчая свои труды дружнымъ хоровымъ пѣніемъ.

Въ этомъ отношеніи имѣетъ важное значеніе и т. наз. свѣтское пѣніе—пѣніе гимновъ, патріотическихъ и народныхъ пѣсень.

Мое желаніе, чтобы вы всѣ были регентами“.

Вслѣдъ за этимъ Владыка освѣдомился, сколько въ числѣ слушателей курсовъ регентовъ и при какихъ церквахъ подъ ихъ руководствомъ организованы хоры. При чемъ въ поощреніе управлявшей хоромъ курсистовъ учительницѣ Нестеренко, Высокопреосвященный Владыка подарилъ на память о своемъ благосклонномъ вниманіи камертонъ.

Стройнымъ и громкимъ пѣніемъ „Свѣтъ Тихій“ и исъ полла эти деспота“ закончилась бесѣда.

Оставляя аудиторію и благословляя курсистовъ, Владыка общалъ при слѣдующемъ посѣщеніи раздать имъ книжки о житіи Св. Серафима, Саровскаго чудотворца, и его св. изображенія.

Далѣе курсы посѣтили слѣдующія лица: 1) Предсѣдатель Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго совѣта, Ректоръ Семинаріи, протоіерей Іоаннъ Знаменскій; 2) Инспекторъ Харьковской Духовной Семинаріи, Іеромонахъ Михаилъ; 3) Докторъ богословія, профессоръ Харьковскаго Императорскаго Университета, протоіерей Т. И. Буткевичъ; 4) Смотритель Харьковскаго Духовнаго Училища А. А. Снегиревъ; 5) Преподаватели Харьковской Духовной Семинаріи; 6) Помощникъ Смотрителя Харьковскаго Духовнаго Училища, священникъ Николай Зефировъ; 7) Членъ Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, прот. о. Николай Оедоровъ; 8) нѣкоторые предсѣдатели уѣздныхъ отдѣленій, члены уѣздныхъ отдѣленій и о.о. уѣздные наблюдатели.

Кромѣ того ежедневно, съ разрѣшенія администраціи курсовъ, аудиторія была посѣщаема множествомъ интересовавшихся лицъ изъ городского и иногородняго духовенства, преподавателей гимназій и духовныхъ училищъ, учителей церковныхъ и земскихъ школъ и другихъ постороннихъ лицъ. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что курсы съ каждымъ годомъ возбуждаютъ все большій и большій къ себѣ интересъ со стороны общества. Мѣстная печать также своевременно отмѣчала выдающіяся явленія и стороны курсовъ съ ихъ внутренней учебной стороны и внѣшняго ихъ устройства.

4 іюля были произведены подъ предсѣдательствомъ Преосвященнѣйшаго Стефана, Епископа Сумскаго экзамены по церковному пѣнію, а 5 іюля, по благословенію Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскато, состоялось закрытіе курсовъ.

В. Давыденко.

Ученіє Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи ¹⁾.

О. Пфлейдереръ, профессоръ богословія въ берлинскомъ университетѣ (род. въ 1839 г.), по своему основному богословско-философскому міровоззрѣнію, можетъ быть названъ послѣдователемъ гегельянской школы (правой). Впрочемъ, пантеистическая философія самаго Гегеля, въ своемъ первоначальномъ видѣ, какъ міровоззрѣніе, исключавшее возможность признанія бытія личнаго живого Бога, его вполне удовлетворить не могла. И онъ на началахъ гегельянской философіи выработалъ свое особое *теистическое* міровоззрѣніе, въ которомъ, по его мнѣнію, примиряются крайности пантеизма и деизма. По его ученію, Богъ есть *Я*, сущее само въ себѣ и отличающее само себя отъ всего условнаго и конечнаго, ничего внѣ себя не имѣющее и все въ себѣ и подъ собою объединяющее, какъ одно всеобъемлющее цѣлое.

Не удовлетворился Пфлейдереръ и всѣми существующими уже гипотезами о религіи, ея сущности и происхожденіи; онъ выработалъ свою собственную, которую мы и предлагаемъ здѣсь вниманію читателей. Впрочемъ, предупреждаемъ, что гипотеза Пфлейдерера не можетъ быть названа совершенно оригинальною и самостоятельною: она есть только попытка соединить нѣкоторыя раціоналистическія воззрѣнія на религію съ ученіемъ М. Мюллера.

Чтобы разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи, гово-

¹⁾ Относящіяся къ этому вопросу сочиненія О. Пфлейдерера суть слѣдующія: 1. Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 B—de, Leipzig, 1869; 2) Moral und Religion, Leipzig, 1872 и 3) Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage, Berlin, 2 B—de, 1883—1884.

рить Пфлейдереръ, для этого необходимо прежде всего уяснить себѣ правильную постановку этого вопроса. Когда спрашиваютъ (какъ это обыкновенно бываетъ): *какъ первоначально люди представляли себѣ Бога? Что они разумѣли подъ словомъ Богъ? Какіе атрибуты они ему приписывали? Почему именно такіе, а не иные?*—то при этомъ всегда предполагается, что уже съ самаго начала люди имѣли опредѣленное понятіе о Богѣ или вообще „божественномъ“, какъ нѣчто само по себѣ понятное—кто знаетъ—откуда? а такъ какъ съ другой стороны всегда съ этимъ понятіемъ невольно соединяется обычный для насъ смыслъ (хотя, быть можетъ, и въ самомъ общемъ видѣ), то чрезъ это мы уже напередъ становимся предъ неразрѣшимой задачею—объяснить, какъ люди пришли къ тому, чтобы составить себѣ представленіе о такомъ Существоѣ, какимъ мы обыкновенно мыслимъ Бога, и приписали Ему такіе предикаты, которые, повидимому, совершенно ему не приличествуютъ. Но это затрудненіе исчезаетъ тотчасъ, какъ только вопросъ поставляется въ правильной формѣ, а именно: *какъ вообще люди пришли первоначально къ представленію о Богѣ или „божественномъ“? Какимъ путемъ, изъ какихъ зародышей и чрезъ какіе посредствующіе члены въ ихъ сознаніи развилось представленіе о такихъ существахъ, для обозначенія которыхъ они употребляютъ названіе „Богъ“, „божественный“?* Такъ поставленный вопросъ о происхожденіи религіи входитъ уже въ область научнаго изслѣдованія и мы въ состояніи будемъ прослѣдить съ достаточною вѣроятностію самый процессъ развитія религіознаго сознанія; только при этомъ мы не должны предполагать, что представленія, съ которыми первобытные люди соединяли имя Бога, вполнѣ соотвѣтствовали тому, что мы теперь разумѣемъ подъ этимъ словомъ. Мы должны помнить, что насколько все сознаніе первобытнаго человѣка отдалено отъ нашего, настолько же необходимо должно быть далеко отъ насъ и его представленіе о божественномъ.

Корень богосознанія, говоритъ Пфлейдереръ, заключается въ томъ способѣ, какъ первобытный человѣкъ смотрѣлъ на природу и что онъ чувствовалъ въ отношеніи къ ней. Пони-

маніе природы у первобытнаго чловѣка не то же, что пониманіе людей образованных,—у него могло быть только воззрѣніе наивной фантазіи, какъ оно проявляется у дѣтей, дикарей и поэтовъ наждато времени, съ тѣмъ только различіемъ, что поэты сознаютъ не собственное, чувственно-образное значеніе своего одухотворенія природы, т. е.; недѣйствительность созерцаемыхъ въ ней живыхъ, чувствующихъ и дѣйствующихъ существъ, между тѣмъ какъ у первобытнаго чловѣка такого сознанія совершенно не было: его поэтическое воззрѣніе на природу было напротивъ крайне наивнымъ, вѣрующимъ, твердо убѣжденнымъ въ реальности своихъ образовъ. На этомъ-то именно и основывается существенное различіе между мифологією и простымъ вымысломъ; это-то и есть источникъ представленій религіозной вѣры. Фантазія чловѣчества въ его дѣтскій періодъ представляетъ одушевленную всю природу, т. е., всѣ, а преимущественно *движимыя* явленія она понимаетъ аналогично съ чловѣческими или животными жизненными обнаруженіями (среди которыхъ она не полагаетъ никакого различія),—въ каждомъ явленіи она видитъ по тому дѣйствіе сознательной, по мотивамъ поступающей души. Внѣшній міръ она можетъ понимать не иначе, какъ такъ, что всѣ воспріятія внѣшнихъ чувствъ тотчасъ переводитъ въ форму непосредственнаго, извѣстнаго ей внутренняго опыта, что ощущенія и стремленія, аффекты и мотивы, которые она находитъ въ собственной душѣ чловѣка какъ основаніе для его внѣшней дѣятельности, она вкладываетъ въ объекты внѣшняго опыта. Точно также и отдаленные объекты она опять—такъ понимаетъ аналогично съ ближайшимъ, непосредственно окружающимъ чловѣка міромъ опыта: что происходитъ на небѣ, будутъ ли то атмосферическія явленія или *движенія* небесныхъ тѣлъ, для нея понятно оно только какъ увеличенное до гигантскихъ размѣровъ повтореніе аналогичныхъ явленій—земныхъ. Такъ, въ молніи фантазія первобытнаго чловѣка видитъ то извилину гигантской огненной змѣи, то метаемое копье, или молотъ, или взвивающійся мечъ какого либо находящагося въ тучахъ небснаго ратоборца. Въ громѣ она слышитъ то голосъ, призывъ къ борьбѣ и гнѣвное рычаніе этого

ратоборца, то дребезжанье и грохотъ его воинскихъ колесницъ и коней, то даже рычанье небесныхъ львовъ или быковъ. Въ завываніи вѣтра она слышитъ шумъ отъ происходящаго на небѣ военного похода; тнущіася по небу облака, смотря по главному занятію созерцающихъ ихъ людей, представляются фантазіи то коровами или овцами, которыхъ оберегаетъ на обширномъ лугу пастухъ (солнце), то кораблями небеснаго рыболова или даже рыбами, драконами, лебедями небесныхъ водъ. Гроза, смотря по ея благотворнымъ или разрушительнымъ свойствамъ, ей кажется то свадьбою жизнепроизводящаго неба и воспринимающей, жизнераждающей земли, то войною свѣтлаго, радостнаго неба съ нападающими на него чудовищами мрака, возмущенными элементомъ бездны,—зловредными великанами и драконами. Солнце для фантазіи первобытнаго человѣка есть частію свѣтящій глазъ неба, частію проявляющій по небесному пути герой, ежедневно спускающійся въ подземный міръ и ежедневно снова выходящій изъ него, каждую осень умирающій или отправляющійся въ отдаленную страну и каждую весну снова воскресающій или возвращающійся назадъ, но во всѣхъ этихъ перемѣнахъ своей земной жизни оно есть первообразъ измѣняющейся судьбы земной жизни, первообразъ всякой земной трагикки.

Эти „свѣтящіяся живыя существа“ (devas, asuras), около которыхъ вращаются всѣ первоначальные мнѣя,—не суть ли они уже дѣйствительные боги? спрашиваетъ Пфлейдереръ и отвѣчаетъ: и да, и нѣтъ, смотря потому, какъ ихъ понимать. Они, говоритъ Пфлейдереръ, еще не суть свободные, личные образы, господствующіе надъ стихіями природы,—они существуютъ и дѣйствуютъ не независимо отъ нихъ, и не вторгаются активно въ человѣческую жизнь; въ своемъ бытіи и дѣйствованіи они еще всецѣло связаны съ этими стихіями, суть нераздѣльное одно съ явленіями природы въ такой же мѣрѣ, какъ для дѣтскаго сознанія человѣческая душа есть одно съ своимъ тѣломъ. Поэтому и тѣ образы, подъ которыми они понимаются фантазіею, еще не являются твердо опредѣленными и неизмѣнно одинаковыми, не всегда представляются человѣкообразно, еще часто колеблются между животноподобными

и человѣческими, между карликовыми и гигантскими фигурами, изъ которыхъ одна легко переходитъ въ другую, измѣняются, часто даже смѣшиваются между собою, исчезаютъ и появляются вновь ежедневно и ежегодно, какъ бываетъ все это и съ явленіями природы. Ихъ дѣйствія еще не касаются прямо судьбы людей; сами небесныя существа дѣлаютъ еще то же, что и люди: охотятся и сражаются, сватаются и женятся, и все это они дѣлаютъ только ради самихъ себя; они составляютъ свой собственный міръ, который хотя и есть отобразъ человѣческаго, но не смѣшивается съ нимъ, а замкнутъ въ себѣ самомъ: силы свѣта и жизни ведутъ постоянную борьбу съ силами тьмы и смерти за свое собственное существованіе.

Заслуживаютъ ли эти существа природы въ первобытной мнѳологіи того, чтобы ихъ называть уже собственно богами, говоритъ Пфлейдереръ, относительно этого можно еще сомнѣваться. Но не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно того, что именно эти „свѣтащіяся живыя существа“ суть тѣ элементы, изъ которыхъ впослѣдствіи возросли первоначальные боги всѣхъ (?) религій. Вопросъ, слѣдовательно, можетъ быть только въ томъ,—какъ изъ этихъ существъ природы образовались боги религіозной вѣры и культа? Этому содѣйствовали, повидимому, многіе факторы, а преимущественно, конечно, практическіе мотивы самаго культа. При этомъ, впрочемъ, легко можетъ возникнуть новое затрудненіе: какъ—спросать—простыя силы природы могли стать когда либо предметомъ культа? Конечно, на этотъ вопросъ было бы отвѣтить нелегко, еслибы подъ культомъ мы разумѣли религіозное почитаніе въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно установилось впослѣдствіи. Но напередъ можно предполагать, да и всѣ результаты историческихъ изслѣдованій подтверждаютъ, что первыя начала культа, или—лучше—древнѣйшія формы, въ которыхъ первобытные люди выражали свое практически-религіозное отношеніе къ высшимъ силамъ, отличались крайнею простотою,—тою простотою, которая вполне приличествовала первоначальному мнѳологическому сознанію и которая вмѣстѣ съ тѣмъ вполне соотвѣтствовала тому, чтобы это сознаніе могло выйти за пре-

дѣлы этой низшей ступени и чтобы стать возможнымъ переходъ собственно къ вѣрѣ въ боговъ.

Древнѣйшими религіозными обрядами, — продолжаетъ Пфлейдереръ, — не были, какъ обыкновенно думаютъ, жертва и молитвы, въ которыхъ люди выражаютъ небожителямъ свое желаніе и ожидаютъ его исполненія; это возможно только для богосознанія болѣе развитого, чѣмъ какое мы въ правѣ предполагать въ первобытной мѣологіи. Древнѣйшіе обряды были несравненно наивнѣе и менѣе эгоистичны: они были такими дѣйствіями, которыя должны были носить характеръ подражанія высшимъ силамъ или поддержанія ихъ. Такъ, свадебные обряды самыхъ различныхъ народовъ первобытныхъ временъ суть только подражанія „священной свадьбѣ“ неба, какъ она происходила во время грозы (о чемъ еще ясно будто бы напоминаетъ вечеръ наканунѣ свадьбы у нѣмцевъ); такъ у многихъ народовъ около времени лѣтняго и зимняго поворота солнца были въ употребленіи обряды, которые образно представляли исчезновеніе и возвращеніе этого божества свѣта и жизни, причемъ первоначальный смыслъ ихъ заключался не въ пустой только символикѣ, но и въ реальномъ участіи въ судьбѣ божества, даже въ дѣятельной поддержкѣ его въ борьбѣ за свое существованіе (нѣмецкіе народные обычаи въ „священныхъ 12 ночей“ еще и теперь указываютъ на это). Весенніе праздники всѣхъ естественныхъ религій, затѣмъ мистеріи грековъ, даже религіозныя начала драмы всецѣло основаны на этихъ воззрѣніяхъ первоначальнаго культа, которыми объясняется также и волшебство въ грубѣйшихъ религіяхъ, когда, напр., волшебствующій о дождѣ кудесникъ образно подражаетъ тому, что богъ дождя дѣлаетъ будтобы въ дѣйствительности. Мысль о поддержаніи божества человѣческими дѣйствіями не только заключается въ основѣ персидской и германской религій, но встрѣчается также и въ обычаяхъ дикарей, которые, напр., при солнечныхъ затмѣніяхъ стараются помогать нападаемому богу криками и метаніемъ стрѣлъ. Когда намъ рассказываютъ о самоѣдахъ, что каждое утро и каждый вечеръ они, поклоняясь солнцу, говорятъ: „когда ты встаешь, и я встаю, когда ты опускаешься, и я отправляюсь на покой“,

то въ этомъ наивномъ культовомъ актѣ нельзя не видѣть яснаго указанія на то, что отъ начала лежитъ въ основѣ всякаго культа какъ мотивъ: свою собственную жизнь человѣкъ хочетъ соединить съ высшею жизнію міроправящей силы. Первоначальный смыслъ жертвы также сводится къ тому, что въ первобытное время она была не средствомъ подкупа или выкупомъ, но общимъ обѣдомъ людей и боговъ, въ которомъ солидарность и общеніе ихъ жизни и стремленій впечатлѣвались общимъ наслажденіемъ, причемъ не исключается и мысль объ усиленіи и подкрѣпленіи боговъ въ ихъ міроправящей борьбѣ съ злыми силами (срв. индійскую жертву Сома).

Если, согласно со всѣми указаніями исторіи мы такъ именно должны понимать древнѣйшія культовые дѣйствія,—продолжаетъ Пфлейдереръ,—то отсюда ясно вытекаютъ слѣдующія два положенія: во-первыхъ здѣсь еще вовсе не можетъ быть рѣчи о сознательныхъ моральныхъ мотивахъ, о пробужденіи совѣсти и ея потребностяхъ, о проявленіи нравственной личности или стремленіи къ нравственнымъ идеаламъ,—представленія для которыхъ не было мѣста у первобытныхъ дикарей. Но—во вторыхъ—не менѣе ошибочнымъ оказывается и то, когда происхожденіе религій стараются объяснить эгоистическимъ эвдемонизмомъ, который смотритъ на „божественное“ и трактуетъ его только какъ средство для удовлетворенія эгоистическихъ желаній человѣка. Изъ эгоизма не могла произойти религія, какъ сила враждебная ему по самой сущности своей.

Не въ моральныхъ и не въ исключających мораль мотивахъ,—учитъ Пфлейдереръ,—нужно искать начало религій, а лишь въ побужденіяхъ чисто религіозныхъ, т. е., въ такомъ настроеніи человѣческаго духа, которое при всей наивности своей уже въ сущности заключаетъ въ себѣ чувства, выражающія благочестіе, и болѣе развитое богосознаніе. Если сущность религій во всѣхъ ея формахъ есть то жизнеотношеніе къ міроправящей силѣ, которое стремится перейти въ жизнеобщеніе съ нею, то въ дѣйствительности она находится уже на самой высшей ступени первоначальнаго мнѣческаго сознанія. Хотя объектъ такого религіознаго отношенія еще не

есть духъ вполне отличный отъ чувственнаго міра или природы, ибо онъ есть еще лишь живая сила природы въ ея непосредственно воспринимаемомъ явленіи,—но столь же мало онъ есть уже и простая чувственная вещь, матеріальное явленіе въ нашемъ смыслѣ слова, ибо при первоначальномъ миѳическомъ сознаніи и его религіозномъ обнаруженіи явленіе природы понимается не иначе, какъ только въ смыслѣ одушевленнаго, чувствующаго и дѣйствующаго существа такого же рода, какимъ чувствуетъ самого себя и человѣкъ, только съ превосходящимъ его могуществомъ. Но эта сила природы ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ еще значенія силы безусловной, абсолютной, всемогущей; уже потому, что она еще совпадаетъ для него съ явленіемъ природы, она въ немъ имѣетъ также и свои границы; она находитъ для себя серьезное сопротивленіе во враждебныхъ жизни силахъ, съ которыми жизненные силы постоянно должны вести борьбу за свое существованіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и—за благосостояніе міра; но при всемъ томъ въ небесныхъ существахъ, свѣтлыхъ и жизнерадостныхъ, уже первобытный человѣкъ не могъ не видѣть всетаки и верховной силы, которая господствуетъ и управляетъ даже и его тѣсно ограниченнымъ міромъ,—силы могущественной, съ которою никогда не можетъ сравниться никакая сила человѣческая, *противъ* которой, слѣдовательно, человѣкъ ничего не долженъ предпринимать, но съ которою онъ всегда долженъ быть только *за*—одно; поэтому въ отношеніи къ ней онъ всегда чувствуетъ какое-то боязливое *опасеніе*, страхъ, какъ естественно чувствуетъ его бессильный въ отношеніи къ могущественному. Вмѣстѣ съ этимъ уже съ самаго начала находится въ связи чувство *довѣрія* къ міроправящей силѣ, отъ которой, какъ учитъ человѣка опытъ, къ нему исходитъ всякій благой и незаслуженный даръ: дождь и солнечный лучъ, возрастаніе и плодородіе полей, благосостояніе стадъ. Чѣмъ страшнѣе было человѣку ночью предъ невидимыми врагами, тѣмъ радостнѣе, при начинающемся *свѣтѣ*, онъ привѣтствуетъ поэтому своего вѣрнаго друга и охранителя, который прогоняетъ отъ него мрачныя чудовища. Если зимою онъ страдаетъ отъ холода и недостатка, если вся жизнь міра ему кажется обратив-

неюся въ добычу смерти, то въ пробуждающейся природѣ весны онъ видитъ животворное божество возвращающимся изъ его дальняго странствованія, освобождающимся изъ оковъ смерти, побѣдоносно выходящимъ изъ жестокой борьбы, въ которой оно счастливо одержало побѣду надъ своими и его врагами и вновь обезопасило существованіе міра. Затѣмъ наступаютъ грозы, заставляющія человека дрожать предъ бушующими стихійными силами или демонами, нагромоздившія на небѣ свои облачныя горы, желая чрезъ то обрушить самое небо и уничтожить міръ; но онъ видитъ блистающимъ и оружіе недремлющихъ небесныхъ борцовъ, а въ громѣ слышитъ ихъ грозные крики: затѣмъ онъ видитъ, что темныя массы облаковъ расходятся, изъ нихъ истекаетъ плодотворная влага, которую удерживали враждебныя ему чудовища, свѣтлое небо проясняется снова; свѣтлыя живыя силы побѣдоносно выходятъ изъ борьбы съ разрушительными силами тьмы и смерти. Какимъ же образомъ человекъ не долженъ былъ бы благоговѣть предъ этими благодѣтельными силами, которыя ведутъ борьбу за него и его міръ столько-же, какъ и за свой собственный, и могущественное владычество которыхъ гарантируетъ ему жизнь и благосостояніе? Какъ онъ могъ бы не оказывать имъ довѣрія во всѣхъ отношеніяхъ? Если, какъ свидѣтельствуетъ каждый день, его благо неразрывно соединено съ ихъ міроуправленіемъ, какимъ образомъ онъ не долженъ былъ бы искать у нихъ покровительства, признавать себя въ союзѣ съ ними для взаимной поддержки и помощи, а слѣдовательно почитать и волю своихъ покровителей обязательнымъ закономъ для своей жизни и своего поведенія? Такъ къ *страху* предъ высшими силами и къ *довѣрію* къ нимъ естественно присоединяется и чувство, которое по крайней мѣрѣ близко—родственно съ *любовію*, если еще нельзя здѣсь говорить о любви въ собственномъ смыслѣ. Такъ уже для первобытнаго человека являются естественными—стремленіе къ *общенію* съ благодѣтельными силами и чувство безопасности, счастія въ этомъ общеніи, изъ чего непосредственно вытекаетъ страхъ предъ всѣмъ тѣмъ, что могло бы подать божественнымъ силамъ поводъ къ неудовольствію, оскорбить

ихъ, нарушить и уничтожить общеніе съ ними; затѣмъ забота и скорбь, когда дѣйствительно наступило такое нарушеніе, когда разорвать дружественный союзъ съ міроправящими силами, наконецъ, живое стремленіе исправить это нарушеніе, возстановить нормальное дружественное взаимоотношеніе или примирить оскорбленныхъ; однимъ словомъ, здѣсь выказывается уже *чувство долга* въ отношеніи къ божественнымъ силамъ, которое мы не могли бы лучше сравнить ни съ какимъ другимъ человѣческимъ чувствомъ, кромѣ почтительно-благоговѣйнаго отношенія дѣтей къ родителямъ, народа къ вождю и защитнику во время войны и мира, отдѣльныхъ лицъ ко всему народу или отечеству. Но слѣдуетъ ли это почтительное благоговѣйное отношеніе выводить изъ эгоистическаго эвдемонизма потому только, что оно является источникомъ наирысшаго удовлетворенія для дитяти и гражданина? Или—напротівъ—не есть ли это чувство благоговѣнія первоначальный корень всякаго священнаго нравственнаго долга, вложенное въ нашу природу откровеніе божественнаго Разума, который выводитъ насъ за предѣлы нашей эгоистической ограниченности и составляетъ насъ чувствовать нашу подчиненность высшему началу, нашу зависимость отъ разумнаго божественнаго порядка? Если мы такъ думаемъ о социальныхъ отношеніяхъ, говоритъ Пфлейдереръ, то точно то же мы должны сказать и относительно чувства религіознаго благоговѣнія и притомъ—самой сущности его. Ибо то же самое единеніе страха, довѣрія и любви, которое составляетъ сущность чувства дѣтской почтительности, есть также и сущность религіознаго чувства и первоначальный мотивъ религіознаго поведенія, которое столь же мало должно быть относимо къ эгоистическому эвдемонизму, какъ мало обусловливается эгоизмомъ обнаруженіе дѣтскаго и патріотическаго благоговѣнія. Какъ здѣсь, такъ и тамъ разумъ есть то, что открывается какъ аффектъ и вмѣстѣ съ тѣмъ становится силою побуждающею неразумныя эгоистическіе аффекты. Но въ то время, какъ въ отношеніяхъ социального благоговѣнія только требованіе разумнаго порядка есть то, что становится дѣйствительнымъ аффектомъ любви къ семейству, къ отечеству и т. п., въ религіи просто ра-

зумъ, — всеобъемлющій, міроуправляющій разумъ Бога, какъ таковой, есть то, что овладѣваетъ человѣческимъ сердцемъ и въ аффектъ религіознаго благоговѣнія становится сильнѣйшимъ мотивомъ для человѣческаго сердца, міродвижущею жизненною силою. Это-то именно низведеніе разума къ сердцу и направленіе сердца къ разуму и есть то, въ чемъ состоитъ сущность религіи. Поэтому заблуждаются, когда сущность религіи полагаютъ только въ разумѣ безъ сердца, какъ будто бы она есть только система истинъ мыслимыхъ умомъ и теоретическихъ, или когда обращаютъ вниманіе лишь на сердце и его чувства, аффекты и настроеніе, какъ будтобы чувства, уже просто какъ таковыя, изолированныя и отрѣшенныя отъ всякаго разумнаго основанія и содержанія, имѣютъ какую либо цѣну и могутъ совершить что либо спасительное въ мірѣ, потому что неразумные аффекты могутъ быть только эгоистически извращенными и вредными.

Гегель, говоритъ Пфлейдереръ, въ практическихъ мотивахъ культа съ одной стороны и въ развитіи интеллекта съ другой заключаются тѣ факторы, отъ которыхъ зависитъ развитіе богосознанія за предѣлами первоначальной миѣической ступени натуразма. Но такъ какъ человѣкъ вступаетъ въ такое отношеніе къ небеснымъ силамъ, которое возбуждаетъ въ немъ чувства совершенно подобныя тѣмъ, какія онъ питаетъ къ родителямъ и царямъ, то онъ невольно привыкаетъ къ тому, чтобы высшія силы предоставлять себѣ также подъ этими замѣшанными изъ людскихъ нравственныхъ отношеній формами представленія. Вотъ почему религія и получаетъ всегда форму антропоморфизма, а небесныя явленія превращаются въ сверхъестественныя миѣическія существа. Когда человѣкъ призналъ въ благодѣтельныхъ существахъ неба своихъ покровителей и сталъ питать къ нимъ полное довѣріе, онъ, подъ гнетомъ нужды, въ надеждѣ получить помощь, сталъ обращаться къ нимъ уже и въ такое время, когда они не бываютъ непосредственно видимы; въ нуждѣ онъ призываетъ солнце и ночью, если онъ разъ призналъ его своимъ покровителемъ и защитникомъ, бога грозы онъ молить и при ясномъ небѣ, а бога бури — даже и во время спокойнаго состоянія атмосферы.

Но если онъ молится этимъ силамъ природы, то, очевидно, онъ необходимо долженъ предполагать, что онъ его слышатъ, что хотя ихъ и не видно, но онъ находятся близъ него, присутствуютъ невидимо и всегда готовы оказать ему помощь. Такою увѣренностію уже фактически совершается отдѣленіе сверхчувственнаго Бога культового отношенія отъ чувственного явленія, которое при миѣическомъ возрѣніи на природу составляло основаніе для представленія о Богѣ вообще и для опредѣленія отношенія къ Нему. Такимъ образомъ и здѣсь мы видимъ, говоритъ Пфлейдереръ, что именно культъ былъ тѣмъ, что въ силу настойчивой потребности сближенія съ богами возвысило также и представленіе о нихъ надъ измѣнчивостію и случайностію чувственныхъ явленій и подняло ихъ до постоянного, свободнаго, индивидуальнаго бытія сверхчувственныхъ субъектовъ, кратко—изъ боготворенныхъ элементовъ создало боговъ, господствующихъ уже надъ элементами природы.

Пфлейдереръ увѣренъ, что такимъ путемъ ему удалось показать не только то, откуда произошла религія, но и то, какимъ образомъ человѣкъ, начавшій обожаніемъ стихій и явленій внѣшняго міра, постепенно возвысился до представленія о богахъ, какъ существахъ иѣическихъ, сверхчувственныхъ и невидимыхъ. Теперь ему остается показать, какъ человѣкъ достигъ до понятія о *духѣ* и *духахъ*.

Профессоръ Харьковскаго Университета Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

Православная Церковь по учению наших свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, Ѳ. Г. Тернера и В. С. Соловьева.

(Окончаніе *).

Обратимся теперь къ остальнымъ намѣченнымъ нами писателямъ—Ѳ. Г. Тернеру и В. С. Соловьеву. Предварительно замѣтимъ, что оба эти писателя въ существенномъ,—именно—опредѣленіи Церкви и даже методѣ изслѣдованія о ней,—сходны съ Хомяковымъ. Поэтому мы и обратимъ главное вниманіе на тѣ новыя черты въ понятіи о Церкви, какихъ нѣтъ или какія недостаточно выяснены у Хомякова,—или-же на тѣ, на которыя они обращаютъ свое особенное, свойственное имъ однимъ вниманіе и тѣмъ какъ-бы дополняютъ Хомякова.

Итакъ, обратимся сначала къ г. Тернеру. Въ одномъ, сравнительно раннемъ изъ своихъ произведеній—„Наука и религія въ концѣ XIX в.“ (С.П.Б. 1876 г.), г. Тернеръ выразилъ убѣжденіе, что одна лишь греко-россійская Церковь, сохранившая во всей чистотѣ ученіе Христово и духъ христіанства, можетъ успѣшно бороться противъ теорій материализма и новѣйшей культурно-раціоналистической теоріи¹⁾, и что только изъ ея нѣдръ можно ожидать возрожденія христіанской идеи, равно какъ и примиренія того антагонизма между наукою и религіей, какой существуетъ въ западныхъ—католическихъ и протестантскихъ обществахъ²⁾. Но для этого,—

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 12.

1) См. стр. 52—8; ср. съ его-же соч. „Церковь“, стр. 111.

2) См. стр. 49; ср. „Церковь“, стр. 116—19.

по совершенно вѣрному мнѣнію автора,—не достаточно одного-единственнаго отношенія къ православію, а нужно, чтобы начала его протекли въ самую жизнь общества,—для чего членамъ православія необходимо сознательно убѣдиться въ его истинности. Отсюда уже сама собою возникаетъ потребность для каждаго составить истинное понятіе о сущности православія, заключающейся въ ученіи о Церкви ¹⁾. Отличіе Тернера отъ Хомякова въ уясненіи понятія о Церкви сводится къ тому, что онъ раскрываетъ это понятіе изъ аналогій Церкви съ обществомъ,—изъ ея *общественности*. „Церковь есть общество, учрежденное для извѣстной цѣли“—вотъ исходный пунктъ г. Тернера ²⁾. Авторъ приходитъ къ нему посредствомъ слѣдующихъ умозаключеній: „Церковь есть одновременно: выраженіе христіанской жизни и среда, въ которой она совершается ³⁾. Она—содержаніе ⁴⁾ и сосудъ ⁵⁾. Но какъ христіанская жизнь прежде всего *любовь*, то и Церковь есть выраженіе любви въ жизни. Но для любви нужно быть въ сношеніи съ людьми, необходима жизнь въ обществѣ; итакъ Церковь есть общеніе въ любви. Общеніе же любовное можетъ быть только свободное. Отсюда—три основные признака Церкви: *любовь, общеніе и свобода* ⁶⁾. Но безъ силы божественной благодати общество, основанное только на свободѣ самоопредѣленія и любви къ Богу и ближнимъ, существовать не можетъ. Въ основаніи всякой здоровой человѣческой дѣятельности лежитъ общественность. Только въ обществѣ человѣкъ можетъ жить, развиваться и осуществлять цѣли жизни—семейныя, общественныя, политическія, научныя и т. п. ⁷⁾. Христіанство, освящающее

¹⁾ Стр. 109—110; ср. соч. „Церковь“ С.П.Б. 1885 г., стр. 1.

²⁾ „Церковь“, стр. 3. Замѣтимъ, что еще ранѣе Тернера и в. обстоятельно раскрылъ понятіе о Церкви, какъ „нормальномъ обществѣ, представляющемъ идеалъ свободной общности (т. е. полнаго духовнаго единства между всѣми и каждымъ)“ Вл. С. Соловьевъ, въ своей „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ (см. 178 стр. и стр. 170—198).

³⁾ См. „Церковь“, стр. 1.

⁴⁾ Ибо жизнь ея представляетъ изліяніе любви въ средѣ общества и въ этомъ смыслѣ Церковь есть осуществленіе христіанской жизни, т. е. содержаніе (тамъ-же, стр. 10).

⁵⁾ Потому что наше воспитаніе въ юности и духовный ростъ совершается подъ ея вліяніемъ; она—какъ-бы зданіе, въ которомъ мы живемъ (тамъ-же, стр. 16).

⁶⁾ „Церковь“, стр. 2.

⁷⁾ Тамъ-же, стр. 2.

всѣ здоровыя естественныя стремленія и потребности человѣка, освящаетъ въ Церкви *общественное начало*, какъ основаніе всякой человѣческой дѣятельности ¹⁾. Итакъ Церковь есть высшее освященіе общества, т. е. духа *взаимности* и *любви*, и вотъ почему мы справедливо говоримъ, что благодать дается преимущественно въ Церкви, какъ освященномъ отъ Бога обществѣ ²⁾. Если Церковь—общество, то чѣмъ же она отличается отъ всякаго другаго общества? „Отличіе Церкви отъ другаго общества, говоритъ Тернеръ, не внѣшнее, а внутреннее, духовное. Церковь отличается отъ всякаго другаго общества въ томъ же смыслѣ, какъ новый человѣкъ—отъ ветхаго“ ³⁾. Какъ этихъ людей нельзя отличить по внѣшности, такъ и Церкви отъ всякаго другаго общества: повидимому, она одинакова со всякимъ другимъ обществомъ (такъ какъ въ той и другомъ есть общая цѣль, управленіе и т. п.), но по духовной жизни ее, какъ новаго человѣка, можно назвать *новымъ возрожденнымъ обществомъ* ⁴⁾. „Эту внутреннюю духовную разницу, продолжаетъ авторъ, можно найти во всѣхъ сторонахъ жизни и устройства Церкви“ ⁵⁾. Такъ напр., вопреки всякому обществу, имѣющему свои опредѣленныя границы въ характерѣ цѣли, или же въ пространствѣ,—Церковь не имѣетъ границъ; она обнимаетъ всю жизнь человѣка и весь міръ; къ ней принадлежатъ и умершіе христіане; она—вселенская и, какъ таковая, осуществляетъ въ себѣ идею *единства всего человечества* ⁶⁾.

Далѣе авторъ сопоставляетъ Церковь съ самымъ важнымъ изъ человѣческихъ обществъ—государствомъ и отсюда выводитъ отличительныя и существенныя ея признаки. Первый отличительный признакъ государства—это равенство всѣхъ гражданъ—(въ смыслѣ одинаковыхъ правъ всѣхъ). Но Цер-

¹⁾ Всякая истинная молитва угодна Богу, но—„гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ“, говоритъ Спаситель (Мѣ. 18, 20).

²⁾ „Церковь“, стр. 3.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 6.

³⁾ Тамъ-же, стр. 5.

⁵⁾ Тамъ-же, стр. 7.

⁶⁾ Нужно замѣтить, что *вселенскость* не есть видимый признакъ Церкви. „Вселенская Церковь, говоритъ г. Тернеръ, при всей своей реальности, не имѣетъ внѣшней, видимой, осязаемой организаціи. Связь ея чисто духовная“ („Церковь“, стр. 7—8). Наблюдатель не видитъ вселенской Церкви, а только Церкви помѣстныхъ.

ковъ знаетъ другое равенство: равенство членовъ ея состоитъ въ одинаковой грѣховности всѣхъ и потребности искупленія. Кромѣ этого, такъ какъ основаніе жизни Церкви есть любовь, то всякій членъ ея долженъ заботиться не о правахъ надъ своими ближними, но объ исполненіи своихъ къ нимъ обязанностей. Такимъ образомъ основа {Церкви, собственно говоря, не равенство правъ, но равенство обязанностей,—не утвержденіе личности, а самоотреченіе ¹⁾.

Другимъ признакомъ государства является *братство*. Но опытъ показываетъ, что идеаль этотъ не приложимъ въ жизни государства, потому что оно не даетъ силы для его осуществленія. Только въ Церкви можетъ быть истинно братское чувство, такъ какъ оно здѣсь поддерживается мыслию о томъ, что всѣ мы—братья въ Искупителѣ всѣхъ насъ—Господѣ Иисусѣ Христѣ и, стало быть, должны приносить свои личныя блага въ жертву ближнимъ; какъ Христосъ принесъ Себя въ жертву за всѣхъ насъ ²⁾. Наконецъ, третій признакъ, какъ государства, такъ и Церкви, есть *свобода*. И здѣсь опять Церковь рѣзко отличается отъ государства. Въ государствѣ свобода состоитъ въ свободномъ пользованіи гражданами своими правами, а въ Церкви—въ свободномъ исполненіи членами ея своихъ обязанностей. Притомъ, свобода членовъ Церкви можетъ быть понимаема и въ смыслѣ ихъ самоопредѣленія къ вступленію въ ея жизнь ³⁾. Въ государствѣ подобная свобода уже не имѣетъ мѣста, такъ какъ участіе въ его жизни является, можно сказать, необходимою,—оно прирожденно человѣку (инстинктивно). Начало свободного самоопредѣленія къ вступленію въ общество (государство) можетъ быть достигнуто (конечно, далеко не всѣми) только путемъ его многолѣтняго прогресса, какъ наивысшій его (прогресса) результатъ. Въ началѣ же своего существованія общество служитъ охранителемъ своихъ членовъ отъ насилія, почему оно часто и употребляетъ силу противъ своихъ непокорныхъ членовъ, нарушающихъ общественный порядокъ. Но въ Церкви это начало есть исходный пунктъ ⁴⁾ и вмѣстѣ

¹⁾ Тамъ-же, стр. 9.

²⁾ Тамъ-же, стр. 10.

³⁾ Тамъ-же, стр. 10—11.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 13.

необходимое условіе ея жизни, безъ котораго въ ней не можетъ быть ни дѣйствительной нравственности, ни дѣйствительнаго жизненнаго единенія ея членовъ; потому что это послѣднее, безъ сомнѣнія, можетъ осуществиться только посредствомъ свободнаго самоопредѣленія вѣрующихъ ¹⁾. Правда, кромѣ естественныхъ обществъ—государства и семьи у людей есть еще различныя частныя общества, въ которыхъ каждый можетъ участвовать, какъ и въ Церкви, смотря по своему желанію,—значить, совершенно свободно. Однако, не смотря на это сходство частныхъ обществъ съ Церковію, между первыми и послѣдней—*цѣлая пропасть*. Дѣло въ томъ, что всякое частное общество имѣетъ и свою частную (спеціальную) цѣль—нравственности, науки, искусства и т. п. цѣли человѣческой жизни и дѣятельности; тогда какъ Церковь, не имѣя ни одной изъ этихъ частныхъ цѣлей, проникаетъ всю жизнь, захватываетъ всѣхъ ихъ одною гораздо высшею цѣлію. Цѣль эта есть *первоисточникъ всякаго блага*,—святость членовъ Церкви; средство-же къ достиженію ея—главное основаніе Церкви, такъ сказать, ея жизненный нервъ—*любовь* къ ея Главѣ—Иисусу Христу, а въ Немъ и ко всѣмъ ближнимъ ²⁾. Здѣсь кстати замѣтить о той огромной разницѣ, какая существуетъ между любовію такъ называемой естественной,—любовію семейной, или родственнымъ чувствомъ, патриотизмомъ въ государствѣ и расположеніемъ другъ къ другу членовъ частныхъ обществъ,—и любовію, объединяющей членовъ Церкви. Въ семействѣ человѣкъ любитъ только члена семейства, въ государствѣ—только гражданина, въ частномъ обществѣ—только члена этого общества, а въ Церкви членъ ея любитъ всего человѣка и всякаго человѣка; онъ любитъ ближняго, какъ человѣка, какъ образъ и подобіе Божіе, какъ лицо, за которое,—также какъ и за него,—пострадалъ Спаситель; любовь его къ человѣку и человечеству, такимъ образомъ, самая безкорыстная и самоотверженная ³⁾.

Таковъ ходъ мыслей г. Тернера въ раскрытіи понятія о Церкви. Изъ всего сказаннаго авторъ дѣлаетъ такое заклю-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 14.

³⁾ Тамъ-же, стр. 17—18.

²⁾ „Церковь“, стр. 15—16.

чительное понятіе о Церкви: „Церковь есть возрожденное общество, т. е. общество вѣрующихъ христіанъ, какъ живущихъ на землѣ, такъ и покинувшихъ земную жизнь, существующее на началахъ любви и самоопредѣленія, имѣющее учредителемъ и главою Господа Иисуса Христа,—общество Богомъ просвѣщаемое, Богомъ освящаемое, поддерживаемое Божественною благодатію и проникаемое Духомъ Святымъ или другими словами: *Церковь есть проявленіе Духа Святаго въ человечество*“ ¹⁾. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ о Церкви Тернеръ настолько схожъ съ Хомяковымъ, что его можно назвать популяризаторомъ философствованія Хомякова о Церкви ²⁾. Впрочемъ, необходимо упомянуть, что Тернеръ дополняетъ Хомякова, обстоятельнѣе его раскрывая истинное понятіе о Церкви видимой и невидимой, а также отношеніе Церкви къ государству ³⁾, чрезъ сопоставленіе съ католицизмомъ и протестантизмомъ. Мы скажемъ здѣсь нѣсколько словъ только относительно перваго вопроса, т. е. раскрытія Тернеромъ понятія о Церкви видимой и невидимой ⁴⁾. Дошедшее до послѣдней крайности разграниченіе въ западныхъ вѣроисповѣданіяхъ понятій о Церкви видимой и невидимой авторъ считаетъ слѣдствіемъ нарушенія западною (римскою) Церковію гармоніи съ Церковію вселенскою ⁵⁾. Какъ и Хомяковъ, онъ признаетъ самое тѣсное, неразрывное единеніе между Церковію видимою и невидимою. Въ римской Церкви, поставившей въ самомъ началѣ свой авторитетъ выше авторитета Церкви вселенской, представлялось необходимымъ,—по мнѣнію Тернера, выдвинуть на первый планъ ученіе о Церкви реальной, видимой. Ученіе это

¹⁾ „Церковь“, стр. 19; ср. „Опытъ катихиз. изложенія ученія о Церкви“ стр. 3 и 12.

²⁾ Для примѣра можно сравнить: Тернера 34 стр. съ 228 Хомякова; 35—41 съ 245—6 Хомякова; 43—4 и 45—6 съ 48, 61 и 162 Хомякова; 48—60 съ 48—52, 54—5, 73, 102 и др. Хомякова.

³⁾ 61—73 стр. ср. съ 3, 38—40, 58, 84—5 и 283—4 Хомякова.

⁴⁾ Богѣе подробно и основательно разсуждаетъ объ этомъ Тернеръ въ 4-мъ письмѣ „О церковно-религіозныхъ обстоятельствахъ на западѣ и Вселенской Церкви съ т. зр. восточнаго христіанина“ (См. „Правосл. Обзоріе“ 1895 г. Февр. Мартъ). Хотя здѣсь имени автора и не обозначено, но что это г. Тернеръ ясно изъ предисловія къ письмамъ, а равно изъ сходства ихъ съ соч. „Церковь“.

⁵⁾ „Церковь“, стр. 61.

впослѣдствіи развилось до крайнихъ предѣловъ, такъ что римская Церковь сдѣлалась *теократіей* или земнымъ учрежденіемъ, имѣющимъ своею главою мѣстнаго патріарха—папу. Что же касается протестантизма, то онъ, видя всѣ нестроенія римской Церкви—государства, впалъ въ противоположную крайность: онъ выдвинулъ ученіе о Церкви невидимой, рѣшительно ни въ чемъ реально не проявляющейся, какъ единственно истинной Церкви Христовой. Церковь у протестантовъ—чисто отвлеченное абстрактное понятіе. Не впадая въ эти крайности, православная—истинная Церковь соединяетъ оба эти понятія въ одно гармоническое цѣлое. „Вселенская Церковь, пишетъ авторъ, включаетъ духовное начало, преобладающее въ протестантизмѣ. Но духовность эта не переходитъ въ отвлеченность и не исключаетъ реальности: между помѣстными церквами существуетъ общеніе (въ духѣ любви и уваженія), существуетъ и высшій авторитетъ, хотя и не имѣющій постоянного, видимаго органа“ ¹⁾.

Мы изложили существенныя и отличительныя черты ученія Тернера, въ раскрытіи имъ понятія о Церкви. Остается теперь обратиться къ нашему выдающемуся философу—богослову Вл. С. Соловьеву. Какъ уже было замѣчено, разсужденіе Соловьева о Церкви въ его „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ и разсужденіе Тернера очень сходны между собою; а потому мы и не будемъ касаться этого его сочиненія, чтобы избѣжать повтореній. Въ другихъ же (позднѣйшихъ) своихъ сочиненіяхъ г. Соловьевъ, смотря на Церковь какъ на живой организмъ (слѣдовательно, какъ и Хомяковъ ²⁾), опредѣляетъ ее какъ „реальное живое существо, непрерывно возрастающее въ духовной силѣ и разумѣніи“ ³⁾. Такимъ образомъ Соловьевъ пополняетъ Хомякова, продолжая (какъ бы договаривая) его мысль о Церкви, какъ живомъ организмѣ ⁴⁾. Тогда какъ Хомяковъ, признавая Церковь за живой организмъ, считаетъ

1) „Церковь“, стр. 63; ср. 6-е письмо въ „Правосл. Обзорѣи“ 1885 г. стр. 483.

2) См. „Догматическое развитіе Церкви“, стр. 80.

3) Тамъ-же, стр. 69.

4) Ибо если Церковь организмъ, то, естественно, она должна развиваться.

ее въ каждый моментъ ея бытія сокровищницей, въ которой сохраняется полная, разъ навсегда опредѣленная истина ¹⁾, Соловьевъ единственно вѣрнымъ залогомъ сохраненія въ Церкви истины считаетъ правильный путь прогрессивнаго развитія Церкви, не только въ духовной ея жизни, но и въ ученіи. Поэтому-то онъ и выдвигаетъ понятіе о Церкви, какъ существѣ живомъ, подвижномъ и развивающемся ²⁾. „Человѣчество, воссоединенное съ своимъ божественнымъ началомъ во Христѣ,—говоритъ Соловьевъ,—есть Церковь—живое тѣло божественнаго Логоса, воплощеннаго, т. е. исторически обособленнаго въ бого-человѣческой личности Иисуса Христа. Она должна объять все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ бого-человѣческомъ организмѣ“ ³⁾. Въ другомъ своемъ произведеніи ⁴⁾ авторъ, рассматривая отличительныя черты Царства Божія, которое „внутри насъ“ (Лк. 17, 21), на основаніи притчей Иисуса Христа о Царствѣ Божіемъ и особенно—на основаніи притчи „о плевелахъ“ (Мѡ. 13, 36—43), находитъ другое, внѣшнее Царство Божіе, существующее на землѣ. Это объективное Царство Божіе есть видимая Церковь. „Сущность Церкви есть Царствіе Божіе, а сама-же она есть его предметная форма“ ⁵⁾. Всматриваясь въ Св. Писаніе, Соловьевъ находитъ, что Церковь изображается въ трехъ образахъ, существенно между собою связанныхъ и соотвѣствующихъ тремъ главнымъ моментамъ ея бытія. И во-первыхъ, Церковь, какъ долженствующая существовать на реальномъ основаніи, есть *зданіе*; во вторыхъ, какъ долженствующая жить и развиваться, есть *живое тѣло Христово*;

¹⁾ Въ этомъ, по Хомякову, и состоитъ задача Церкви (см. стр. 228; ср. Тернера стр. 34); это же и служитъ причиной, по которой онъ возстаетъ противъ развитія догматическаго ученія Церкви,—что между тѣмъ составляетъ, можно сказать, любимую мысль Соловьева (въ означенномъ его сочиненіи). По мнѣнію Хомякова, истины вѣры—тайны, непостижимыя для нашего ума и невыразимыя словомъ, почему о развитіи ихъ не можетъ быть и рѣчи. Впрочемъ, и Хомяковъ не отрицаетъ ихъ раскрытія (но не развитія), видя въ немъ свободу изслѣдованія въ области вѣры (см. стр. 246—52).

²⁾ „Догматич. развитіе Церкви“, стр. 69 и 71—2.

³⁾ См. „Религіозныя основы жизни“, стр. 100.

⁴⁾ „Царство Божіе и Церковь въ откровеніи Нов. Завета“.

⁵⁾ „Царство Божіе и Церковь въ откровеніи Нов. Завет.“, стр. 29 и 33.

наконецъ, какъ долженствующая стать совершенной, Церковь является непорочною невѣстой Христовой ¹⁾. Это существенная связь Церкви съ Иисусомъ Христомъ ясна изъ того, что Бого-человѣкъ Иисусъ Христосъ, безусловно преодолевшій ограниченную человѣческую природу, есть для насъ конечная цѣль. „Но вмѣстѣ съ этимъ, продолжаетъ авторъ, Бого-человѣкъ есть начатокъ или опредѣляющая основа новой сверхчеловѣческой образовательной формы, въ которой человѣчество, поднимаясь надъ самимъ собою, существенно соединяется съ Божествомъ и входитъ въ составъ Царства Божія. Эта образовательная форма человѣчества, перерождающаяся въ Царствіи Божіе, есть Церковь“ ²⁾. Въ ней реализуется идеальное чело-вѣчества подобно тому, какъ въ природномъ чело-вѣкѣ реализуется идеальное земной природы. Отсюда ясно, что Церковь, какъ новая форма человѣческой жизни, должна имѣть *реальное* существованіе. Здѣсь Церковь, какъ уже было сказано, является какъ *зданіе*, а члены ея—какъ камни, изъ которыхъ состоитъ самое зданіе (I Петр. 2, 5) ³⁾. Но въ зданіи, какъ всякому извѣстному, первенствующее и самое необходимое мѣсто занимаетъ его форма или архитектурный планъ. Этотъ общій планъ Церкви есть ея іерархическій строй ⁴⁾. Безъ послушанія или добровольнаго подчиненія волѣ Божіей, чело-вѣкъ не могъ бы и войти въ Царствіе Божіе,—потому что, предоставленный исключительно своимъ собственнымъ силамъ, онъ не имѣлъ бы возможности всегда и во всемъ знать волю Божію. А поэтому „послушаніе волѣ Божіей не могло бы проявиться на дѣлѣ, Царство Божіе не имѣло-бы въ немъ и для него дѣйствительнаго и объективнаго существованія“ ⁵⁾. Итакъ очевидно, что необходимо признать нѣкоторое объективное по-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 33—4.

²⁾ „Царство Божіе и Церковь въ откровеніи Нов. Зав.“, стр. 37.

³⁾ Здѣсь Соловьевъ довольно рѣзко отличается отъ Хомякова. Потому что послѣдній, признавая Церковь какъ организмъ, въ которомъ заключается полное совершенство или святость,—свѣдѣтельно, признавая (какъ и Соловьевъ) Церковь за тѣло Христова и невѣсту Его, однако не признаетъ ее какъ *зданіе*, находя такую Церковь въ католицизмѣ. (См. стр. 116 и др.)

⁴⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 88.

⁵⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 39.

средство для обнаруженія воли Божіей. „Значить, говорить Соловьевъ, должны быть въ человѣчествѣ такіе люди, которые являлись-бы носителями руководящей воли Божіей, не по ихъ личнымъ качествамъ ¹⁾, а по положенію, занимаемому ими въ особомъ богоучрежденномъ порядкѣ, который также независимъ отъ людскихъ свойствъ, какъ архитектурная форма храма и значеніе его частей не зависятъ отъ матеріальной его постройки“ ²⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Соловьева, послушаніе членовъ Церкви іерархическому порядку (подобно тому какъ камни зданія повинуются строителю) служить необходимымъ условіемъ реального существованія Церкви, какъ единого цѣлаго зданія ³⁾.

Явившись реально существующей, Церковь становится уже въ болѣе тѣсную связь съ Божественнымъ Устроителемъ,—дѣлается *живымъ тѣломъ Ею*. Тѣло какъ живой организмъ, не есть простая безсвязная сумма различныхъ элементовъ; напротивъ, каждый изъ его элементовъ, занимая особое мѣсто, имѣетъ и свое особое значеніе ⁴⁾. Отсюда, для полной и правильной жизни тѣла—Церкви, вытекаетъ необходимость свободной дѣятельности и развитія частей тѣла—членовъ Церкви. Но вмѣстѣ съ этимъ—одинаково необходимо и подчиненіе цѣлому тѣлу частей его и ихъ постоянное взаимодействіе ⁵⁾. Сверхъ того, какъ въ тѣлѣ, кромѣ различныхъ членовъ его,

¹⁾ Ибо какъ-бы человѣкъ не стоялъ высоко по своему нравственному достоинству, было-бы безнравственно ставить волю Божію въ зависимость относительно несовершенныхъ заслугъ человѣка. (См. тамъ-же, стр. 40).

²⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 40. Здѣсь Соловьевъ опять отличается отъ Хомякова. Хомяковъ признаетъ только свободное вступленіе въ Церковь, а не по началу подчиненія іерархіи. Оттого у него и единство Церкви основано только на свободѣ, а не на подчиненіи (какъ выражается Соловьевъ) ея плану—іерархическому порядку.

³⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 41—2.

⁴⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 48; ср. „Религіозныя основы жизни“ стр. 101—2.

⁵⁾ Ибо въ противномъ случаѣ, (т. е. если-бы члены тѣла слишкомъ обособлялись отъ него, порывая съ нимъ связь) тѣло не было-бы единымъ цѣлымъ и утратило-бы свою силу и смыслъ своего существованія; между тѣмъ какъ все это именно и обуславливается взаимнымъ восполненіемъ частей, какъ частей единого стройнаго тѣла (I Кор. 12, 12—21, 25—27 ст.—„Царство Божіе и Церковь въ откровеніи Нов. Завета“—стр. 44—5).

находится еще, такъ сказать, общій архитектурный планъ, на которомъ зиждутся члены—остовъ или скелетъ, такъ и въ Церкви, при всей многочисленности ея частей или членовъ и элементовъ (личныхъ, національныхъ, племенныхъ), съ ихъ отличительными свойствами и, стало быть, разнообразною жизнію, долженъ быть остовъ іерархическаго строя, на которомъ зиждутся различныя части всего тѣла. Такимъ образомъ, пишетъ Соловьевъ,—въ органическомъ сохраняется неорганическое, въ Церкви какъ тѣлѣ пребываетъ Церковь какъ здание, въ жизни сохраняется порядокъ, въ здании архитектура“ ¹⁾. „Только чрезъ послушаніе іерархическому порядку,—продолжаетъ онъ,—члены Церкви получаютъ и силу и право плодотворно участвовать въ церковной жизни. Сперва послушаніе, потомъ самодѣтельность“ ²⁾. Изъ этого видно, что, по взгляду Соловьева, и въ Церкви, какъ организмъ или тѣлѣ Христа, неизбѣжно подчиненіе іерархіи. Но сколь важное значеніе придаетъ писатель іерархическому строю въ Церкви, это особенно видно изъ разсужденія его объ іерархіи въ неоднократно уже цитованномъ нами его соч. „Догматическое развитіе Церкви“ (стр. 72—78). Такъ здѣсь онъ, между прочимъ, говоритъ, что „вселенское учительство Церкви (на Вселенскихъ соборахъ) являлось не простымъ свидѣтельствомъ существованія въ тѣхъ или другихъ мѣстныхъ церквахъ вѣры,—ибо хотя совокупность вѣрующихъ охраняетъ вѣру, но эта общая вѣра не имѣетъ сама по себѣ достаточной ясности и опредѣленности и пребываетъ болѣе въ области сердечнаго чувства (?),—чтобы закрѣпить ее, чтобы выразить это чувство (религіозное) въ религіозномъ догматѣ, вселенское учительство Церкви пользовалось даннымъ ему изначала полномочіемъ—помощію Духа Святаго“ ³⁾. Участіе же во вселенскихъ соборахъ всѣхъ вообще членовъ Церкви нашъ писатель понимаетъ не въ смыслѣ ихъ свободнаго мнѣнія, но въ смыслѣ довѣрія и свободнаго (любовнаго) послушанія, по его выраженію—„великому богочеловѣческому цѣлому въ его живыхъ представителяхъ“ ⁴⁾.

¹⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 44.

²⁾ Тамъ же, стр. 44.

³⁾ См. стр. 78.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 78; ср. 73.

„Безъ этого нравственнаго участія паствъ въ догматическихъ актахъ вселенской Церкви и пастыри не могли бы надлежащимъ образомъ проявить свою власть и самъ Духъ Божій не нашелъ бы въ Церкви сочетанія любви и свободы, коими привлекается Его дѣйствіе“. Въ рѣшеніяхъ вселенскихъ соборовъ Соловьевъ видитъ „реальное проявленіе богоучрежденной власти, обусловливаемое живымъ и реальнымъ дѣйствіемъ Духа Святаго“ ¹⁾. Изъ всего этого выходитъ, что онъ придаетъ іерархіи столь важное значеніе, что почти единственно на ея опредѣленія переноситъ дѣйствіе Св. Духа, обитающаго въ Церкви; простымъ же ея членамъ, повидимому, не придаетъ никакого значенія. О признаніи вселенскихъ соборовъ голосомъ всей Церкви, безъ различія званія, состоянія и положенія членовъ, на чемъ такъ сильно настаиваетъ Хомяковъ (См. стр. 48 и др.), у Соловьева не можетъ быть и рѣчи. Очевидно, здѣсь у него выступаетъ слишкомъ рѣзкое раздѣленіе Церкви на учащую и поучаемую, раздѣленіе, противъ котораго опять таки такъ сильно возставалъ Хомяковъ (см. стр. 61 и др.), считавшій это раздѣленіе однимъ изъ самыхъ отличительныхъ признаковъ между православною и католическою Церквами.

Цѣлю христіанской Церкви, ея жизненною задачей Соловьевъ считаетъ наступленіе на землѣ царства Божія ²⁾ или, говоря иначе, *обоженіе* (θεωσις) *человѣчества* ³⁾. Задача эта осуществляется чрезъ свободное единеніе двухъ началъ Церкви: самаго главнаго—*божественнаго* (подъ которымъ онъ разумѣетъ ея іерархическій строй, догматы вѣры и таинства, составляющія образующую форму, безъ которой Церковь не могла бы и существовать, иначе—ея сущность ⁴⁾ и *человѣческую* (или *человѣческой* *самодѣятельности*, направленной на осуществленіе божественнаго начала въ жизни ⁵⁾). Отсюда тре-

¹⁾ Тамъ же, стр. 78; ср. „Религіозныя основы жизни“, стр. 117—18; ср. „Царство Божіе и Церковь“, стр. 39—40.

²⁾ То-же—и у Хомякова (см. стр. 228) и у Тернера („Церковь“, стр. 34).

³⁾ „Религіозныя основы жизни“, стр. 103, 108 и 127; ср. „Догматическое развѣтленіе Церкви“, стр. 82.

⁴⁾ „Религіозныя основы жизни“, стр. 102 и 106.

⁵⁾ Тамъ-же, стр. 127.

буется: сохранять во всей силѣ божественное начало и развивать въ сказанномъ направленіи начало человѣческой самодѣятельности. Такимъ образомъ Церковь въ своемъ внутреннемъ единствѣ, является *цѣльнымъ* (нераздѣльнымъ и несліяннымъ) *Бого-человѣческимъ существомъ* ¹⁾, или, какъ выражается Соловьевъ, „истиннымъ человѣко-богомъ“ ²⁾. И только въ этомъ цѣломъ (т. е. вселенской Церкви) человѣкъ и можетъ воспринять Божество. „Истинный Бого-человѣкъ, говоритъ авторъ, индивидуаленъ, истинный человѣко-богъ—универсаленъ“ ³⁾. Въ своемъ „Догматическомъ развитіи Церкви“ Соловьевъ сильно настаиваетъ на *развитіи* этого Бого-человѣческаго существа Церкви ⁴⁾. Въ доказательство развитія Церкви онъ ссылается на вселенскіе соборы, всякое рѣшеніе которыхъ считаетъ какъ „шагъ впередъ на пути ея внутренняго развитія, возрастанія и совершенствованія въ полноту возраста Христова“ ⁵⁾. Соловьевъ признаетъ догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ не за снимки только со старыхъ, издавна открытыхъ положеній (такъ какъ каждое изъ нихъ, по его мнѣнію, приноситъ нѣчто новое,—равно и не за простыя, субъективныя толкованія (такъ какъ въ этомъ случаѣ они не были-бы обязательными, какъ субъективныя и потому могущія быть ошибочными). Напротивъ, онъ смотритъ на вселенскіе соборы какъ на „дѣйствія живого организма, вырабатывавшаго свои формы и извергавшаго вредные элементы для своей цѣлости“ ⁶⁾. На основаніи этого Соловьевъ приходитъ къ тому заключенію, что „развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ Церкви) есть фактъ, котораго нельзя отрицать на

¹⁾ „Догматическое развитіе Церкви“, стр. 79.

²⁾ „Религіозныя основы жизни“, стр. 127—8.

³⁾ Тамъ-же, стр. 128.—Авторъ здѣсь сравниваетъ Церковь съ кругомъ, а Господа—главу ея—съ радіусомъ. Какъ въ кругѣ радіусъ—образовательное его начало, а точки только изъ своей цѣлости могутъ составить кругъ, отдѣльно-же взятыя не имѣютъ никакого значенія (хотя, впрочемъ, и кругъ безъ нихъ не дѣйствителенъ),—такъ и въ Церкви отдѣльный человѣкъ только въ своей принадлежности къ ней можетъ жить истинно-здоровою жизнію, а Церковь становится дѣйствующею.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 79.

⁵⁾ „Догматическое развитіе Церкви“, стр. 78; ср. 82.

⁶⁾ „Догматич. развитіе Церкви“, стр. 80.

исторической почвѣ¹⁾. Его можно-бы отрицать только тогда, когда мы признали-бы христіанскія истины непостижимыми для ума тайнами, пріемлемыми одною вѣрою. Но въ такомъ случаѣ, по мнѣнію писателя, не могло-бы имѣть мѣста и постепенное возрастаніе субъективнаго изъясненія ихъ. „Конечно, говоритъ онъ, истина—тайна; но сущность ея открыта въ воплощеніи Христа, а частныя стороны постепенно раскрываются въ церковномъ ученіи дѣйствіемъ Духа Святаго, живущаго въ Церкви“²⁾.

Какъ было уже сказано, неизмѣнную сущность Церкви составляетъ ея образующее начало—божественный элементъ Церкви—ея іерархическій строй, вѣра въ Бого-человѣческій догматъ (исповѣданіе Христа какъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка) и таинства—проявленіе жизни Христовой³⁾. Соловьевъ признаетъ развитіе и этого божественнаго начала (которое въ своемъ трехчастномъ составѣ образуетъ тѣло Божіе), въ томъ смыслѣ, что „оно было сначала вложено въ Церковь какъ живое сѣмя Божіе“⁴⁾, но въ насъ постепенно расло и развивалось (какъ изъ сѣмени дерево) и такимъ путемъ постепенно изъ „своего скрытаго состоянія переходило въ ясное сознаніе видимой Церкви, опредѣляясь и осуществляясь въ ней“⁵⁾. Однако формы эти, какъ сами по себѣ (ибо всегда были въ Церкви), такъ и своему внѣшнему обнаруженію (ибо видоизмѣненія ихъ касались лишь большаго раскрытія ихъ) *божественны и неизмѣнны*. Это раскрытіе потому божественно и неизмѣнно, что въ немъ участвовала вся Церковь, въ ея цѣлости и неразрывномъ единствѣ. Поэтому и всякая форма, всякое постановленіе, хотя-бы издано было и немногими лицами, но дѣйствовавшими отъ лица всей каео-

¹⁾ Тамъ-же стр. 82.

²⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что В. Соловьевъ въ данномъ вопросѣ заходитъ слишкомъ далеко,—такъ что напр. filioque католиковъ считаетъ не за нарушеніе Символа вѣры, а просто—за болѣе полное раскрытіе догмата объ исхожденіи Св. Духа.

³⁾ „Религіозныя основы жизни“, стр. 110.

⁴⁾ Тамъ-же, стр. 111.

⁵⁾ Тамъ-же, стр. 112. „Этотъ поступательный ходъ ея явленія,—пишетъ Соловьевъ, и образуетъ исторію Церкви“, которая свидѣтельствуетъ намъ о развитіи этихъ формъ Церкви (см. стр. 114—15).

лической Церкви, должно быть божественно и неизмѣнно ¹⁾. Тѣмъ болѣе, конечно, это нужно сказать объ іерархическомъ строѣ, истинахъ вѣры и таинствахъ, такъ какъ въ лицѣ іерархіи дѣйствовала вся Церковь (въ силу общаго довѣрія ей членовъ Церкви), равно какъ вся Церковь, въ своей цѣлости или каѳоличности, участвовала чрезъ іерархію и въ опредѣленіи догматовъ и формъ таинствъ.

Такъ раскрываетъ Вл. С. Соловьевъ понятіе о Церкви, какъ живомъ организмѣ, какъ тѣлѣ Господа Іисуса Христа. Здѣсь, по мнѣнію его, больше свободы, чѣмъ въ Церкви—зданіи: потому что въ послѣднемъ камни (члены Церкви) находятся въ подчиненіи общему плану зданія, тогда какъ въ первомъ предоставляется свобода жить каждому сообразно съ его личными качествами и стремленіями. Но при этомъ здѣсь больше и единства, чѣмъ въ Церкви зданіи: потому что тамъ единство внѣшнее, единство послушанія, а здѣсь—въ Церкви организмѣ—единство болѣе тѣсное—единство взаимодействія членовъ; здѣсь члены Церкви уже не могутъ существовать въ отдѣльности, но взаимно восполняютъ другъ друга.

Но высшую ступень свободы и единства Соловьевъ признаетъ въ Церкви—*невѣсть Христовой*—третьей формѣ или образѣ Церкви ²⁾. Эта послѣдняя форма Церкви состоитъ въ томъ, что въ ней отдѣльные члены Церкви,—какъ отдѣльные лица, такъ и Церкви помѣстныя,—дѣйствуя сообразно съ своими свойствами и дарованіями, (какъ части организма), свободнымъ самоопредѣленіемъ приносятъ свои частные интересы высшимъ интересамъ цѣлой Церкви. И вотъ такимъ-то образомъ „данное фактическое единство Церкви самостоятельностью ея членовъ превращается въ свободное нравственное единство“ ³⁾. Здѣсь Церковь проявляется во всемъ своемъ нравственномъ величіи. Здѣсь уже полная свобода, такъ какъ „Церковь здѣсь дѣйствуетъ не только по данному реальному

¹⁾ „Религіозныя основы жизни“, стр. 117—18.

²⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 46—7. Хомяковъ, какъ извѣстно, признаетъ за Церковію—организмомъ полную свободу; да и самъ Соловьевъ, повиначально, соглашается съ этимъ. (См. „Религіозн. основы жизни“, стр. 124—8.

³⁾ „Царство Божіе и Церковь“, стр. 45—6.

свойству какъ тѣло, но и по своей идеальной волѣ. Здѣсь-же и полное единство Церкви, такъ какъ „она здѣсь воссоединяетъ всѣ части единствомъ ихъ воли, которое не можетъ быть уже ничѣмъ нарушено“ ¹⁾. На этой послѣдней ступени свобода и единство въ Церкви совпадаютъ другъ съ другомъ; тутъ—идеаль Церкви и виѣсть—цѣль нашего бытія, къ которой мы должны всѣми силами стремиться.

Таковы образы или формы Церкви. Нужно замѣтить, что всѣ они не проникли еще въ жизнь человѣчества, но постепенно осуществляются въ ней. И во первыхъ,—Церковь какъ зданіе все болѣе и болѣе распространяется, приобретаая новыхъ членовъ; во вторыхъ,—Церковь какъ организмъ—все болѣе и болѣе растетъ и развивается; и, наконецъ, Церковь невѣста Христова еще не явилась во всей своей красотѣ, и мы должны готовиться къ открытію ея въ насъ.

Таковы главныя мысли и положенія Соловьева о Церкви. Изъ нихъ мы видимъ, что онъ раскрываетъ понятіе о Церкви соотвѣтственно тремъ фазисамъ ея бытія: какъ зданія, какъ организма и какъ непорочной невѣсты Христовой, причемъ съ особенныхъ вниманіемъ останавливается на Церкви какъ живомъ и слѣдовательно развивающемся организмѣ ²⁾. Такимъ образомъ Соловьевъ дополняетъ Хомякова и Тернера. Но у него замѣтна и довольно значительная разница съ ними. Именно, тогда какъ Хомяковъ и Тернеръ говорятъ о *любви*, объединяющей членовъ Церкви, Соловьевъ, повидимому, оставляетъ любовь безъ вниманія, какъ-бы замѣняя ее свободнымъ *подчиненіемъ* божественному началу въ Церкви и, особенно, іерархіи ³⁾. Послѣдней онъ придаетъ, можно сказать, чрезвычайъ важное значеніе, такъ что ей одной приписываетъ рѣшеніе догматическихъ вопросовъ на вселенскихъ соборахъ, не признавая за членами Церкви права подтверждать эти соборы общимъ ихъ приговоромъ. Этимъ Соловьевъ раздѣляетъ Церковь на учащую и поучаемую (какъ это

¹⁾ Тамъ-же, стр. 47.

²⁾ Подобныя-же сужденія о Церкви находимъ и въ одномъ изъ послѣднихъ его произведеній: „Оправданіе добра. Нравственная философія“. (См. трактатъ о Церкви, стр. 531—540).

³⁾ Хотя, правда, въ своей „Критикѣ отвѣченныхъ началъ“ онъ выставляетъ любовь, какъ существенное и отличительное начало Церкви.

и есть у католиковъ), чему такъ сильно противится Хомяковъ. Кромѣ того, Соловьевъ ничего не говоритъ о различіи между православною и католическою и протестантскою Церквами. Вслѣдствіе этого Церковь у него является какъ нѣчто общее, неопредѣленное, куда можно смѣло подвести, по крайней мѣрѣ, католицизмъ. При этомъ онъ настойчиво выдвигаетъ реальное, видимое начало Церкви, чѣмъ опять нѣсколько напоминаетъ католиковъ ¹⁾. Но не смотря на это различіе въ раскрытіи понятія о Церкви между Соловьевымъ—съ одной стороны, и Хомяковымъ и Тернеромъ—съ другой, всѣ три писателя даютъ намъ полный и цѣльный образъ Церкви. Именно, они опредѣляютъ Церковь какъ „живой организмъ истины, вѣрной взаимной любви христіанъ“ (Хомяковъ), *живое тѣло Христа* (всѣ), реальное живое существо, подвижное и развивающееся—(Соловьевъ), какъ *общество вѣрующихъ* (какъ видимое—на землѣ, такъ и невидимое—на небѣ), объединенныхъ духомъ любви и самоотреченія (частію Соловьевъ и, особенно, Тернеръ), наконецъ, говоря кратко,—какъ *проявленіе Духа Святаго въ человечествѣ* (всѣ).

Что сказать объ изложенномъ ученіи о Церкви разбираемыхъ писателей? Несомнѣнно, что основаніе, изъ котораго они выходятъ въ раскрытіи понятія о Церкви какъ тѣлѣ Христовомъ (всѣ) и невѣстѣ Христовой (Соловьевъ)—не самовольное, не измышленное ими, но находится въ Св. Писаніи. У св. Апостола Павла въ I посл. къ Коринѳянамъ (12 гл.), посланіи къ Ефесѳанамъ (въ 4 и 5 гл.) и въ посланіи къ Римлянамъ (въ 12 гл.) содержится весьма ясное и опредѣленное ученіе о Церкви, именно какъ тѣлѣ Христовомъ, или организмѣ. Въ великомъ организмѣ Христовой Церкви всѣ вѣрующіе суть члены этого организма, которые, по смыслу ученія св. Апостола, должны находиться въ такомъ-же тѣсномъ

¹⁾ Кстати замѣтить, было время, когда Соловьевъ, усиленно стремясь провести идею воссоединенія православія съ католицизмомъ, дѣйствительно, готовъ былъ поступиться православнымъ ученіемъ о Церкви въ пользу послѣдняго. Это довольно ясно сказалось уже въ многократно цитованномъ нами его соч. „Догматическое развитіе Церкви“, въ особенности-же въ надѣлавшемъ не мало шума—„La Russie et l'Eglise Universelle“ (1889 г.). Но въ концѣ своей жизни онъ оставилъ это тяготѣніе къ католичеству и остался вѣренъ православію.

единствѣ, въ какомъ находятся члены одного организма. Христосъ-же—Глава этого организма—Церкви; Онъ одно съ нимъ и находится въ такомъ-же таинственномъ единеніи съ Церковію, въ какомъ находятся мужъ и жена. И въ этомъ именно ученіи св. Апостолъ видитъ основаніе къ союзу мира и любви всѣхъ членовъ Христовой Церкви.

Св. отцы и учителя Церкви, напр. св. Кириллъ Іерусалимскій, Іоаннъ Златоустъ, Германъ Константинопольскій и другіе, точно также нерѣдко раскрываютъ въ своихъ твореніяхъ понятіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ ¹⁾. И наши общепризнанные богословы и проповѣдники, особенно-же знаменитый Филаретъ митроп. Московскій, касаются въ своихъ сочиненіяхъ того же ученія о Церкви ²⁾. И если мы устранимъ нѣкоторыя преувеличенія у Хомякова, нѣкоторыя неточности у Тернера и нѣкоторыя неправильныя мысли у Соловьева,—то мы должны согласиться, что мысли ихъ о Церкви вполне православны и, можно сказать, замѣчательны (въ особенности у Хомякова) по своей объективности и глубинѣ.

Заслуга ихъ несомнѣнна. Они показали особенно А. С. Хомяковъ интеллигентному обществу, *что такое Церковь*—показали ея сущность, ея смыслъ и рѣшительную необходимость не только принадлежать къ ней, но и *жить ея жизнью*. Хомяковъ и Тернеръ, сверхъ сего, выяснили всю истинность и все превосходство нашей Православной Церкви предъ католицизмомъ и протестантизмомъ и тѣмъ самымъ научили до-рожить Православіемъ, какъ сокровищемъ, которому нѣтъ цѣны на землѣ!

В. И. Поповъ

¹⁾ Можно даже сказать, что у Отцевъ Церкви образъ Церкви какъ тѣла Христова, какъ невѣсты Христовой (и нашей общей матери), былъ любимымъ образомъ.

²⁾ За послѣднее время явилось обстоятельное изслѣдованіе—съ цѣлію уяснить это-же самое ученіе о Церкви—проф. С.-П.-Б. Д. Ак. свящ. Е. П. Аквилонова: „Церковь, научныя опредѣленія Церкви и Апостольское ученіе о ней, какъ о тѣлѣ Христовомъ“.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 14.

ПОЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Піснѣ: вообѣн.

Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1908 года
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салищевъ*.

Взаимоотношеніе между церковію земною и небесною.

(По поводу открытія ов. мощей Преподобнаго Серафима, Саровскаго подвижника).

Девятнадцатаго іюля текущаго года совершилось, какъ извѣстно, великое торжество—открытіе честныхъ и много цѣлебныхъ мощей великаго подвижника и чудотворца, преподобнаго Серафима—Саровскаго. Поклониться мощамъ угодника Божія собрались люди набожные за сотни и тысячи верстъ. Невольно умиляешься душею, когда видишь, какъ, претерпѣвая всевозможнѣйшія лишенія, едва передвигая усталыя ноги, съ посохомъ въ рукахъ, движутся народныя толпы, направляясь на поклоненіе новопрославленному нашему молитвеннику. И не одни люди простые ищутъ себѣ утѣшенія предъ мощами великаго угодника: преклоняютъ предъ нимъ колѣна и знатные, и мудрые, сильные и богатые, прося помощи и заступленія. Фактъ этотъ въ наши времена легкомысленнаго сомнѣнія и даже грубаго невѣрія имѣетъ весьма отрадное значеніе. Съ одной стороны, онъ служитъ нагляднымъ доказательствомъ истинности и животворности святой вѣры Христовой, прославленія праведныхъ еще здѣсь на землѣ прежде всеобщаго прославленія въ блаженномъ царствѣ Христовомъ, а съ другой—служить свидѣтельствомъ того, что Господь чрезъ мощи и другіе останки святыхъ близокъ ко всѣмъ, притекающихъ къ нимъ съ вѣрою, надеждою и любовію, и по молитвамъ праведниковъ ниспосылается все по благому желанію нашему (Мѡ. 7, 11).

Но, къ прискорбію, были и въ настоящее время встрѣчаются лица, неправильно смотрящія или даже отвергающія истину хо-

дательства святыхъ и вообще—взаимоотношеніе между Церковію земною и небесною. Можно сказать даже болѣе. Только Церковь Православная исповѣдуетъ эту истину во всей ея чистотѣ и полнотѣ. Она признаетъ, что общеніе между Церковію земною и небесною выражается въ ходатайствѣ святыхъ за вѣрующихъ живущихъ на землѣ, въ почитаніи и призываніи Церковію земною Святыхъ Божіихъ, находящихся на небесахъ и—въ молитвахъ за усопшихъ ¹⁾. Къ числу лицъ, отвергавшихъ возможность общенія небожителей съ живущими на землѣ и называвшихъ почитаніе и призываніе святыхъ совершенно бесполезнымъ должно отнести Аріанъ (въ четвертомъ вѣкѣ) ²⁾, затѣмъ въ пятомъ вѣкѣ не признавалъ взаимоотношенія между Церковію земною и небесною нѣкто Вигиланцій, заблужденіе котораго было немедленно обличено ³⁾, а самъ онъ былъ причисленъ Церковію къ числу еретиковъ. Далѣе въ восьмомъ столѣтіи считали невозможнымъ ходатайство Пресвятыя Богородицы и святыхъ иконоборцы—Левъ Исаврянинъ и его преемники Константинъ Копронимъ и Левъ IV. Въ двѣнадцатомъ столѣтіи ученіе о ходатайствѣ святыхъ встрѣчаетъ себѣ про-

¹⁾ Въ Православномъ Исповѣданіи—символической книгѣ Православной Церкви—прямо говорится: „мы призываемъ святыхъ въ посредничество между Богомъ, чтобы они молили Его за насъ“. . Православное Исповѣданіе католической и апостольской Церкви восточной. Ч. III. Стр. 159 по изд. 1840 г.

²⁾ Были и ранѣе четвертаго вѣка еретики, впадавшіе въ ужасныя заблужденія относительно общенія Церкви земной съ небесною. Укажемъ, наприм., на гностиковъ, утверждавшихъ, что намъ должно имѣть доступъ къ Богу не чрезъ Христа, но чрезъ Ангеловъ, такъ какъ первое превышаетъ наше достоинство. Можно сказать даже болѣе. Еще во времена Апостоловъ были лица, неправильно смотрѣвшія на общеніе Церкви земной съ небесною. На нихъ указываетъ Евангел. Лука въ 17 гл., 18 ст. кн. Дѣяній. Затѣмъ во времена Апостоловъ были такія личности и среди христіанъ (напр. 1 Кор. 15, 2; 2 Тѣ. 2, 17). Въ новѣйшее же время представителемъ ученія, которое въ апостольскія времена высказывали Иисей и Филать (2 Тѣ. 2, 17), является Шведенбургъ (см. Vom Zustand nach dem Tode v. Kinch. 1866 г., в. 166) и др.—Мы же начинаемъ указывать направомыслившихъ относительно общенія церкви земной съ небесною съ Аріанъ потому, что раннѣйшія секты не были въ собственномъ смыслѣ въ христіанствѣ. Гностики, наприм., скорѣе электическая система, образовавшаяся изъ смѣшенія язычества, іудейства и христіанства, и существовавшая параллельно съ христіанствомъ, чѣмъ ересь въ христіанствѣ.

³⁾ См. Творенія блаженнаго Іеронима Стридонскаго. Т. IV. Книга противъ Вигиланція. Кіевъ, 1868 г.

тивниковъ въ лицѣ Богомидовъ, а въ четырнадцатомъ—въ лицѣ Вальденсовъ. Противниками же общенія Церкви небесной съ землею являются Альбигойцы ¹⁾. Наконецъ совершенно не признають общенія живущихъ на землѣ со святыми и всѣ протестанты, начиная съ Савонароллы, Виклефа и Іоанна Туса и кончая многочисленными сектами современнаго протестанства. Отвергается или сильно искажается это общеніе и существующими у насъ различными мистическими и раціоналистическими сектами. Главнымъ побужденіемъ къ отверженію этого взаимоотношенія или искаженію правильнаго взгляда на него служить для названныхъ и имъ подобныхъ лицъ то обстоятельство, что это взаимоотношеніе не мирится съ основными положеніями ихъ вѣроученія. По мнѣнію Аріанъ, напр., нельзя признать общенія Церкви земной съ небесною, въ частности нельзя признать пользы молитвъ, совершаемыхъ за умершихъ потому, что въ такомъ случаѣ никому не слѣдовало бы жить благочестиво и творить добро, а—достаточно было бы только тѣмъ или инымъ образомъ снискивать себѣ друзей, дабы они молились за него Богу, чтобы тамъ не страдать и не подвергнуться казни, за великіе грѣхи его“ ²⁾. Богомилы, Вальденсы и Альбогійцы не признавали ходатайства святыхъ потому, что не были христіанами въ собственномъ смыслѣ, а чистыми дуалистами, усматривавшими цѣль міроваго процесса въ сліяніи человѣческихъ душъ съ Божествомъ, а тѣмъ—съ царствомъ и источникомъ зла—матеріей. Ясно, если душа, какъ они думали, послѣ смерти тѣла прекращаетъ свое существованіе, то ни о какомъ ходатайствѣ и посредничествѣ святыхъ не можетъ быть и рѣчи. Изъ невозможности согласить ходатайство святыхъ съ основнымъ принципомъ своего ученія отрицають данный догматъ и протестанты. Въ самомъ дѣлѣ, основнымъ догматомъ протестантства, изъ котораго вытекають всѣ частности протестантскаго вѣроученія, служить, какъ извѣстно, ученіе объ оправданіи личною вѣрою. Но если человѣкъ, какъ говорятъ протестанты, оправдывается и получаетъ спасеніе *только* по своей вѣрѣ во

¹⁾ Секта XII—XIII в. Уничтожена въ 1209—1229 г.г. Симономъ Монфоромъ.

²⁾ Eriphan. Haeres. 75, Arian. п. 3.

Христа, какъ искупителя, то всякое посредничество между Богомъ и людьми, конечно, нужно признать излишнимъ, такъ какъ и безъ него можно достигнуть цѣли—полученія оправданія. „Зачѣмъ мнѣ святые“, говорятъ протестанты, „развѣ Спаситель мой не можетъ помочь мнѣ безъ ихъ содѣйствія? Или Онъ для этого не довольно благъ, Онъ, Который принесъ Себя въ жертву за меня? Заслуживаю ли я или нѣтъ благодати и милосердія Спасителя, въ томъ и другомъ случаѣ ходатайство святыхъ излишне: въ первомъ, и безъ него Спаситель не откажетъ мнѣ въ своемъ милосердіи; въ послѣднемъ—никакое ходатайство не поможетъ“. Желая во чтобы то ни стало оправдать свое мнѣніе, протестанты подыскиваютъ яко бы подтверждающіе ихъ мысль тексты Священнаго Писанія и въ особенности ссылаются на пятый стихъ второй главы перваго посланія къ Тимоѳею, гдѣ говорится: *„единъ бо есть Богъ, и единъ ходатай Бога и человековъ, человекъ Христосъ Іисусъ“* (Еще—Исх. 20,3. Ис. 42, 8. Втор. 34, 6. Быт. 49, 29. Дѣян. 10, 25—26. 1 Тѣ. 1, 17. Римл. 11, 6. Гал. 6, 7. 2 Кор. 5, 10 и друг.). Къ числу лицъ, хотя и признающихъ общеніе Церкви земной съ небесною, но не имѣющихъ правильнаго взгляда на этотъ предметъ, должно отнести и католиковъ. Ученіе Православной Церкви о призваніи святыхъ и молитвѣ за усопшихъ сильно омрачено и извращено католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, сверхдолжныхъ дѣлахъ и папскихъ индульгенціяхъ. Подобно протестантамъ и католики дѣлаютъ попытки оправдать свои мнѣнія тѣми или иными мѣстами Священнаго Писанія (напр., 2. Мак. 12, 43—46. Мѣ. 16, 19. 2 Кор. 3, 12—15 и др.).

Необходимость признанія взаимоотношенія между Церковію земною и небесною слѣдуетъ, прежде всего, изъ самаго понятія о Церкви. Названіе христіанской Церкви употребляется, какъ извѣстно, въ различныхъ, болѣе или менѣе обширныхъ смыслахъ. Въ самомъ обширномъ изъ нихъ подъ Церковію разумѣется установленное отъ Бога общество разумно-свободныхъ существъ—Ангеловъ и людей, вѣрующихъ въ Іисуса Христа и на землѣ соединенныхъ между собою однимъ ученіемъ Христовымъ, священноначаліемъ и таинствами. Въ такомъ смыслѣ,

по толкованію св. Отцевъ, понимаетъ Церковь Христову св. Апостолъ Павелъ, когда говоритъ, что Богъ „въ смотрѣніи исполненія временъ“ положилъ „возлavitи всяческая о Христѣ, яже на небесахъ и яже на земли въ Немъ, посадивъ Его одесную Себѣ на небесахъ, превыше всякаго начальства и власти, и силы и господства, и всякаго имени, именуемаго не точію въ вѣкъ семъ, но и во грядущемъ; и вся покоря подъ нозѣ Его: и Того даде главу выше всѣхъ Церкви, яже есть тѣло Его, исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ“ (Ефес. 1, 10. 20—23); равно какъ и въ другомъ мѣстѣ, когда пишетъ къ Евреямъ: „приступисте къ Сіонскій юръ и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному, и тѣмъ Ангеломъ, торжеству и Церкви первородныхъ, на небесахъ написанныхъ“... (Евр. 12, 22. 23). Въ такомъ же очевидно смыслѣ слово Церковь употребляется и въ нѣкоторыхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, наприм., въ слѣдующемъ: „Тя, неизреченно соединившаго небеснымъ, Христе, земная и едину Церковь совершивша Ангеловъ и челоуѣковъ, непрестанно величаемъ“¹⁾. Для насъ это понятіе о Церкви Христовой уяснится еще болѣе, если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что всѣ Силы небесныя, безъ сомнѣнія, вѣруя въ Іисуса Христа, какъ истиннаго Богочелоуѣка, Спасителя рода челоуѣческаго, и служатъ орудіемъ Его для устроенія Церкви земной (Евр. 1, 14). По второму, болѣе употребительному, хотя и не столь обширному, сравнительно съ первымъ, смыслу Церковь означаетъ общество только людей, вѣрующихъ въ Іисуса Христа, когда бы они ни жили и гдѣ бы они ни находились. Въ этомъ смыслѣ Церковь раздѣляется на Вѣтхозавѣтную и Новозавѣтную (Евр. 12, 22—24) и потомъ, далѣе, — на церковь земную и небесную. Къ первой принадлежать всѣ истинно вѣрующіе на землѣ, подвизающіеся здѣсь въ борьбѣ съ врагами спасенія, почему Церковь эта и называется иначе воинствующей или странствующей. Къ небесной же Церкви, которая носитъ еще названіе торжествующей, принадлежать тѣ вѣрующіе, которые „соблюдиши“ на землѣ „вѣру“,

¹⁾ Въ службѣ Ангел. 8 ноября, Пѣсн. 9 ст. 2.

получили на небѣ предварительный „вѣнецъ правды, его же уготова Богъ всѣмъ любящимъ Его“ (2 Тѣ. 4, 8), а также—и скончавшіеся въ вѣрѣ и покаяніи, которые хотя и не принесли еще плодовъ достойныхъ покаянія и не удостоены еще небесныхъ наградъ, но имѣютъ надежду достигнуть вѣчнаго блаженства, по ходатайству Церкви и совершаемымъ за нихъ на землѣ благотвореніямъ. Церковь, такимъ образомъ, состоитъ изъ двухъ частей: церкви воинствующей („ecclesia militans“) на землѣ, торжествующей церкви („ecclesia triumphans“) — усопшихъ святыхъ и церкви чающихъ спасенія („ecclesia laborans“—„ἐκκλησία ἡ κινδυνεύουσα“), членами которой являются тѣ, которые „умерли съ вѣрою, но не успѣли принести плоды, достойные покаянія“. Послѣднихъ, очевидно, разумѣетъ св. Василій Великій въ молитвахъ пятидесятницы, когда говоритъ, что Господь сподобляетъ принимать отъ насъ молитвенныя умилоствленія и жертвы „о иже во адѣ держимыхъ“, съ надеждою для нихъ „мира, ослабленія и свободы“. Но не смотря на то, что Церковь состоитъ изъ нѣсколькихъ частей,—она по существу своему *едина*. Части ея „неразрывно связаны единствомъ христіанскаго упованія ¹⁾, каждый изъ членовъ церкви земной долженъ стремиться „въ соединеніе отры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ (Ефес. 4, 13), такъ что церковь торжествующая есть уже, такъ сказать, слѣдствіе или плодъ церкви воинствующей: послѣдняя родитъ, воспитываетъ и наконецъ приводитъ къ цѣли всѣхъ тѣхъ, которые находятся нынѣ въ числѣ членовъ ея. Самое понятіе Церкви, слѣдовательно, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что между членами ея „находящимися въ земномъ странствованіи“ или принадлежащими къ царству благодати и—„водворившимися въ отечествѣ небесномъ“ или иначе—находящимися въ царствѣ славы, должна существовать тѣсная связь или взаимоотношеніе.

Ученіе Священнаго Писанія о Церкви, какъ живомъ орга-

¹⁾ „Безспорныя преимущества православной католической Церкви предъ всѣми другими христіанскими исповѣданіями“. Доктора Обервеса. Христіанск. Чтеніе, 1883 г., ч. 1, Стр. 437.

низмѣ, также говорить о необходимости признанія взаимоотношенія царства благодати или Церкви земной съ царствомъ славы или Церковію небесною и, кромѣ того, показываетъ, какъ нужно представлять себѣ это взаимоотношеніе. Св. Апостолъ Павелъ говоритъ, что Церковь—это *тѣло* (Колос. 1, 18), главу котораго составляетъ Самъ Господь Іисусъ Христосъ ¹⁾. Да и Самъ Христосъ говоритъ, что Онъ есть „лоза“, а христіане „вѣтви“ (Іоан. 15, 1), привившіяся къ ней вѣрою. Но къ Церкви принадлежатъ не только вѣрующіе, живущіе на землѣ, а и скончившіеся въ правой вѣрѣ ²⁾; значить, между тѣми и другими должно существовать органическое единеніе, подобное тому, какое замѣчается между всѣми членами рода человѣческаго и въ частности—между членами тѣла. Человѣческій родъ есть единое цѣлое: онъ подобенъ лѣсу, разросшемуся отъ одного ствола. Богъ *„сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному“* (Дѣян. 17, 26). Это одинъ родъ, одна семья, гдѣ каждый членъ тысячами видимыхъ и невидимыхъ узъ связанъ со всѣми прочими. Мы пользуемся тѣмъ, что оставили намъ предки. Такъ или иначе дѣйствуя на семью и на окружающихъ, человѣкъ дѣйствуетъ и на самыхъ отдаленныхъ членовъ цѣлаго общества, потому что общество есть единое тѣло, члены котораго суть отдѣльныя семьи. Этого мало—взаимодѣйствіе простирается и далѣе: и цѣлыя народы суть великіе члены одной великой семьи рода человѣческаго, а потому и они также неизбежно дѣйствуютъ другъ на друга, какъ и семейства на общества, и отдѣльныя личности на семейства. И никакими стѣнами нельзя оградить себя отъ этого вліянія, которое, подобно воздуху, всюду проникаетъ невидимою глазу средою. Этотъ

¹⁾ „Это тѣло Христово, говоритъ Обервекъ, таинственно, но реально (не только фигурально) одушевляется Духомъ Христовымъ (отсюда непогрѣшимость Церкви), проникается Его таинственными (сакраментальными) силами, защищается Его всемогущею рукою. Христосъ есть глава Церкви, ея единственная глава (ей не нужно это жалкое представленіе въ земномъ намѣстникѣ); Церковь питается Христомъ; въ ея жилищѣ обращается Христова кровь“. Тамъ же, стр. 437.

²⁾ Что же касается лицъ умершихъ безъ вѣры въ Іисуса Христа или обнаружившихъ дерзкое возстаніе противъ Его воли, то таковыя лица не могутъ быть, конечно, названы членами тѣла Христова.

же законъ взаимодѣйствія проявляется и между членами тѣла. Въ живомъ организмѣ всѣ отдѣльные члены помогаютъ другъ другу и, правильно совершая свои функціи, тѣмъ способствуютъ цѣлости и жизнедѣятельности всего организма. Когда же какой нибудь органъ тѣла разстроится и перестанетъ совершать свойственныя ему отправленія и тѣмъ помогать другимъ, тогда и весь организмъ разстраивается и нерѣдко совсѣмъ умираетъ, т. е. перестаетъ быть организмомъ. Взаимоотношеніе, подобное тому, какое существуетъ между членами рода человѣческаго и между членами нашего тѣла—должно существовать и въ живомъ организмѣ Церкви. Въ этомъ организмѣ одни члены по справедливости могутъ быть названы высшими сравнительно съ другими,—таковы суть члены Церкви торжествующей, ибо они уже прославлены Господомъ, чѣмъ, конечно, превосходятъ живущихъ на землѣ членовъ Церкви. Духовная жизнь изливается отъ Христа прежде всего на нихъ, а чрезъ нихъ и на насъ. Такъ въ день Пятидесятницы на Апостоловъ излилась „благодать возблагодать“, и отъ нихъ изливается и будетъ изливаться на всю Церковь до скончанія вѣка. Прекрасно выражаетъ апостолъ это благодатное духовное родство и общеніе наше со Христомъ и святыми, когда говоритъ: *„приступисте къ Сіонскѣмъ горѣ, и ко граду Бога Живаго, Иерусалиму небесному, и тмамъ Ангеловъ, торжеству и Церкви первородныхъ на небесахъ написанныхъ, и Судіи всѣхъ Богу, и духомъ праведникъ совершенныхъ, и къ ходатаю завѣта новаго „Иисусу“* (Евр. 12, 22—24). Итакъ святые—первородные, первенцы Христовы; святые—наши старшіе братья, наши предки. Но наше родство со святыми еще болѣе тѣсно, чѣмъ родство потомковъ съ предками. Въ нихъ не только преимущественно сосредоточивалась благодатная жизнь, но чрезъ нихъ, какъ мы сказали, она изливалась и на прочихъ членовъ тѣла Христова. Святые сіяли, какъ свѣтильники въ темномъ мѣстѣ, они благотворно дѣйствовали на современниковъ и словомъ, и примѣромъ, и чудотворною силою. Значить, они были для современниковъ болѣе, чѣмъ родные: они были живые нервы, соединяющіе ихъ съ источникомъ жизни—Христомъ. Далѣе, всѣ члены Церкви Христовой, какъ живые, такъ и

прекратившіе свое земное поприще, должны быть, по заповѣди Господа, проникнутыми однимъ чувствомъ любви (1 Кор. 13, 8), а слѣдовательно, тѣ члены, которые нуждаются въ помощи, должны просить ея у тѣхъ, которые могутъ оказать послѣднюю. Безъ такого же отношенія членовъ Церкви другъ къ другу она уже не могла бы быть проникнутой однимъ духомъ евангельской любви (Іоан. 13, 35). „Церковь есть религіозно-нравственное общество вѣрующихъ во Христа, и его крѣпость и сила зависятъ необходимо отъ живаго, непосредственнаго общенія между членами; разобщеніе же непремѣнно ослабляетъ его: весьма плохо сталъ бы жить организмъ, или тѣло, если бы отдѣльные члены, его составляющіе, разобщены были преградами въ общемъ питаніи жизненными соками“¹⁾. Въ случаѣ отрицанія взаимоотношенія Церкви земной съ небесною придется, поэтому, стать въ противорѣчіе съ ученіемъ Священнаго Писанія о Церкви, или же отвергнуть это ученіе. Мало того: въ фактѣ этого отрицанія можно усматривать не иное что, какъ скрытое невѣріе или стыдящуюся вѣру въ существованіе торжествующей Церкви и самаго загробнаго бытія; ибо если съ прекращеніемъ земной жизни не кончается бытіе праведныхъ людей, то не понятно, почему они ходатайствомъ предъ Господомъ за своихъ живыхъ собратій не могутъ проявлять той дѣятельной любви, какая замѣчалась, когда они были членами воинствующей церкви. Такимъ образомъ, взглядъ на Церковь, какъ на живой организмъ, возглавляемый Іисусомъ Христомъ, долженъ укрѣплять то убѣжденіе, что Церковь небесная и земная взаимно простираютъ другъ другу руки: послѣдняя простираетъ къ первой молитву вѣры и надежды, а первая—къ послѣдней молитву любви и благодатную помощь.

Необходимость признанія взаимоотношенія между Церковію-земною и небесною подтверждается далѣе и психологическими данными. Психологія не подвергаетъ сомнѣнію фактъ взаимодѣйствія душъ. Тардъ, Густавъ Лебонъ, Генри Друммондъ,

¹⁾ См. „О средствахъ усиленія власти нашего высшаго церковнаго управленія“, профес. Н. А. Заозерскаго, Богосл. Вѣстникъ, 1903 г. Апрель, стр. 711—712.

Шарль Секретанъ, Гюйо, Бурже и др. представители науки ¹⁾ ни мало не сомнѣваются въ фактъ взаимодѣйствія душъ. Передача мыслей не представляется страннымъ фактомъ. Каждый замѣчалъ, конечно, что при совмѣстной жизни, или подъ вліяніемъ сильно возбужденнаго чувства любви или злобы, при крайнемъ напряженіи воли, мысль или чувство одного влізаетъ на другого, угадывается безъ словъ. Какими же способами происходитъ это взаимодѣйствіе? „Обычный способъ взаимодѣйствія душъ, говоритъ профес. С. С. Глаголевъ, всѣмъ извѣстенъ. Души сообщаются между собою посредствомъ матеріи. Я говорю, т. е. двигаю мускулами языка, который вмѣстѣ съ нѣбомъ, гортанью, зубами и губами производитъ различные звуки. Эти звуки достигаютъ до органа слуха другихъ, сообщаящаго о нихъ мозгу. Мозгъ невѣдомымъ намъ способомъ передаетъ ихъ душѣ. Съ этими звуками наши предки связали извѣстный смыслъ, и мы усваиваемъ имъ этотъ смыслъ, и потому понимаемъ другъ друга. Но есть другой способъ дѣйствія одной души на другую и—кто знаетъ,—можетъ быть не будъ этого втораго способа—не имѣлъ бы смысла и первый. Это—непосредственное воздѣйствіе одной души на другую. Точно также бываетъ, что разъ въ душѣ одного лица проявилась какая-либо мысль, она сейчасъ же является и у другаго. На этомъ фактѣ основывается отгадываніе мыслей, отыскиваніе спрятанныхъ предметовъ. А показываетъ В книгу, затѣмъ прячетъ ее и предлагаетъ В отыскать. В поставляетъ условіемъ для отысканія книги, чтобы А все время думалъ о томъ мѣстѣ, куда ее спрятали, и—мы знаемъ много примѣровъ при выполненіи предложеннаго условія книга или иная вещь—находится. Очевидно, мысли А вліяютъ на мысли В“ ²⁾. Что касается до объясненій самаго факта воздѣйствія одной души на другую, то въ этомъ отношеніи наблюдаются мнѣнія далеко не одинаковыя. Матеріалисты предлагаютъ объясненія совершенно иныя, нежели спиритуалисты: первые усматриваютъ

¹⁾ Н. Мазьцевъ, Психологія нравственнаго вліянія одной личности на другую. Казань 1902 г. стр. 7 и сл.

²⁾ Естественное Богопознаніе. „Вѣра и Разумъ“, 1900 г., т. 2, ч. 1. Стр. 376—377.

здѣсь простое столкновение частицъ мозгового вещества, а вторые—чисто психическое возбужденіе, вызовъ къ жизни психическихъ же состояній. По мнѣнію первыхъ, наша нервно-мозговая система—спеціальныи аппаратъ, нѣчто въ родѣ динамо-машины, перерабатывающей энергію движенія въ электрическую. Наша нервно-мозговая система, воспринимая извнѣ низшія формы энергіи, какъ-то свѣтъ, тепло, химическія воздѣйствія и т. д., перерабатываетъ ихъ въ энергію высшаго порядка, являющуюся основаніемъ психическихъ движеній. Если это вѣрно, то энергія психическая равна энергіи свѣтовой, электрической и т. д. и можетъ дѣйствовать не только въ самомъ организмѣ человека, но и распространяться въ окружающей средѣ. Принимая за отправную точку эту гипотезу и устанавливая аналогію между стальными проволоками и нашими нервами, эти мыслители находятъ возможнымъ воздѣйствіе одного работающего мозга на другой и признаютъ прямую передачу психическихъ волнъ или лучей на разстояніи. Извѣстное состояніе нервовъ должно такимъ образомъ отражаться на состояніи окружающаго ихъ міроваго эфира, а состояніе эфира должно воздѣйствовать на нервы другихъ лицъ. Но это матеріалистическое объясненіе психическаго взаимодѣйствія не можетъ быть признано состоятельнымъ, такъ какъ оно совершенно не объясняетъ воздѣйствіе матеріальнаго атома на духъ и поэтому—должно уступить свое мѣсто объясненію спиритуалистическому. „Если въ мірѣ физическомъ, говоритъ профес. Глаголевъ, мы наблюдаемъ взаимодѣйствіе тѣлъ на разстояніи ¹⁾, то почему мы не можемъ допустить его и въ мірѣ психическомъ. Мы должны допустить его тѣмъ болѣе, что... матеріалистическое объясненіе ничего не объясняетъ; воздѣйствіе одного атома эфира на другой чрезъ прикосновение также непонятно, какъ и дѣйствіе чрезъ пустоту, а главное непонятно, какъ послѣдній матеріальный атомъ воздѣйствуетъ на духъ. Здѣсь, вѣдь, уже и нельзя говорить ни о пустотѣ, но о полнотѣ, ибо оказывается, что пространственное воздѣйствуетъ на непространственное. Возможность

¹⁾ См. доказательства этого въ указан. соч. профес. Глаголева, стр. 262 и сл. журн. „Вѣра и Разумъ“, 1900 г. II, ч. 1.

такого воздѣйствія необходимо заставляетъ предполагать и возможность воздѣйствія непространственного на непространственное (духа на духъ)¹⁾. Такое непосредственное взаимодѣйствіе душъ и должно быть допущено. Къ этому обязываетъ насъ и наше нравственное чувство²⁾. Только при признаніи непосредственного взаимодѣйствія душъ становится понятнымъ наше единеніе съ ближними. Только допущеніе такого взаимодѣйствія можетъ объяснить намъ и нравственное воздѣйствіе, какое оказывали и оказываютъ препод. Серафимъ, Саровскій подвижникъ, святитель Тихонъ Задонскій, святитель Теофанъ затворникъ, извѣстный Кронштадскій прот. Іоаннъ І. Сергіевъ, старецъ Амвросій—Оптинскій и мн. другіе носители истинно христіанской любви—на людей съ чистымъ или сроднымъ сердцемъ. Но если долженъ быть признанъ законъ непосредственного взаимодѣйствія душъ, то необходимо признать и взаимоотношеніе между Церковію землею и небесною, выражающееся въ молитвахъ членовъ первой и въ воздѣйствіи достигшихъ христіанскаго духовнаго совершенства членовъ послѣдней на принадлежащихъ къ Церкви воинствующей. Отрицать приложеніе этого закона по отношенію къ отшедшимъ въ міръ загробный нельзя. Вѣдь смерть прекращаетъ только видимыя наши отношенія къ преставившимся, но въ царствѣ Христовомъ смерти собственно нѣтъ (Мѡ. 22, 29—32; Лук. 20, 38; Римл. 14, 8—9), а то, что называется смертію, есть только переходъ, такъ сказать, изъ временной жизни въ вѣчную. „Узы, которыми соединилъ вѣрующихъ Спаситель, скажемъ словами Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита Московскаго Владиміра, настолько крѣпки, что ихъ не разорвать и самой смертію“... Если вѣрно, что они и по ту сторону гроба въ соединеніи со Христомъ, то вѣрно и то, что они стоятъ въ связи и съ нами, живущими на землѣ. Наши святые не суть мертвыя существа, но живыя. А если они продолжаютъ жить, то продолжаютъ и любить насъ. Загляните, братіе, въ душу того или другаго

¹⁾ Тамъ же, стр. 378.

²⁾ Тамъ же, стр. 378 и слѣд. Н. Мальцева, указан. сочин., стр. 100, 131, 171, 191 и др.

святого! Велика была любовь ихъ къ своимъ братіямъ, и чѣмъ святѣе они были, тѣмъ болѣе они молились и подвизались за нихъ. А теперь, когда Господь отозвалъ ихъ къ Себѣ, ужели эта любовь навсегда должна погаснуть въ душахъ ихъ? Ужели они могутъ забыть Церковь Спасителя, изъ нѣдръ которой вышли сами? Нѣтъ. Они скорѣе перестанутъ жить, чѣмъ прекратятъ участіе въ судьбѣ нашей. Съ переходомъ на небо любовь ихъ не ослабѣла, а еще болѣе усилилась, такъ какъ они всецѣло проникнуты теперь безпредѣльною любовію Бога“ ¹⁾).

Считаемъ благовременнымъ замѣтить здѣсь, что православный взглядъ на взаимоотношеніе Церкви земной съ небесною не имѣетъ ничего общаго со взглядомъ спиритовъ, также признающихъ общеніе умершихъ съ живыми. Не вдаваясь въ подробную оцѣнку спиритизма, какъ не входящую въ задачу настоящаго очерка ²⁾, замѣтимъ только слѣдующее. Тогда какъ спириты прибѣгаютъ къ вызову духовъ изъ-за одного празднаго любопытства или съ цѣлію получить новыя, высшія и болѣе дѣйствительныя, по ихъ мнѣнію, нежели Евангельское слово, откровенія, христіане не вызываютъ души святыхъ, а только возносятъ молитвы къ послѣднимъ, какъ близкимъ къ Богу, имѣющимъ особенную силу и значеніе въ очахъ Божіихъ. Затѣмъ, средствомъ общенія съ душами умершихъ являются у спиритовъ стуки, столоверченіе и т. п., или же медіумы, впадающіе въ особое состояніе, такъ называемый трансъ, а христіане выражаютъ свое общеніе со святыми чрезъ почитаніе ихъ и ихъ нетлѣнныхъ останковъ, чрезъ призваніе угодниковъ Божіихъ въ своихъ молитвахъ, какъ ходатаевъ,

¹⁾ Противъ отрицающихъ почитаніе святыхъ. Слово Высокопреосвященнѣйшаго Владимира, Митрополита Московскаго, въ день 250-лѣтняго юбилея со времени открытія мощей благовѣрнаго князя Даниїла, сказанное въ Даниловомъ монастырѣ. Ж. „Вѣра и Церковь“, 1902 г., т. 2, стр. 350.

²⁾ Исторія спиритизма и его несостоятельность, какъ во внѣшнихъ обнаруженіяхъ, такъ и въ отношеніи къ ученію Божественнаго откровенія и христіанской религіи прекрасно излагается въ трудахъ М. О. Вержбовича (спиритизмъ предъ судомъ науки и христіанства, Москва, 1900 г.), прот. І. Полисадова (о загробной жизни, противъ спиритовъ, С.-Петербург. 1881 г.), проф.-прот. Т. И. Буткевича (Спиритизмъ, „Вѣра и Разумъ“, 1886 г., №№ 17, 18 и 21) и много др.

предстателей и молитвенниковъ нашихъ предъ Богомъ и чрезъ подражаніе ихъ доброй, благочестивой вѣрѣ и жизни, а съ усопшими вообще—чрезъ молитвы къ Господу о ихъ помилованіи и сподобленіи блаженной жизни въ царствѣ небесномъ. Наконецъ, спиритскія откровенія или духосообщенія не заключаютъ въ себѣ никакихъ новыхъ истинъ и въ большинствѣ случаевъ ограничиваются только болтовнею объ обыденныхъ предметахъ, нелѣпыми рассказами и бессмысленными фантастическими сообщеніями. Ничего подобнаго нѣтъ и не можетъ быть въ христіанствѣ. Слово Божіе, освящая молитвы, въ то же время ясно свидѣтельствуешь, что души умершихъ не имѣютъ возможности произвольно ни переходить въ загробный міръ, ни являться въ здѣшній міръ (Мѡ. 25, 34—46; Лук. 16, 19—31). Такимъ образомъ взглядъ спиритовъ на взаимоотношеніе міра загробнаго съ настоящимъ совершенно анти-христіанскій.

Истина взаимоотношенія Церкви земной съ небесною станетъ еще яснѣе, когда припомнимъ, насколько сильно всему человѣческому роду прирождена вѣра въ то, что умершіе люди не прерываютъ своей связи съ живущими и помогаютъ имъ въ ихъ дѣлахъ, а съ другой стороны,—что молитвы живыхъ за усопшихъ приносятъ послѣднимъ пользу. Это видно, какъ изъ молитвъ, возносимыхъ всѣми народами за своихъ умершихъ, такъ и изъ обрядовъ, сопровождавшихъ погребенія. Извѣстно, наприм., что у Индусовъ глава дома обязанъ былъ ежедневно произносить молитвы за умершихъ, потому что отъ этого зависѣло ихъ блаженство въ загробной жизни ¹⁾. Въ браманизмѣ молитва является также средствомъ къ общенію съ умершими. Въ этомъ увѣряетъ самъ богъ смерти, когда говоритъ Савитри: „Вернись домой. За тѣхъ, чей духъ покинулъ тѣло, молитвы возноси: и они́амъ соедини́ть тебя съ отбывшимъ въ вѣчность“ ²⁾. У Египтянъ молитва была окрашена характеромъ заклинаній и являлась какъ бы магической силой. Молитвамъ, заключающимся въ „книгѣ мертвыхъ“, приписывалась сила предохранять умершихъ отъ разныхъ чудовищъ ³⁾. Египтяне вѣровали, что усопшіе, проводившіе жизнь

¹⁾ Религии Индіи, А. Барта, Перев. С. Трубецкаго, М. 1897 г., стр. 61.

²⁾ Поэма „Савитри“, перев. М. Хрущова, С.-Петербург. 1892 г., стр. 33.

³⁾ Всеобщая исторія Георга Вебера, т. 1. Изд. 2. М. 1890 г., стр. 123 и сл.

безупречно, будутъ жить въ подземномъ мірѣ съ благочестивыми и прославляли такихъ умершихъ ¹⁾. По ученію древнихъ Персовъ, души злыхъ людей, по смерти послѣднихъ, предоставляются во власть дэвъ, но молитва живыхъ можетъ содѣйствовать этимъ душамъ въ борьбѣ съ злыми духами ²⁾. Въ Талмудѣ, этомъ полномъ выразителѣ постепенно слагавшихся воззрѣній послѣднѣннаго іудейства, между прочимъ, говорится, что Царь Давидъ своей молитвою спасаетъ отъ ада сына своего Авессалома (Sata—10), затѣмъ,—что не только великіе праведники, но и другіе люди могутъ своими заслугами и молитвами содѣйствовать освобожденію грѣшниковъ изъ ада. Если сынъ, напр., въ теченіе перваго года по смерти отца при воспоминаніи о немъ будетъ говорить: „я желаю быть искупленнымъ за его посмертную судьбу“, то этимъ онъ помогаетъ освобожденію отца изъ ада (Kidduschin—13). Изъ похоронныхъ обычаевъ кельтскихъ племенъ видно, что послѣдніе признавали возможнымъ сноситься съ міромъ загробнымъ; при сожиганіи труповъ они бросали въ огонь письма, назначенныя родственникамъ, уже обитающимъ въ странѣ блаженныхъ ³⁾. Индѣйцы отъ древнѣйшихъ временъ считаютъ священною обязанностію каждаго семейства приносить въ пользу отшедшихъ душъ напитки и съѣстные припасы, по крайней мѣрѣ во время новолунія, когда совершается праздникъ мертвыхъ. На этотъ праздникъ индѣйцы приглашаютъ всѣхъ предковъ и вкушаютъ приготовленную пищу въ совершенной тишинѣ, чтобы не смутить невидимо присутствующія при этомъ души ⁴⁾. Извѣстно, далѣе, что культъ предковъ существовалъ почти у всѣхъ первобытныхъ народовъ; существовалъ онъ и

¹⁾ Тамъ же, стр. 129.

²⁾ Проф. богословія, прот. Т. И. Буткевича, *Философія монизма*. Харьковъ, 1900 г., стр. 195 и сл.

³⁾ П. Милославскаго, Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1873 г. Стр. 39—40.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 52. Свѣдѣнія о погребальныхъ и другихъ обычаяхъ разныхъ народовъ, свидѣтельствующихъ о вѣрѣ этихъ народовъ въ то, что усопшіе не прерываютъ своихъ сношеній съ живущими можно находить также, м. проч. въ кн. монаха Митрофана: „какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти“. Т. III. Спб. 1889.

въ классическомъ мірѣ, гдѣ были покровители домашнего очага—пенаты—обоготворенные предки. Большое распространѣніе этотъ культъ имѣетъ и въ настоящее время, особенно въ Китаѣ и среди американскихъ дикарей. Насколько широко былъ распространенъ культъ предковъ среди человѣчества, можно заключать уже по одному тому, что новѣйшіе ученые, напр. Тейлоръ, Лэббокъ, Спенсеръ и др. даже возникновеніе самой идеи о Богѣ ошибочно выводятъ изъ этого культа (такъ называемая анимистическая теорія происхожденія идеи Бога). Извѣстно, наконецъ, что и послѣ того, какъ предки перестали обоготворяться, уваженіе къ нимъ и вѣра въ ихъ ходатайство предъ Высшимъ Существомъ не уничтожилась въ человѣчествѣ. Чтобы не ходить далеко за примѣромъ, обратимъ вниманіе на то, какъ смотритъ русскій народъ на своихъ умершихъ родственниковъ. По народному воззрѣнію во всѣхъ важныхъ случаяхъ своей жизни человѣкъ долженъ сходить на могилу родственниковъ и попросить ихъ молитвъ; такъ, наприм., женихъ или невѣста, прежде чѣмъ вступить въ бракъ, ходятъ на могилы своихъ родителей, если они уже умерли, и просятъ ихъ благословенія и молитвъ. Въ народной повѣи существуетъ цѣлый отдѣлъ (причитанія), въ которомъ можно встрѣчать въ риетической формѣ, между прочимъ, просьбы о неоставленіи усопшими своимъ попеченіемъ живыхъ. Народъ вѣритъ, что умершіе не порвали своихъ сношеній съ живыми, — что они ближе стоятъ къ Богу, чѣмъ живые, и скорѣе, чѣмъ послѣдніе, могутъ угодить Ему своею молитвою¹⁾. Если же таковы у людей вообще воззрѣнія на усопшихъ и если въ такихъ воззрѣніяхъ нѣтъ ничего несоотвѣтствующаго дѣйствительности (а такого несоотвѣтствія дѣйствительности ничѣмъ доказать нельзя), то обращеніе христіанъ къ ходатайству святыхъ, ихъ вѣру во взаимоотношеніе Церкви земной съ небесною должно признать явленіемъ вполне естественнымъ. Христіанинъ убѣжденъ, что тѣ усопшія лица, къ которымъ онъ обращается съ молитвою, угодны Богу, прославлены Имъ, а потому и молитвы этихъ лицъ предъ Престоломъ Всевышняго имѣютъ большее значеніе.

¹⁾ См. примѣры этихъ народныхъ вѣрованій въ кн. Барсова, „Причитанія сѣвернаго края“, стр. 19—21, 68, 71—74, 104, 174, 304—305 и мн. др.

Обратимъ, наконецъ, вниманіе на тотъ фактъ, что у всѣхъ людей и во всѣ времена существовалъ обычай, прежде чѣмъ обращаться съ просьбою къ какому либо важному лицу, просить приближенныхъ къ этому лицу людей ходатайствовать предъ послѣднимъ за просителя. Такими посредниками обыкновенно бываютъ или друзья этого лица, къ которому обращаются съ просьбою, или люди, пользующіеся его расположеніемъ за свою полезную дѣятельность. Можно думать, что въ основаніи искать посредника, прежде чѣмъ самому обращаться къ высокопоставленному лицу, лежитъ смиреніе и сознаніе своего недостойнства просящими людьми. Поэтому и Самъ Богъ не только не запретилъ этого обычая, но и освятилъ его, повелѣвъ, наприм., Авимелеху просить за себя молитвъ у Авраама (Быт. 20, 7, 17), друзьямъ Іова—у сего праведника (Іов. 42, 8—10). Если же рассматриваемый обычай освящается Самимъ Богомъ, то христіанину прилично и даже необходимо вѣрить во взаимоотношеніе царства благодати съ царствомъ славы и обращаться къ ходатайству святыхъ. Святые Божіи прямо называются въ словѣ Божіемъ друзьями Божіими, сонаслѣдниками Христа (Пс. 138, 17; Іоан. 15, 14; Римл. 8, 17 и др.), имѣющими ближайшій доступъ и дерзновеніе къ Богу. Обращаясь чрезъ молитвы къ посредничеству святыхъ, христіанинъ доказываетъ этимъ только свое смиреніе, грѣховность и недостойнство просить прямо Высочайшаго Посредника, своего Спасителя, святѣйшаго святыхъ. И слово Божіе ясно свидѣтельствуетъ, что Господь всегда милуетъ тѣхъ, за кого приносятъ Ему ходатайства святые. Такъ, однажды Іудей, утраченный тѣмъ, что на нихъ напали враги, обратились къ пророку Самуилу и просили его помолиться за нихъ Господу. Самуилъ, исполняя просьбу народа, *„возопи ко Господу о Израилѣ, и послуша его Господь“* (1 Цар. 7, 8—9; ср. 12, 23). Исполнилъ Господь прошеніе и св. пророка Іліи. Ап. Іаковъ говоритъ: *„Иліа... молитвою помолися, да не будетъ дождь, и не одожди по земли лѣта три и мѣсяцъ шесть: и паки помолися, и небо дождь даде, и земля прозябе плодъ свой“* (5, 17—18; еще прим., Исх. 32, 11—14). Но если Господь принимаетъ ходатайства праведниковъ живущихъ на землѣ, тѣмъ болѣе сильны хода-

тайственные молитвы за насъ святыхъ, находящихся на небесахъ, непосредственно лицомъ къ лицу съ Богомъ (1 Кор. 13, 12; Ис. 6, 2; Дан. 7, 10; Мѡ. 18, 10; 22, 30; Іоан. 17, 22; 2 Кор. 5, 8; Апок. 7, 9—17 и мн. др.).

Кромѣ указанныхъ основаній признанія взаимоотношенія между Церковію земною и небесною, о послѣднемъ свидѣтельствуется также и тотъ фактъ, что Церковь, какъ ветхозавѣтная, такъ и новозавѣтная постоянно признавала несомнѣннымъ ходатайство святыхъ за насъ предъ Богомъ и пользу молитвъ объ усопшихъ. Іуда Маккавей, напр., побуждалъ своихъ соотечественниковъ на брань и при этомъ указывалъ имъ на молитвенную помощь бывшаго архіерея Оніи, котораго онъ видѣлъ (въ видѣніи) „*молящаяся за вся люди іудейскія* и т. д. (2 Мак. 15, 12—16; 1 Пар. 29, 18; Дан. 3, 35; Пс. 131, 10 и мн. др.). На существованіе же моленій объ усопшихъ въ ветхозавѣтной Церкви указываютъ, какъ примѣръ этого Іуды, принесшаго молитву и жертву за воиновъ, умершихъ во грѣхѣ взятія военной добычи отъ даровъ идольскихъ (2 Мак. 12, 39—46), такъ и слова премудраго Іисуса сына Сирахова: „*благодать даѣнія предъ всякимъ живымъ да будетъ, и надъ мертвецемъ не возбрани благодати*“ (7, 36). Но по незрѣлости духовнаго возраста іудейскаго, призваніе святыхъ въ ветхозавѣтной Церкви не было столь полно, какъ въ Церкви новозавѣтной“. Не было дня въ жизни новозавѣтной христіанской Церкви, говоритъ извѣстный богословъ, прот. П. А. Смирновъ, когда бы она не находилась въ тѣсной живой связи съ Церковію небесною“ ¹⁾. Изъ преданія извѣстно, что апостолы, благоговѣнно вспоминая Пресвятую Богородицу послѣ успенія ея, просили благодатной помощи ея, а также научали и всю Церковь упованію на Матерь Божію ²⁾. Въ литургіи составленной Ап. Іаковомъ находится, между прочимъ, молитва ко Пресвятой Владычицѣ нашей Богородицѣ и всѣмъ святымъ ³⁾.

¹⁾ Церковь первенцевъ, написанныхъ на небесахъ. Прибавл. къ Церк. Вѣд., изд. при Св. Синодѣ. 1903 г. № 10, стр. 352.

²⁾ Четьи Минеи, 15 августа. Повѣствованіе о успеніи Пресвятой Богородицы.

³⁾ Отрывокъ изъ этой молитвы приведенъ въ вышеуказан. сочин. прот. Никольскаго, по изд. 1837 г. стр. 8 (и примѣч. а).

О почитаніи святыхъ, какъ общемъ обычаѣ Церкви, упоминаютъ: Оригенъ ¹⁾, Св. Кипріанъ, Св. Василій Великій, Св. Іоаннъ Златоустъ ²⁾ и мн. др. отцы и учителя Церкви. Торжественные праздники въ честь святыхъ мы видимъ уже въ четвертомъ вѣкѣ. Св. Церковь указываетъ и порядокъ въ почитаніи святыхъ, научая первѣе и болѣе всего ублажать Преподобную Владычицу Богородицу, потомъ св. Ангеловъ, далѣе св. Іоанна Предтечу, пророковъ, апостоловъ, святителей, мучениковъ, преподобныхъ, праведныхъ и всѣхъ святыхъ (напр., въ церковн. мол. „Спаси Боже люди Твоя“) ... Ясный голосъ вселенской Церкви о призваніи святыхъ слышимъ на VII вселенскомъ соборѣ, сдѣлавшимъ, между прочимъ, такое опредѣленіе: „вся со страхомъ Божиимъ да творимъ, просяще о предствительствѣ Пренепорочныя Богородицы и Приснодѣвы Маріи, такожде и всѣхъ святыхъ“... Затѣмъ тотъ же соборъ говоритъ: „если кто не проситъ молитвъ святыхъ, какъ имѣющихъ позволеніе предствительствовать за міръ, по церковному преданію, анаѣема“. Св. Церковь постоянно вѣровала и вѣруетъ, что угодники Божіи ходатайствуютъ предъ Богомъ и покровительствуютъ особенно тѣмъ людямъ, которые носятъ ихъ имя и подражаютъ ихъ вѣрѣ,—что ихъ молитвы и ходатайства бываютъ особенно сильны предъ Богомъ и пріятны Ему въ то время, когда св. Церковь чтитъ память ихъ на землѣ. Церковь вѣруетъ также, что святые являются особенно сильными ходатаями и заступниками предъ Богомъ о людяхъ той мѣстности и страны, гдѣ почиваютъ ихъ нетлѣнныя мощи, гдѣ въ честь ихъ воздвигаются Божіи храмы и гдѣ вообще особенно чтится и прославляется память ихъ. Но это общее вѣрованіе Церкви разграничивается простымъ народомъ на болѣе частныя: особенное и преимущественное ходатайство и покровительство святыхъ, по его мнѣнію, распространяется не только на тѣхъ или другихъ лицъ, но и на самыя нужды и потребности людей; другими словами,—онъ вѣруетъ, что одни святые особенно

¹⁾ Творенія уч. церкви Оригена. О молитвѣ. Перев. Н. Корсунскаго, Ярослав. 1884 г., стр. 39 и др.

²⁾ Собраніе поученій, избранныхъ изъ твор. св. отца нашего Іоанна, Архіепископа Константинопольскаго, Златоустаго. Ст. Дерабяна. Изд. 2. Т. II. М. 1889 г. Стр. 297 и сл.

сильны помогать людямъ въ однихъ нуждахъ, другіе—въ другихъ и т. д. ¹⁾). Прося молитвъ за себя и за своихъ живущихъ братій, члены церкви воинствующей въ тоже время всегда возносили и возносятъ моленія и за усопшихъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ всѣ древнія чиноположенія божественной литургіи, начиная съ литургіи апостола Іоакова, брата Господня ²⁾. Православная Церковь имѣетъ издревле обыкновеніе помянать усопшихъ преимущественно въ третій, девятый, сороковой дни послѣ ихъ смерти,—также, по прошествіи года, въ день смерти. Кромѣ того св. Церковь установила еще дни общаго поминовенія православныхъ христіанъ, въ вѣрѣ и надеждѣ воскресенія умершихъ ³⁾).

¹⁾ Такой взглядъ народа имѣетъ нѣкоторое основаніе въ общемъ церковномъ ученіи. Св. Церковь считаетъ приличными и умістными молитвы къ святымъ, какъ покровителямъ въ извѣстныхъ нуждахъ. Въ требникѣ Петра Могилы, изданномъ въ 1746 г., въ чинѣ на освященіе новыхъ сѣтей, въ одной изъ молитвъ, между прочимъ, говорится: „Самъ Владыко Всесильный и прележащія сѣти благослови и въ молитвѣ Твоимъ Божественнымъ благословеніемъ множество рыбъ на пищу Твоимъ рабамъ всегда исполняи, молитвами Преподобнаго Владыки нашенъ Богородицы и Приснодѣвы Маріи и святыхъ славныхъ и всехваленныхъ Апостолъ Петра верховнаго, Фомы, Наананаила и прочіихъ рыбамъ ловцемъ бывшихъ“.

²⁾ Молитва о усопшихъ, составленная св. Апостоломъ и братомъ Господнимъ Іаковомъ, первымъ Епископомъ Іерусалимскимъ, приводится, м. проч., въ упомянут. сочин. прот. Никольскаго. Стр. 23 и сл. по изд. 1890 г.

³⁾ Но молитва за усопшихъ можетъ быть „спасительною верью“ только въ томъ случаѣ, если эти усопшіе при своей жизни не отпали „внутренно отъ духовнаго тѣла Церкви Христовой и отъ жизни по вѣрѣ“ (Слова и рѣчи Филарета м. Московскаго, т. III, М. 1877 г., стр. 211—212). „Не надобно отрицать, говорить блаж. Августинъ, что души умершихъ получаютъ облегченіе отъ благочестія живущихъ родственниковъ, когда за нихъ приносятся жертва холатаа, или раздаются милостыни въ Церковь. Но все сіе приноситъ пользу только тѣмъ, которые въ земной жизни заслужили, чтобы то имъ было полезно по смерти... Никто не долженъ надѣяться заслужить отъ Бога по смерти то, о чемъ здѣсь не радѣлъ. Слѣдственно то, что Церковь въ молитвахъ объ умершихъ часто повторяетъ, не противорѣчитъ Апостольской мысли: *всѣмъ явится намъ подобаетъ предъ судищемъ Христовымъ, да приметъ кѣждо, яже съ тѣломъ содѣла или блага или зла*. Поелику каждый, бывъ еще въ тѣлѣ, снискалъ заслугу, чтобы все сказанное могло ему принести пользу; ибо не всѣмъ пользу приносить,—и почему не всѣмъ, если не по различію жизни, которую каждый проводить въ тѣлѣ? Итакъ когда приносятся жертвы или олтаря, или милостыни за всѣхъ христіанъ умершихъ: то за Благочестивѣйшихъ онѣ суть жертвы благодарственныя; несчастивымъ же никакой пользы не приносятъ, хотя нѣкоторое утѣшеніе живымъ и доставляютъ. Кому онѣ полезны, тому полезны до того, что бываетъ полное отпущеніе, или до того, что сносѣе бываетъ осужденіе“. (О молитвѣ за умершихъ,

Таковы данныя, свидѣтельствующія о *необходимости* признанія взаимоотношенія между Церковію земною и небесною. Въ *дѣйствительности* этого взаимоотношенія убѣждаютъ насъ, какъ само слово Божіе, какъ и ученіе св. отцовъ и учителей Церкви и другіе источники. Въ частности Священное Писаніе и св. отцы и учителя Церкви ясно указываютъ на то, что святые готовы ходатайствовать за насъ предъ Богомъ, даѣе, что они имѣютъ полную возможность являться посредниками между Богомъ и людьми и помогать послѣднимъ въ ихъ нуждахъ. Наконецъ,—что они дѣйствительно и ходатайствуютъ за всѣхъ, съ вѣрою призывающихъ ихъ въ молитвахъ, т. е. какъ за живыхъ, такъ по молитвамъ послѣднихъ и по своей любви и за усопшихъ.

Готовность святыхъ ходатайствовать съ ясностію слѣдуетъ, прежде всего, изъ того ученія Священнаго Писанія о Церкви, какъ живомъ организмѣ, которое было изложено нами выше. Принадлежа къ единой Церкви Христовой, Глава которой „*естьмъ человекомъ хочетъ спастися и въ разумъ истины прійти*“ (1 Тим. 2, 4), члены Церкви небесной, конечно, не могутъ не заботиться о возведеніи къ духовному совершенству вѣрующихъ во Христа, еще живущихъ на землѣ. Будучи членами „*тѣла*“ Христова, одушевляемаго единымъ Духомъ Святымъ, святые Божіи естественно желаютъ содѣйствовать членамъ Церкви воинствующей „*ходити... достойнъ Богу во всякомъ угоденіи, и во всякомъ дѣлѣ блазъ плодоносяще и возрастающе въ разумъ Божіи*“ (Кол. 1, 10; 2 Сол. 1, 5). Находятся въ ближайшемъ духовно-нравственномъ общеніи и единеніи съ членами Церкви земной—воинствующей, побуждаетъ святыхъ и та любовь, которую они были проникнуты еще здѣсь на землѣ и которая увеличивается по мѣрѣ стремленія ихъ къ достиженію совершенства ¹⁾. Одушевляемые

прот. Т. Никольскаго. Изд. 5, стр. 250—251). Несправедливо, поэтому, выше приведенное мнѣніе Аріанъ, полагавшихъ, что молитвы за усопшихъ только вредятъ благочестію и способствуютъ уменьшенію добродѣланія. Лица, запятнавшія свою жизнь великими грѣхами и обнаружившія рѣшительное противленіе благодати Божіей, хотя бы при жизни своей и свискали себѣ друзей—молитвенниковъ, не избѣгутъ Правосудія Божіа.

¹⁾ Ср. прот. П. А. Смирнова—„Союзъ церкви земной съ небесною“. Прпбавл. къ Церкви. Вѣдом., изд. при Св. Синодѣ. 1903 г., № 9. Стр. 310 и сл.

живымъ и святымъ чувствомъ истинно-христiанской любви, благоугодившіе Господу, еще состоя въ Церкви земной, постоянно стремились къ совершенію добраго во славу Божію, во благо и спасеніе ближняго. Представляя себѣ въ примѣръ Самаго Иисуса Христа, Который, по безпредѣльной любви Своей къ роду человѣческому и ради спасенія его, претерпѣлъ страданія и крестную смерть для удовлетворенія правды Божіей за грѣхи людей, святые еще на землѣ за имя Христово (1 Іоан. 16, 9, 10) показывали подобную же самоотверженную любовь къ своему ближнему. Какъ св. Апостолы (Римл. 9, 1—3; 2 Кор. 6, 3—11), такъ и св. пророки, мученики, исповѣдники и др. угольники Божіи были настолько проникнуты любовію къ ближнимъ, что молились за враговъ своихъ, благословляли убійцъ и гонителей своихъ и готовы были принести имъ въ жертву все, что только есть самаго дорогаго, не исключая даже и жизни. Если же святые, находясь еще въ Церкви земной были одушевлены любовію, отличавшеюся полнотою благожелательства, тѣмъ болѣе они готовы заботиться о духовно-нравственномъ совершенствованіи истинно вѣрующихъ въ Иисуса Христа, по своему переселенію на небо. „Мы ноги, говоримъ св. Іоаннъ Златоустъ, а мученики—головы; но не можетъ рещи глава ногамъ: *не требъ ми есте* (1 Кор. 12, 21). Прославлены члены, но превосходство славы не отчуждаетъ ихъ отъ союза съ остальными частями... И что я говорю о мученикахъ? Если Владыка ихъ не устыдился быть нашею главой, то тѣмъ болѣе они не стыдятся быть нашими членами, ибо въ нихъ вкоренена любовь, а любовь обыкновенно соединяетъ и связываетъ раздѣленное... Посему они сострадаютъ намъ въ грѣхахъ нашихъ“¹⁾. Къ готовности заботиться о принадлежащихъ къ царству благодати располагаетъ святыхъ и то блаженное состояніе, какого удостоиваются они по смерти. Находясь въ райскихъ обителяхъ и испытывая (хотя и не полное—до всеобщаго суда) блаженное состояніе, праведники, преисполненные любви къ христiанамъ живущимъ на землѣ, готовы содѣйствовать послѣднимъ въ достиженіи ими Царствія

¹⁾ Св. отца нашего Іоанна, Архіепископа Константинопол., Златоустаго. Слова и бесѣды, т. 1. Сиб. 1864 г. Стр. 293—294.

Божія. „Радость и покой“ святыхъ „дотола не могутъ быть совершенны, говоритъ св. Антоній Великій, доколѣ мы не достигнемъ духовнаго совершенства“.

Святые имѣютъ и всѣ средства приводить желанія своей небесной любви въ исполненіе. Если многіе изъ нихъ, еще находясь на землѣ, обладали высокимъ даромъ прозорливости и высшаго знанія (4 Цар. 5, 20—27; 6, 8—12; Дѣян. 5, 9. 9; 2 Кор. 12, 2 и др.), тѣмъ болѣе этотъ высокій даръ они имѣютъ въ будущей жизни—на небѣ. Находясь непосредственно лицомъ къ лицу съ Богомъ (1 Кор. 13, 12), святые знаютъ и созерцаютъ по благодатному откровенію все, происходящее на землѣ и при посредствѣ безпредѣльнаго свѣта лица Божія слышатъ наши молитвы. Зная, что благотворно каждому изъ прибѣгающихъ съ молитвою, святые такимъ образомъ могутъ съ полнымъ успѣхомъ вести вѣрующихъ къ духовному совершенству. „Я увѣренъ, говоритъ св. Григорій Богословъ въ похвальномъ словѣ своему отцу, что теперь молитвами онъ произведетъ больше, нежели прежде ученіемъ; поелику сталъ ближе къ Богу, сложивъ съ себя тѣлесныя оковы, освободившись отъ брениа, помрачающаго умъ, непокровеннымъ престаѣ къ непокровенному первому и чистѣйшему уму“ ¹⁾. Далѣе,—святые Ангелы и угодники Божіи, какъ одаренные мужествомъ, превышающимъ всякое земное могущество (2 Петр. 2, 11), могутъ совершать дѣйствія превышающія силы и законы природы (Лук. 9, 1—2; Евр. 11, 29—35). То, что Богъ можетъ совершать по естеству, святые могутъ совершать по причастію Божества, благодатію Божіею ²⁾. Возможность оказывать помощь, какъ въ духовной, такъ и вѣшней жизни нашей ясно слѣдуетъ также и изъ того обстоятельства, что Господь Самъ неоднократно, какъ мы уже и выше показали, называетъ святыхъ „друзьями“ Своими (Іак. 2, 23; Исх. 33, 11 и др.) и о чемъ бы угодномъ Ему не просили, „послушаетъ ихъ“ (Іоан. 5, 14). „Праведникъ, го-

¹⁾ Творенія же во св. отца нашего Григорія Богосл., Архіепископа Константинопольскаго. Изд. 3, ч. 2, стр. 84. М. 1889 г.

²⁾ Св. Іоаннъ Дамаскинъ. Научное изложеніе православной вѣры. Кн. IV. гл. 15. Въ перев. А. Бронзова, Спб. 1894 г., стр. 232.

ворить Св. Василій Великій, всегда предъ взорами Божиими и всегда бываетъ услышанъ: *очи Господни на праведныя, и уши Его на молитву ихъ*¹⁾.

Что св. небожители дѣйствительно молятся Богу за членовъ Церкви воинствующей и за усопшихъ, объ этомъ говоритъ много нѣтъ нужды. Всякому извѣстно, что Матерь Божія внемлетъ моленіямъ поклоняющихся ей. Преданіе говоритъ, что Владычица наша предъ кончиною Своею „даде извѣствованіе плачущимъ, яко не имать оставити ихъ въ сиротствѣ по своемъ преставленіи; не точію тѣхъ, но и весь міръ имать посѣщати, назирати и помоществовати страждущимъ“²⁾. Безчисленное количество всѣмъ извѣстныхъ случаевъ заступничества Матери Божіей служитъ нагляднымъ доказательствомъ исполненія обѣтованія Богородицы. Изъ словъ Спасителя и св. отцовъ и учителей Церкви, далѣе, видно, что и Ангелы, какъ особенно угодные и пріятные Богу, близкіе къ Нему и имѣющіе особенную силу и милость въ очахъ Божіихъ, съ участіемъ слѣдятъ за судьбою людей и внимательно относятся къ ихъ нуждамъ. Слово Божіе учитъ, что Ангелы, будучи скорыми помощниками (Дѣян. 12, 7—12; 27, 23—24) и любвеобильными споспѣшниками рода христіанскаго въ дѣлѣ спасенія вообще (Евр. 1, 14), являются въ то же время руководителями каждаго изъ членовъ Церкви (Мѣ. 18, 10) до тѣхъ поръ, пока послѣдніе остаются боящимися Бога (Пс. 33, 8). Св. Василій Великій говоритъ: „всѣ Ангелы имѣютъ, какъ одно наименованіе, такъ, конечно, и ту же общую всѣмъ природу: однакожъ одни изъ нихъ поставлены начальствовать надъ народами, а другіе—быть спутниками каждому изъ вѣрныхъ“. Далѣе, онъ же говоритъ: „у каждаго изъ вѣрныхъ есть свой ангелъ, какъ наставникъ и пастырь, управляющій жизнію его, тому никто не будетъ противорѣчить, кто только вспомнитъ слава Господа: *не презрите единого отъ малыхъ*“³⁾. „Я увѣренъ, говоритъ св. Григорій Богословъ, что особенный

¹⁾ Твор. иже во свят. о. нашего Василія Вел., Архіеп. Кесарія Каппадок., изд. 3, ч. 1, стр. 252. М. 1891.

²⁾ Четьи-Миней, 15 августа.

³⁾ Твор. иже во св. отца нашего Василія Великаго, Архіеп. Кес. Капподокійск. Изд. 3, ч. 3. М. 1891 г. стр. 105 и сл.

Ангелъ покровительствуетъ каждую Церковь, какъ научаетъ меня Іоаннъ въ Апокалипсисѣ (1, 20)¹⁾. Подобно Ангеламъ и святые угодники Божіи не оставляютъ своимъ незримымъ благословеніемъ всѣхъ прибѣгающихъ къ ихъ заступничеству и низводятъ благодать Божію въ обильныхъ чудныхъ исцѣленіяхъ и скорой помощи ищущимъ ихъ молитвеннаго предъ Богомъ предстательства. Въ откровеніи св. Апост. Іоанна повѣствуется, что тайновидѣцъ *видѣлъ двадцать и четыре старца спящія окрестъ престола Божія, облечены въ бѣлыя ризы: и имѣху отъцы златы на главахъ своихъ, а въ рукахъ имуще кійждо гусли, и фіалы златы полны оуміама, иже суть молитвы святыхъ* (Апок. 4, 4; 5, 8). И *видѣхъ*, говоритъ тайновритель далѣе, *Ангелъ приде, и ста предъ олтаремъ, имѣяй кадильницу злату: и даны быша ему оуміама мнози, да дастъ молитвамъ святыхъ всѣхъ на олтарь златый сущій предъ престоломъ Божіимъ. И изыде дымъ кадильный молитвами святыхъ отъ руки Ангела предъ Бога* (—8, 2—4). Эти и другія мѣста Священ. Писанія (2 Мак. 15, 12—16 и др.) ясно свидѣтельствуютъ о ходатайствѣ святыхъ за насъ предъ престоломъ Всевышняго. Св. Григорій Богословъ въ обличительномъ (первомъ) словѣ на Юліана говоритъ: „ты не убоялся великихъ подвижниковъ—Іоанна, Петра, Павла, Іакова, Стефана, Луки, Андрея, Ѳеклы и прочихъ, послѣ и прежде нихъ, пострадавшихъ за истину?... Они прогоняютъ демоновъ, врачуютъ болѣзни, являются, прорекаютъ. Самыя тѣла ихъ, когда къ нимъ прикасаются и чтутъ ихъ, столько же дѣйствуютъ, какъ святые души ихъ; даже капли крови и всё, что носить на себѣ слѣды ихъ страданій, также дѣйствительны, какъ ихъ тѣла“²⁾. Св. Ефремъ Сиринъ говоритъ: „они (мученики) исцѣляютъ больныхъ, изгоняютъ бѣсовъ и силою Господа отражаютъ всякое лукавое вліяніе ихъ мучительнаго владычества“³⁾. Въ житіяхъ святыхъ, про-

¹⁾ Твор. иже во св. отца нашего Григорія Богосл., Архіеп. Константиноп., изд. 3. ч. IV. М. 1889 г., стр. 26.

²⁾ Твор. иже во св. отца нашего Григорія Богосл., Архіеп. Констант., изд. 3, ч. I, стр. 101.

³⁾ Творен. иже во св. отца нашего Ефрема Сирина, ч. 2, стр. 502. М. 1858 г.

логахъ, патерикахъ приводится множество примѣровъ попеченія святыхъ о живущихъ на землѣ христіанахъ. Въ житіи преподобнаго Нифонта, „еп. Констанціи града Кипрскаго“, говорится, напр., о томъ, какъ св. Анастасій и др. святые заботились о нравственномъ просвѣщеніи св. Нифонта, который въ юныхъ годахъ позволялъ себѣ уклоняться отъ исполненія заповѣдей Божіихъ ¹⁾. Подобныхъ примѣровъ много. Въ частности, извѣстно молитвенное предстательство за всѣхъ вѣрующихъ новоявленного угодника Божія Серафима ²⁾.

Когда Ап. Павелъ говоритъ, что *единъ* есть ходатай между Богомъ и людьми *такой, который* далъ себя избавленіемъ за *оныхъ*; то этимъ вовсе не исключается возможности и дѣйствительности ходатайства святыхъ, такъ какъ отсюда еще не слѣдуетъ, что не могутъ существовать другіе ходатаи, хотя они и не давали себя во избавленіе за всѣхъ. Прекрасное объясненіе пятаго стиха (2 гл. 1 посл. къ Тимоѳею) даетъ Стефанъ Яворскій въ своемъ „Камнѣ вѣры“. Сопоставивши данный стихъ съ мѣстами Священнаго Писанія, гдѣ говорится о ходатайствѣ предъ Богомъ людей за людей и напомнивши читателямъ заповѣдь Господа о томъ, чтобы они никого не считали на землѣ за отца, учителя и наставника въ собственномъ смыслѣ, Стефанъ Яворскій далѣе говоритъ: „яко же убо единство Отца небеснаго не отменяетъ отцевъ земныхъ, ниже единство наставника и учителя Христа—наставниковъ и учителей земныхъ, ниже единство святости и господства Христово отъемлетъ святости отъ прочихъ Святыхъ, и господства отъ господій земныхъ: тако ниже единство ходатаи Христа отменяетъ прочихъ ходатаевъ различіе, точію ходатайства и разстояніе несравненное посредствуетъ. Христосъ бо ходатай есть по превосходительству, якоже речеса: святіи же суть ходатаи низшаго и отъ Христа далечайшаго степени. Христосъ есть ходатай искупленія и моленія ко Отцу сыновняго. Святіи же суть ходатаи единого моленія дружескаго, по глаголу псаломску: *мнѣ же зело честни быша друзи твои, Боже*

¹⁾ Четьи-Миней, за 23 дек. Стр. 149 и сл.

²⁾ О явленіяхъ благодатной помощи по молитвамъ угодника Божія, препод. Серафима. См. напр., С. Архангелова, „Старецъ Серафимъ и Саровская пустынь“. Изд. „Рус. Паломника“, 1903 г., кн. III, стр. 92—142.

(Пс. 138, 17)¹⁾. Ссылка протестантовъ на сей-часъ приведенныя слова Ап. Павла дѣлается ими исключительно изъ желанія во что бы то ни стало оправдать свое отрицаніе ходатайства святыхъ. Но слово Божіе, какъ мы видѣли, ясно и опредѣленно говоритъ въ пользу этого ходатайства и, кромѣ того, указываетъ примѣръ почитанія святыхъ (3 Цар. 18, 7; 4 Цар. 2, 15; Гал. 4, 14 и мн. др.).

Послѣ этого нельзя не удивляться, какъ глубоко ошибаются тѣ которые отвергають или искажаютъ истину взаимоотношенія Церкви земной съ небесною. Для нихъ Святые—чужіе; они отказались отъ ихъ благодатной помощи; для нихъ жизнь Святыхъ—не болѣе, какъ историческій фактъ, о которомъ у нихъ осталось одно холодное воспоминаніе. Холодный умъ такихъ людей безжалостно сушитъ сердце и отнимаетъ у него привязанности и надежды, которыя даютъ ему теплоту, утѣшеніе и радость...

Л. Багрянцовъ.

¹⁾ Кн. II, ч. 2, гл. 1, стр. 254 и сл. Цитовано въ православно-догматическ. богословіи Макарія, Митрополита Московскаго, т. II, Спб. 1896 г., стр. 554.

Ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи.

(Окончаніе *).

Первобытный человекъ, говоритъ Пфлейдереръ, представлялъ себѣ внѣшній міръ по образу своего собственнаго. Поэтому пока онъ не научился полагать различія между тѣломъ и душою въ самомъ себѣ, онъ не могъ дѣлать такого различія и въ „живыхъ существахъ“ природы. Впрочемъ, до этой ступени своего развитія онъ достигъ скоро. Что его побудило къ этому, такъ это двоякія впечатлѣнія опыта, вынуждавшія его рефлексію къ объясненію, которое и положило начало примитивной психологической теоріи. Одно изъ этихъ впечатлѣній есть впечатлѣніе *смерти* людей и животныхъ. Жизнь прекращается, когда испаряется теплое дыханіе; слѣдовательно, такъ умозаключалъ будто бы первобытный человекъ,—жизнь оставившая мертваго, есть дыханіе или огонь или огненный паръ, который обиталъ въ живомъ организмѣ и именно—въ его крови. Но куда уходитъ это паровидное существо или душа, когда оно оставляетъ умершаго? На этотъ вопросъ опытъ не даетъ никакого отвѣта; такой отвѣтъ могла дать только рефлексія. Слѣдовательно, „вѣру въ души“ нельзя считать источникомъ религіи, какъ хотятъ эвгемеристы, потому что вѣра въ духовъ становится возможною только на второй ступени развитія человѣческаго сознанія.

Матеріалъ для отвѣта на вопросъ: что дѣлается съ ушедшею душою мертваго? доставило, говоритъ Пфлейдереръ, уже другое впечатлѣніе, а именно—явленія во *снѣ*, какъ и въ родствен-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 13.

ныхъ ему состояніяхъ безсознательной душевной жизни (лихорадочный бредъ, галлюцинаціи и т. п.). Какъ ни кажется намъ само собою понятнымъ то, что произведенія грезящей души суть только пустые образы безсознательно творащей фантазіи безъ объективной дѣйствительности, но такое пониманіе было совершенно невозможнымъ для первобытнаго человѣка. Что онъ переживалъ во снѣ, что онъ въ немъ видѣлъ и слышалъ, то онъ считалъ столь же дѣйствительнымъ, какъ и вещи, воспринимаемыя нами въ бодрственномъ состояніи. Если такимъ образомъ ему представляется во снѣ, что онъ блуждаетъ по какимъ либо отдаленнымъ странамъ, то онъ и думаетъ, что онъ дѣйствительно былъ тамъ. Но если теперь онъ обратитъ вниманіе на то, что его тѣло въ теченіи ночи не оставляло дома или—что онъ не могъ тѣлесными членами измѣрить столь обширное пространство въ нѣсколько часовъ, то онъ долженъ прійти къ заключенію, что во время сна его душа оставляла свое тѣло и совершала свое отдаленное странствованіе не въ мысляхъ, а въ дѣйствительности; что въ краткое время было пройдено чрезвычайно большое пространство, онъ могъ объяснить себѣ только тѣмъ, что душа надѣлена не грубо-чувственными членами тѣла, а болѣе тонкими и чистыми, соотвѣтствующими ея воздухообразному существу. Но если душа живого человѣка можетъ временно оставлять свое спящее тѣло и самостоятельно разгуливать по бѣлому свѣту, то здѣсь уже было не далеко до заключенія, что то же возможно и для душъ умершихъ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что здѣсь то, что у душъ спящихъ является только эпизодическимъ исключеніемъ изъ общаго правила, обратилось въ постоянное состояніе. Это заключеніе въ свою очередь находило будто бы подтвержденіе для первобытнаго человѣка во впечатлѣніи сна: во снѣ мы часто видимъ предъ собою и слышимъ людей умершихъ, которые однако же представляются намъ какъ живые; по психологіи первобытнаго человѣка, ихъ и дѣйствительно слѣдуетъ мыслить живыми; а такъ какъ тѣло ихъ уничтожилось или неподвижно покоится въ могилѣ, то души, очевидно, послѣ смерти человѣка оставили свои тѣла и съ тѣхъ поръ

стали разгуливать по свѣту, пока не найдутъ себѣ какого либо новаго тѣлеснаго жилища.

Такъ, заключаетъ Пфлейдереръ, при помощи комбинирующей рефлексии, на основаніи данныхъ опыта въ смерти и снѣ, произошла вѣра въ духовъ, которая имѣла существенное вліяніе на дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія чело-вѣчества. Если уже въ чело-вѣкѣ оказалось возможнымъ находить различіе между душою и тѣломъ и чрезъ это было приобрѣтено представленіе о самостоятельныхъ, отличныхъ отъ грубо-чувственныхъ тѣлъ, но еще далеко не чисто-духовныхъ существахъ, то было только необходимымъ послѣдствіемъ этого, что люди стали признавать такое же различіе и въ одушевленныхъ предметахъ природы, что и здѣсь также живой, дѣйствующій субъектъ, какъ невидимый духъ, представлялся отдѣляющимся отъ своего видимаго элемента и своей стихіи. Такое вѣрованіе, какъ мы видѣли, вызывалось и обусловливалось также и практическою потребностію культа. Такимъ образомъ въ развитіи религіознаго сознанія чело-вѣчества совместно дѣйствовали и взаимно восполняли себя въ общемъ процессѣ какъ практическіе, такъ и теоретическіе, какъ эмоціональные, такъ и рефлексіонные мотивы, и—при томъ въ такой степени, что большею частію трудно даже сказать, какому изъ нихъ нужно отдать преимущество. Но когда первоначальное миѣическое сознаніе чело-вѣчества отъ почитанія стихій природы возвысилось до представленія міра духовъ,—духовъ предковъ и духовъ природы, стоящихъ выше и ниже чувственнаго міра,—оно ступило на порогъ особеннаго, національно-дифференцирующагося, религіозно-историческаго процесса, который однихъ привелъ къ систематизированному и неизвированному *политеизму*, другихъ—къ безсистемному и безидейному *спиритизму*, третьихъ, наконецъ,—къ *теотеизму*. Въ уразумѣніи этого тройкаго развитія, пути котораго исходятъ изъ одного общаго источника и первоначально часто перемѣшивались между собою, разошедшись только впослѣдствіи, находится ключъ и къ уразумѣнію исторіи религій вообще. Возможность различнаго развитія религіознаго сознанія заключалась въ томъ, что вмѣстѣ съ отдѣленіемъ духовъ отъ

чувственныхъ стихій природы столько же было возможнымъ сообщеніе ему новаго и высшаго нравственнаго содержанія, сколько и лишеніе его всякаго разумнаго смысла чрезъ превращеніе его въ призрачность и случайность по субъективному произволу каждаго. Какая изъ этихъ двухъ возможностей была осуществляема въ дѣйствительности,—это зависѣло уже отъ индивидуальной естественной способности отдѣльныхъ народныхъ племенъ, а затѣмъ въ частности—и отъ характера социально-нравственныхъ условій ихъ жизни. Гдѣ народъ возвышался до идеи гражданскаго порядка и цивилизаціи, тамъ представлялся надлежащій матеріалъ и для того, чтобы образъ отрѣшенныхъ отъ природы боговъ его былъ наполненъ высшимъ, сверхъестественнымъ, нравственно-духовнымъ содержаніемъ, ибо какъ возрастаетъ человѣкъ вмѣстѣ съ своими высшими цѣлями, такъ вмѣстѣ съ нимъ возрастаетъ также и его богъ. Напротивъ у племенъ, не достигшихъ еще культурнаго развитія, не доставало также и высшихъ цѣлей жизни, съ которыми только и могутъ возвышаться до иѣической идеальности высшія силы. Вообще нужно сказать, что развитіе религіи, идетъ ли его путь вверхъ или въ сторону, всецѣло зависитъ отъ его отношенія къ нравственнымъ потенціямъ жизни.

Конечно, говоритъ Пфлейдереръ, было бы односторонностію, еслибы въ міеологическомъ процессѣ, закончившемся политеизмомъ, мы вздумали усматривать только одинъ прогрессъ. Политеизмъ насколько содѣйствовалъ развитію религіознаго сознанія, настолько же подготавливалъ и его упадокъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что антропоморфизированіе божескихъ силъ природы представляло ту выгоду, что личные боги поставлены были въ отношеніе къ нравственной жизни людей, а потому и самое это отношеніе получило нравственный характеръ. Ихъ воля и дѣйствія не ограничиваются уже болѣе, какъ вначалѣ, областью жизни природы, но находятъ свое высшее содержаніе и цѣль въ интересахъ человѣческихъ обществъ; изъ простыхъ силъ природы боги превращаются въ покровителей и представителей общественныхъ нравовъ и порядка общественной жизни. Возвышающійся надъ всѣмъ духъ неба, сущность котораго первоначально выражалась только въ

свѣтовомъ блескѣ или въ атмосферическихъ явленіяхъ естественнаго неба, теперь становится первообразомъ отца, царя, верховнымъ судіею и правителемъ неба, покровителемъ всякаго людского правительства; соединенная съ нимъ богиня земли превращается въ покровительницу замужнихъ женщинъ, ихъ правъ и обычаевъ; побѣждающій мрачныя чудовища богъ свѣта и солнца теперь оказывается источникомъ просвѣщенія, откровенія, религіознаго успокоенія и поэтическаго воодушевленія; проясняющая небо богиня грозы (Паллада) становится истребительницею всякой грубости и покровительницею наукъ и искусствъ. Такъ въ болѣе развитыхъ міеологіяхъ, особенно—индо-германскихъ народовъ рядомъ съ естественнымъ значеніемъ мѣстическихъ боговъ или даже на мѣстѣ его мы встрѣчаемъ повсюду новое, духовное, къ общественной культурной жизни относящееся значеніе.

Это возвышеніе богосознанія, говоритъ Пфлейдереръ, естественно, имѣло своимъ послѣдствіемъ соотвѣтствующее нравственное возвышеніе и практической религіозной жизни. Если на боговъ стали смотрѣть какъ на охранителей законовъ и обычаевъ, то всякое нарушеніе послѣднихъ уже было признаваемо вмѣстѣ съ тѣмъ и нарушеніемъ божественной воли, священнаго, самимъ Божествомъ установленнаго порядка, т. е., всякая нравственная погрѣшность оказывалась уже и религіознымъ преступленіемъ, котораго боги не могли оставить безнаказаннымъ: неисправляемая или непримираемая вина подлежала божескому осужденію. Вмѣстѣ съ этимъ и богослуженіе получаетъ новый смыслъ и болѣе глубокое значеніе. Если вначалѣ оно состояло только въ наивномъ выраженіи общенія человѣка съ богами, въ возможности котораго первобытный человѣкъ ничуть не сомнѣвался, то теперь уже является сознаніе, что установленіе нормальнаго отношенія къ богамъ и сохраненіе дружественнаго общенія находятся въ связи съ исполненіемъ обязанностей въ отношеніи къ нимъ, съ угоднымъ имъ поведеніемъ человѣка, что, слѣдовательно, тамъ, гдѣ было вызвано божеское неблаговоленіе по человѣческой винѣ, послѣдняя прежде всего должна быть удалена, исправлена, примирена, и что только такимъ образомъ можетъ быть воз-

становляемъ дружественный союзъ чловѣка съ богами. Отсюда произошли идея и обряды *примиренія*, которые впослѣдствіи составили не только центръ культа, но имѣли весьма важное значеніе и для нравственной жизни народовъ.

Но если антропоморфизмъ содѣйствовалъ возвышенію религіознаго сознанія, то имъ же слѣдуетъ объяснить и его упадокъ: очеловѣченные боги не могли оставаться чуждыми чловѣческихъ слабостей и безнравственныхъ поступковъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, приближаясь къ людямъ, они утрачивали свою сверхъестественность и духовность. Въ антропоморфизмѣ чловѣкъ низводитъ къ себѣ своихъ боговъ вмѣсто того, чтобы самому возвыситься къ нимъ. Онъ убѣжденъ что Богъ долженъ быть подобенъ ему, а потому онъ и приписываетъ своему богу чловѣческія слабости и страсти, считаетъ его своенравнымъ и деспотичнымъ, мстительнымъ и завистливымъ, жаднымъ на особое оказываніе ему почестей посредствомъ обрядовыхъ дѣйствій, продажнымъ и падкимъ на подарки и лесть, однимъ словомъ—такимъ, какимъ чловѣкъ привыкъ видѣть сильныхъ земли. Чрезъ это въ культъ, бывшій вначалѣ совершенно простымъ, вошло множество формальностей и обрядовъ, на которые скоро стали смотрѣть какъ на необходимыя условія для пріобрѣтенія благоволенія и милости боговъ и нарушеніе которыхъ считалось столь же тяжелою, если не болѣе, виною, какъ и нарушеніе соціальныхъ обычаевъ и правъ. Но чѣмъ сложнѣе становились культовые обряды, тѣмъ необходимѣе были и особые совершители ихъ, и такимъ образомъ явилось жречество, которое, въ своихъ сословныхъ интересахъ, все болѣе и болѣе старалось усложнять и дѣлать затруднительными религіозныя обязанности, чтобы получить значеніе исключительнаго посредничества въ религіозныхъ отношеніяхъ чловѣка къ божеству и наоборотъ. При этомъ весьма легко могло случиться, что эти посредники и истолкователи воли боговъ въ глазахъ народа незамѣтно стали даже типами самихъ боговъ, а потому и специфическіе пороки корыстолюбивыхъ, честолюбивыхъ и властолюбивыхъ жреческихъ кастъ были приписаны тѣмъ богамъ, типами которыхъ они себя выдавали. По крайней мѣрѣ, думаетъ Пфлейдереръ, только этимъ можно

объяснить себѣ нѣкоторыя отвратительныя черты сказаній о богахъ и культѣ различныхъ религій.

Много содѣйствовала упадку религій и поэтическая фантазія, истолковавшая древнія мифическія сказанія въ духѣ своего времени. То естественное дѣйствіе и страданіе, которыя приличествовали только древнимъ богамъ природы она перенесла въ отдаленное прошедшее и обратила ихъ въ исторію боговъ и божескихъ сыновъ. Различныя атрибуты и частныя черты явленія одного и того же божества природы она превратила въ самостоятельныхъ боговъ и полубоговъ. Многіе мифы она соединила съ воспоминаніями и сказаніями о дѣйствительныхъ человѣческихъ лицахъ прошлаго времени, превращенныхъ чрезъ это въ мифическихъ героев полубожескаго, получеловѣческаго достоинства. Такимъ образомъ изъ простыхъ первоначальныхъ мифовъ, этихъ дѣтски—поэтическихъ воззрѣній на природу и ея постоянно повторяющіяся естественныя явленія, мало—по—малу сложился цѣлый циклъ эпическихъ сказаній о давнымъ давно прошедшихъ дѣйствіяхъ и страданіяхъ, борьбѣ и любовныхъ приключеніяхъ тѣхъ или другихъ боговъ и божескихъ сыновъ. Но если древній мифъ боговъ уже превратился въ матерію эпическаго вымысла и народныхъ легендъ, то понятно само собою, что при его развитіи главное значеніе принадлежало уже не религіознымъ и нравственнымъ, а только эстетическимъ мотивамъ; эпическіе пѣвцы и поэты уже не заботились о томъ, что достойно боговъ или полезно для народной нравственности, но съ безграничнымъ произволомъ распоряжались мифическимъ матеріаломъ, руководствуясь однимъ положеніемъ эстетики: истинно то, что нравится. При этомъ они могли быть даже вполне убѣждены, что они вѣрно слѣдуютъ по стопамъ преданія и только приводятъ въ связь и въ своихъ разсказахъ уясняютъ то, что въ преданіи осталось недоконченнымъ и невыясненнымъ. Если, напр., супруга небснаго бога въ различныхъ мѣстныхъ сказаніяхъ называлась различными именами—Герою, Діанюю, Іо, Ледюю, Данаею и Европою,—то эпическому пѣвцу не представлялось ничего болѣе естественнаго, какъ то, что эти различныя имена обозначаютъ только соперницъ небсной

царицы и что поѣтому богъ неба имѣлъ рядъ любовныхъ похожденій, вслѣдствіе чего поэтъ и считалъ себя въ правѣ измыслить множество скандальныхъ разсказовъ. Точно такъ же изъ невиннаго и разумнаго первоначальнаго міеа о брачномъ союзѣ земли съ возбуждающимъ жизнь небомъ въ рукахъ поѣтовъ образовались тѣ легкомысленныя любовныя исторіи, которыя совершенно не мирятся съ представленіемъ объ „отцѣ боговъ и людей“, покровителѣ права и нравственности. Чтѣ въ первоначальномъ міеѣ было еще нравственно—безразличною естественною силою неба, тѣ стало теперь съ одной стороны безнравственнымъ субъектомъ соблазнительныхъ легендъ, а съ другой—нравственно возвышеннымъ идеальнымъ образомъ личнаго носителя нравственнаго міропорядка. Этого одного примѣра, говоритъ Пфлейдереръ, достаточно для того, чтобы увидѣть ясно двойственный характеръ міеологическаго развитія.

Изложеного, кажется, достаточно для того, чтобы составить по нему вѣрное представленіе о томъ, какъ Пфлейдереръ смотритъ на религію и какъ онъ объясняетъ ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ. Выше мы замѣтили, что ученіе Пфлейдерера о религіи, ея сущности и происхожденія не можетъ быть названо вполне оригинальнымъ и самостоятельнымъ, что оно есть только странная попытка соединить нѣкоторыя рационалистическія воззрѣнія на религію съ ученіемъ М. Мюллера. Теперь читатель самъ имѣетъ полную возможность провѣрить, насколько справедливъ нашъ отзывъ.

Въ своихъ „чтеніяхъ по философіи религіи“ Гегель, какъ мы видѣли, утверждаетъ, что въ своемъ развитіи отъ несовершенства къ совершенству религія прошла пять ступеней и что на первой ступени своего развитія она является именно какъ *религія природы* (стр. 121). Пфлейдереръ, какъ истый, хотя и запоздалый гегельянецъ, остается вѣрнымъ своему учителю и увѣряетъ своихъ читателей и слушателей, что религія началась *обоготвореніемъ природы*, которую первобытный человѣкъ, подобно дѣтямъ и поѣтамъ, представлялъ себѣ б удто живою и одушевленною. Но Гегель не говоритъ подробно, какіе именно предметы и явленія внѣшняго міра сталъ прежде

всего боготворить первобытный человѣкъ. Основную мысль Гегеля во всѣхъ подробностяхъ старались развить защитники такъ называемой натуралистической гипотезы: они стали утверждать, что изъ всѣхъ явленій внѣшняго міра человѣкъ прежде всего сталъ боготворить небесныя тѣла и явленія атмосферическія, которыя казались ему благотворными или разрушительными силами. Пфлейдереръ идетъ по стопамъ этихъ мыслителей и также утверждаетъ, что человѣкъ первоначально почиталъ какъ бога именно солнце, молвію, грозу, бурю. М. Мюллеръ, на основаніи того, что древнѣйшія индійскія божества назывались *дэвами—свѣтящими*, высказалъ предположенія, что именно *свѣтящіяся* тѣла были предметомъ первоначальнаго боготворенія. Эту мысль, какъ мы видѣли, повторяетъ и Пфлейдереръ. Вопросъ о томъ, какъ у первобытнаго человѣка явилось понятіе о *духѣ*, Пфлейдереръ думаетъ разрѣшить съ помощію Спенсера и другихъ анимистовъ, утверждая будто бы такія явленія, какъ смерть, сонъ, галлюцинаціи и горячечный бредъ представляютъ достаточно матеріала для того, чтобы первобытные люди могли выработать себѣ понятіе о духовномъ бытіи. Фантазію Пфлейдереръ называетъ единственною способностію, при помощи которой первобытный человѣкъ создалъ свою религію; это предположеніе невольно заставляетъ насъ вспомнить о Фейербахѣ...

Итакъ, мы видимъ, кто были руководителями Пфлейдерера въ разрѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи! Но несостоятельность и неудовлетворительность гипотезъ Гегеля, натуралистовъ, эволюціонистовъ, М. Мюллера и Фейербаха нами уже обнаружены; стоитъ ли послѣ этого еще разъ доказывать ихъ неудовлетворительность разборомъ ученія, предложеннаго Пфлейдереромъ? Хотя Пфлейдереръ въ данномъ случаѣ и неоригиналенъ, но онъ однако же и не слѣпо усваиваетъ взгляды своихъ руководителей; отъ каждаго изъ нихъ онъ уклоняется въ большей или меньшей степени. Такъ, онъ вмѣстѣ съ защитниками натуралистической гипотезы признаетъ, что первоначально человѣкъ боготворилъ элементы или стихіи природы; но онъ не утверждаетъ, какъ натуралисты, что религію создалъ исключительно одинъ *страхъ* предъ гроз-

ными и разрушительными явленіями природы. Онъ думаетъ объяснить происхожденіе религіи просто способностію человѣка—представлять мертвую природу одушевленнымъ, живымъ существомъ, при чемъ, по его предположенію, первобытный человѣкъ боготворилъ главнымъ образомъ благотворныя явленія природы, которыя онъ будто-бы признавалъ своими покровителями, защитниками, ратоборцами, друзьями... вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ Пфлейдереръ увѣряетъ насъ, будто-бы вначалѣ человѣкъ боготворилъ „свѣтящіеся предметы“; но онъ отдѣляется отъ М. Мюллера тѣмъ, что объектами почитанія признаетъ предметы не потому только, что они были свѣтящимися, а главнымъ образомъ потому, что они были вещами *самодвижущимися*. Съ анимистами и эволюціонистами Пфлейдереръ согласенъ въ томъ, что понятіе о *духѣ* первобытные люди составили себѣ на основаніи впечатлѣній, полученныхъ отъ смерти, сна, галлюцинацій, горячечнаго бреда и т. п.; но онъ не согласенъ съ ними въ томъ, что анимизмъ нужно считать первою ступенію въ развитіи религіознаго сознанія. Подобно Фейербаху Пфлейдереръ признаетъ за фантазією человѣка существенно-важное значеніе въ созданіи религіозныхъ вѣрованій; но онъ—не другъ, а непримиримый противникъ Фейербаха, особенно—во взглядѣ на сущность и происхожденіе религіи: онъ настойчиво доказываетъ научную несостоятельность мнѣнія Фейербаха, будто-бы сущность религіи нужно полагать въ эгоистическомъ эвдемонизмѣ. Вообще же слѣдуетъ замѣтить, что Пфлейдереръ не все беретъ у своихъ руководителей, а только то, что, по его мнѣнію, соответствуетъ истинѣ. Вотъ почему мы и считаемъ себя не въ правѣ пройти молчаніемъ ученіе его о религіи, не высказавъ о немъ нѣкоторыхъ замѣчаній.

Какъ мы видѣли, начало появленія религіи Пфлейдереръ усматриваетъ въ свойствѣ дѣтской или поэтической фантазіи представлять предметы внѣшняго міра живыми существами; первобытные же люди, у которыхъ будтобы еще нельзя предполагать рефлектирующей дѣятельности разсудка, по своему духовному складу и способу представленія,—тѣ же дѣти. Но нельзя согласиться ни съ тою мыслию, что дѣти представ-

ляютъ неодушевленные предметы живыми существами, ни съ тою, будто-бы первобытные люди были подобны нашимъ дѣтямъ по своей умственной дѣятельности. Правда, дѣти, обладаа живостью воображенія, часто, увлекшись игрою съ своими куклами, разговариваютъ съ ними *какъ-бы* съ живыми существами, но—только *какъ-бы* съ живыми существами. На самъ же дѣлѣ онѣ никогда, оставаясь въ здоровомъ умѣ и нормальномъ состояніи, не допускаютъ того, что ихъ куклы дѣйствительно суть живыя существа. Эволюціонисты больше другихъ любятъ уподоблять первобытныхъ людей дѣтямъ; однако же самъ Спенсеръ находитъ смѣшнымъ мнѣніе, будто бы дѣти считаютъ своихъ куколъ *живыми*. Трудно и представить себѣ, говорить онъ, какъ изумилось бы и въ какой ужасъ пришло бы дитя, если бы его кукла—вдруг!—заговорила. Но и первобытныхъ людей по ихъ духовному складу отождествлять съ нашими дѣтьми нѣтъ совершенно никакого разумнаго основанія. Въ этомъ отношеніи какъ дарвинисты, такъ и эволюціонисты ведутъ себя какъ-то слишкомъ двулично: они представляютъ себѣ первобытнаго человѣка всегда только такимъ, какимъ онъ нуженъ имъ для ихъ предвзятыхъ, апріорно составленныхъ гипотезъ: иногда они дѣйствительно видятъ въ немъ только дѣтскую наивность, простоту и умственную неразвитость; въ другихъ же случаяхъ они приписываютъ ему такую могучую способность мышленія, какую возможно встрѣтить только у опытнаго и недюжиннаго философа нашего времени. Удивительно, что такую именно способность обобщенія Спенсеръ приписываетъ первобытному человѣку тогда, когда, для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи, ему нужно было, чтобы первобытный человѣкъ отъ явленій смерти слѣлалъ быстрый перелетъ къ усвоенію понятія о духѣ, а затѣмъ отъ духа, обитающаго въ насъ въ видѣ души, онъ прямо перешагнулъ бы къ мысли о Богѣ, какъ духъ абсолютномъ и все-совершенномъ. Но къ такимъ гигантскимъ переходамъ уже, конечно, неспособна пылкая фантазія дѣтей!

По мнѣнію Пфлейдерера, первобытный человѣкъ сталъ оказывать божескія почести прежде всего предметамъ *движущимся*; ему казалось, что эти предметы движутся сами собою,

своею собственною силою; а потому онъ и пришелъ легко къ заключенію, что ихъ нужно считать существами одушевленными, живыми. Эту мысль раньше Пфлейдерера высказывалъ уже *Милль*; но какъ у Милля, такъ и у Пфлейдерера она несомнѣнно одинаково ложна. Самодвижущихся предметовъ первобытный человѣкъ много могъ встрѣтить и вокругъ себя: таковыми прежде всего былъ онъ самъ и всѣ другіе люди, таковы всѣ животныя и насѣкомыя. Отчего же онъ не сталъ прежде всего боготворить самаго себя, животныхъ, насѣкомыхъ? На какомъ основаніи Пфлейдереръ заставляетъ его прежде всего обратить свой взоръ къ небу, въ безпредѣльную высоту, и тамъ искать для себя предметы богопочитанія, а человѣка и животныхъ оставлять только напоследокъ, для поколѣній, достигшихъ высшей ступени своего естественнаго культурнаго развитія? Впрочемъ, что приведенное предположеніе Пфлейдерера (пусть будетъ оно его)! научно несостоятельно, это доказываетъ намъ исторія несомнѣнными фактами. Она свидѣтельствуетъ ясно, что къ числу предметовъ первоначальнаго богопочитанія принадлежали не одни самодвижущіяся и свѣтящіяся тѣла, но и предметы неподвижные, напр., камни, горы, рощи, львиный хвостъ и т. п. Что сказалъ бы Пфлейдереръ въ отвѣтъ исторіи, мы не знаемъ, такъ какъ онъ почелъ за наилучшее пройти эти факты молчаніемъ.

Но допустимъ вмѣстѣ съ Пфлейдереромъ, что первобытный человѣкъ представлялъ себѣ одушевленную всю внѣшнюю природу. Пусть для него были живыми существами и небо и солнце, и земля и различныя атмосферическія явленія. Что же изъ этого? Какую пользу могло принести это странное предположеніе Пфлейдереру при разрѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи? Вѣдь нельзя же думать, что мысль о солнцѣ, какъ живомъ существѣ, могла привести первобытнаго человѣка къ идеѣ о Богѣ! Сила солнца можетъ быть представляема могущественною, но—не безпредѣльною; солнце можетъ быть представляемо существомъ одушевленнымъ, но не всесовершеннымъ и абсолютнымъ; побѣждаемое враждебными силами и умирающее при закатѣ или зимою солнце не могло вызвать у человѣка мысли о вѣчности и неизмѣняемости! От-

куда же у человѣка взялась идея о Богѣ, какъ существѣ вѣчномъ, бессмертномъ, неизмѣняемомъ, вездѣсущемъ и т. п.? Пфлейдереръ требуетъ отъ насъ, чтобы мы повѣрили ему на слово, что если разъ человѣкъ призналъ солнце своимъ покровителемъ, то онъ будетъ считать его *невидимо* присутствующимъ близъ себя и ночью, т. е., будетъ признавать его уже существомъ невидимымъ. Странное требованіе! Не забудемъ того, что, по мнѣнію Пфлейдерера, первобытный человѣкъ потому именно и сталъ боготворить солнце, что оно есть—*дѣвъ*, предметъ *сътѣящійся*; а теперь, по какой-то странной игрѣ судьбы, оно вдругъ становится *не сѣтъщимся*, *невидимымъ*, Богомъ дѣлается солнце, присутствующее близъ человѣка ночью!.. Неудивительно послѣ этого, что, не находя возможнымъ представить переходъ отъ простого одушевленнаго существа къ Богу, Пфлейдереръ хочетъ провести читателя тѣмъ, что въ своемъ разсужденіи постепенно и незамѣтно подставляетъ слова „Богъ“, „божественное“ на мѣсто прежнихъ: „одушевленный предметъ“, „одушевленное, живое существо“. Но такую подстановкою словъ вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ еще не разрѣшается.

Что нельзя согласиться съ Пфлейдереромъ, будто-бы впечатлѣнія сна и смерти породили у людей вѣру въ боговъ,—объ этомъ мы не будемъ здѣсь и говорить, такъ какъ неосновательность этого мнѣнія нами доказана была уже при разборѣ ученія Спенсера и другихъ защитниковъ анимистической гипотезы.

Въ заключеніе считаемъ необходимымъ отмѣтить, что во всемъ изложенномъ выше разсужденіи Пфлейдерера, собственно говоря, даже нѣтъ и рѣчи о происхожденіи *религии*. Пфлейдереръ, безъ сомнѣнія, имѣлъ въ виду только одно *язычество* и притомъ язычество въ той формѣ, въ какой оно выразилось въ древне-греческой мифологіи. Въ этомъ отношеніи Пфлейдереръ, дѣйствительно, указываетъ намъ много такихъ чертъ, которыя освѣщаютъ различныя стороны и уясняютъ нѣкоторыя особенности чисто мифическихъ вѣрованій грековъ. Но здѣсь мы опять должны сдѣлать оговорку. Пфлейдереръ вѣрно указываетъ намъ тотъ путь, по которому совершалось посте-

пенное развитіе и образованіе древне-греческихъ мифовъ, но при необходимомъ предположеніи, что человѣку вообще отъ природы присуще влеченіе къ Богу и что, утративъ первоначальную вѣру во единого Бога, сообщенную сверхъестественнымъ Божественнымъ откровеніемъ, люди стали искать Бога въ природѣ и идею Божества переносили на такіе предметы, которые, по своей грандіозности, силѣ или благотворности дѣйствій, наиболѣе соотвѣтствовали, по тогдашнему сознанію людей, этой идеѣ. Безъ такого предположенія разсужденіе Пфлейдерера окажется бесполезнымъ и для уясненія многихъ сторонъ въ исторіи развитія мифологическихъ представленій древне-греческаго язычества.

Профессоръ Харьковскаго Университета Прот. Т. Буткевичъ.

ТЕОРІИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XII.

Вліяніе Канта и его отношеніе къ Библіи. Фихте.

Взгляды и голоса такихъ положительныхъ богослововъ, какъ Клаусъ Гармсъ и др., могли образовать только временную плотину для удержанія разрушительнаго потопа раціонализма, но по существу дѣла не могли воспрепятствовать крушенію старыхъ вербальныхъ теорій боговдохновенности св. Писанія. Боровшаяся на смертельномъ одрѣ лютеранская ортодоксія могла ожидать помощи отъ философіи, но надежды оказались обманчивы. Повидимому, философія должна была исправить старое зло и предупредить будущее. Но человекъ, въ которомъ въ XVIII вѣкѣ воплотилась философія, разрушивъ старыя философскія системы, примѣнилъ свой критическій методъ и къ богословію. Онъ былъ убѣжденъ, что чрезъ проникновеніе въ глубь нравственнаго существа человека, можно найти лучшій источникъ религіозно-нравственной истины, чѣмъ какой даетъ Библія. Человекъ, пытавшійся достигнуть этой цѣли и обладавшій необходимыми средствами въ своей обширной учености и глубокой любви къ истинѣ, былъ *Эммануилъ Кантъ* (1724—1804). Такъ какъ философія Канта и вообще германская философія оказала весьма значительное вліяніе на

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 12.

дальнѣйшія судьбы рационалистической критики, то для правильного пониманія исторіи рационалистическихъ ученій о Библии въ новѣйшее время безусловно необходимо опредѣлить отношеніе важнѣйшихъ философскихъ системъ къ христіанскому ученію о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи.

Эммануиль Кантъ произвелъ въ философіи такую же революцію, какую Лессингъ въ исторіи литературы, но и значеніе его для протестанскаго богословія также весьма велико. Сухая безжизненная ортодоксія XVII вѣка, съ ея схоластическими схемами, въ значительной степени была подорвана, благодаря успѣхамъ піэтизма. Жестокій ударъ былъ нанесенъ ей математическимъ методомъ Вольфа. Но вліяніе этого копѣиста Лейбница было только частью громаднago впечатлѣнія, произведеннаго на богословскую мысль замѣчательными нововведеніями Канта въ области философіи. Эммануиль Кантъ всѣхъ своихъ предшественниковъ оставилъ въ тѣни. Разрушивъ педантическій догматизмъ вольфіанской философіи, возвысивъ права человѣческаго разума, какъ способности высшихъ чистыхъ идей, Кантъ произвелъ коренное преобразованіе въ рационалистической теологіи и вдохнулъ ей новыя небывалыя силы.

Кантъ смотрѣлъ на Божественное Откровеніе только какъ на подтвержденіе или высшее освященіе нравственныхъ истинъ, доступныхъ и естественному человѣческому разуму, какъ на внѣшнее вспомогательное средство для распространенія этихъ истинъ среди людей. Нравственность, по ученію Канта, раскрывается въ религіи, а не религія—въ нравственности. Откровеніе же какъ письменное, такъ и устное есть только *мишечная копія нравственнаго закона*, насажденнаго въ нашей природѣ. Кантъ вѣрилъ въ универсальную религію, и признавалъ разумъ (*Wegpunkt*) вполне достаточнымъ источникомъ религіозно-нравственныхъ идей. Идеи Бога, первороднаго грѣха, безсмертія души, свободы воли—не откровенны, а интуитивны, какъ простые постулаты практическаго разума. Отсюда съ логическою необходимостью слѣдовалъ выводъ, что Библія, будучи только популярной религіознаго содержанія книгой, имѣетъ значеніе постольку, поскольку можетъ сдѣлать человѣка

нравственнымъ, что подъ покровомъ фактовъ, рассказовъ, аллегорій въ ней содержатся только нравственныя идеи, которыя хотѣли сообщить людямъ библейскіе писатели.

Какъ раціоналистъ, Кантъ не отрицалъ ни возможности, ни въ *нѣкоторомъ смыслѣ* необходимости Божественнаго Откровенія, какъ средства для введенія и распространенія между людьми истинной религіи ¹⁾ и вмѣстѣ съ тѣмъ для обоснованія нравственнаго общества или—что то же по Канту—истинной Церкви. Но при этомъ онъ произвольно ограничивалъ значеніе и существо Божественнаго Откровенія, равно какъ искажалъ истинное понятіе о религіи. Религія, училъ Кантъ, въ которой мы обязаны признавать что-либо божественнымъ повелѣніемъ, есть богооткровенная религія. Религія, въ которой мы обязаны признать что-либо своимъ долгомъ прежде, чѣмъ узнаемъ, что такъ повелѣваетъ Богъ, есть натуральная религія. Религія можетъ быть въ одно и то же время натуральной и богооткровенной, если мы можемъ достигнуть познанія ея истинъ, чрезъ употребленіе одного только разума. Въ этомъ случаѣ объективная религія есть натуральная, а субъективная—откровенная. Во всякомъ случаѣ необходимо, чтобы богооткровенная религія сохранялась въ извѣстныхъ преданіяхъ, или священннхъ книгахъ ²⁾. Но *безусловной нужды* въ сверхъестественномъ сообщеніи истинъ религія нѣтъ, такъ какъ истины нравственнаго закона имѣютъ твердое основаніе для себя въ нашемъ собственномъ разумѣ. Истины эти останутся однѣми и тѣми же, будемъ ли мы искать основаній для нихъ въ собственномъ разумѣ или въ дѣйствительномъ или только воображаемомъ сообщеніи ихъ отъ Бога чрезъ вдохновенныхъ людей. Во всѣхъ трехъ случаяхъ существо этихъ истинъ останется неизмѣннымъ. Сообщеніе этихъ истинъ чрезъ откровеніе и вдохновеніе обусловливается только недостаточнымъ развитіемъ въ людяхъ нравственнаго самосознанія и служить только вспомогательнымъ средствомъ для ихъ нравствен-

¹⁾ Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. W. W. Hartenstein. Band. II. 334.

²⁾ Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 63. 122—124. 208—222; 296—314.

наго воспитанія. А такъ какъ по Канту вся религія обнимается понятіемъ естественной нравственности, то съ его точки зрѣнія для насъ достаточно одного знанія нашихъ нравственныхъ обязанностей, какъ положительныхъ заповѣдей Божіихъ, для того, чтобы наша чисто естественная нравственность сдѣлалась совершеннѣйшею религіею.

Вслѣдствіе раціоналистическаго понятія о Божественномъ Откровеніи и отношеніе Канта къ *Библии* было одностороннее. Кантъ утверждалъ, что Библія заслуживаетъ того, чтобы быть сохраненною, *какъ бы она была Божественнымъ Откровеніемъ*“ (gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre). Но онъ смотритъ на Библію съ односторонней нравственной точки зрѣнія, т. е. объясняетъ ее по общимъ практическимъ правиламъ чистой религіи разума, несмотря на то, что такое чисто моральное объясненіе библейскаго текста весьма часто бываетъ искусственнымъ и натянутымъ. Хотя Библія есть самое лучшее средство для поддержанія и сохраненія религіи, улучшающей души людей, такъ какъ она сокращаетъ путь къ нравственному усовершенствованію ихъ, однако она необходима только до тѣхъ поръ, пока человѣчество не достигнетъ высшей ступени развитія и не будетъ руководствоваться однимъ собственнымъ своимъ разумомъ въ дѣлѣ познанія истины.

Библія, такимъ образомъ, не была для Канта непогрѣшимымъ боговдохновеннымъ первоисточникомъ истинной религіи, занимающимъ совершенно исключительное мѣсто въ исторіи всемірной литературы. Онъ рѣшительно отвергалъ самую идею библейскаго вдохновенія. Въ своей „Антропологіи“ (1798) онъ писалъ: „На того, кто приписываетъ себѣ сверхъестественныя вдохновенія и вѣрить, что онъ вступаетъ въ разговоръ и обращеніе (im Gespräch und Umgang) съ высшими существами, должно падать подозрѣніе въ умопомѣшательствѣ“ ¹⁾. Столь рѣзкое сужденіе Канта совершенно противорѣчитъ тому довѣрію, съ которымъ онъ въ молодыхъ лѣтахъ относился къ возможности сообщеній съ высшими существами. Въ письмѣ

¹⁾ Собственно: „Der verdacht, dass es mit jemandes Kopf nicht richtig sei fällt“. Anthropologie § 51. Ср. Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments. Fr. Eduard König. Erster Band. Leipzig. 1882. 5. 15.

о Сведенборгѣ (10 августа 1758 г.) онъ указываетъ на одно обстоятельство изъ круга сношеній Сведенборга съ духами, „какъ имѣющее величайшую силу доказательства и дѣйствительно уничтожающее возможность всякаго сомнѣнія“ ¹⁾. Этотъ переходъ отъ слѣпой вѣры въ мнимыя откровенія изступленнаго мечтателя къ совершенному отрицанію сверхъестественнаго откровенія—весьма любопытенъ.

Отрицая самую идею вдохновенія, Кантъ и всѣ рассказы ветхозавѣтныхъ книгъ о сверхъестественныхъ сообщеніяхъ съ Богомъ относилъ къ „*мнимымъ откровеніямъ*“ (angeblichen Offenbarungen ²⁾). А въ своей „Антропологіи“ говоритъ о крайней нецѣлости или намѣренномъ вымыслѣ въ прорицаніяхъ“ (im Wahrsagen ³⁾). Самая іудейская теократія, по мнѣнію Канта, вовсе не имѣла религіознаго характера, а была просто аристократіей священниковъ и вождей, которые тщеславились непосредственнымъ полученіемъ руководства (Instruction) отъ Бога ⁴⁾. При всемъ томъ Кантъ придаетъ святымъ книгамъ Ветхаго Завѣта весьма важное значеніе, но не для религіи, а для науки, во первыхъ, потому, что исторія одного народа не изложена съ такими признаками достовѣрности, какъ исторія народа еврейскаго; во-вторыхъ, ветхозавѣтныя книги восполняютъ пробѣлы гражданской исторіи ⁵⁾.

На книги Новаго Завѣта Кантъ также смотрѣлъ исключительно съ нравственной точки зрѣнія. Такъ въ письмѣ Юнгу Штилингу Кантъ писалъ: „Вы хорошо дѣлаете, что ищете единственнаго успокоенія въ Евангеліи, потому что оно есть неизсякаемый источникъ всѣхъ истинъ, которыхъ нигдѣ нельзя найти въ другомъ мѣстѣ, если разумъ измѣрилъ все свое поле“... „Нельзя ожидать, чтобы смѣлые мудрецы, которые воображаютъ, что уже теперь они переросли ту Библію, которую мы имѣемъ и которая служить руководительницею церковной вѣры, произвели и поставили другую на ея мѣсто въ случаѣ, если бы она

¹⁾ Von—Hartenstein. Band X. Seit 453—459.

²⁾ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. III Stück. Abtheilung I. VI. (W. W. Hartenstein. Band VI. Seit 283).

³⁾ Anthropologie. 1798. I. § 34.

⁴⁾ W. W. Von Hartenstein. Band VI. Seit 301.

⁵⁾ Ibidem. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. Seit 348.

потеряла кредитъ; ясныя чудеса не дѣлаются другой разъ въ одномъ и томъ же дѣлѣ" ¹⁾).

Относительно достовѣрности разсказовъ св. писателей Кантъ, подобно другимъ раціоналистамъ, принималъ теорію аккомодации. Историческіе разсказы онъ не относилъ къ области откровенія и указывалъ въ нихъ многія прибавки, происшедшія вслѣдствіе предразсудковъ св. писателей, а также отъ мѣстныхъ и временныхъ условій ихъ жизни ²⁾). Евангелисты и апостолы, по мнѣнію Канта, также пользовались любовью евреевъ къ старой религіи, чтобы пріобрѣтать послѣдователей для новой, почему въ своихъ писаніяхъ верѣдко объясняли исторію Ветхаго Завѣта, какъ прообразъ Новаго ³⁾). И при всемъ томъ Кантъ называлъ бесполезныя и легкомысленныя нападки на достоинство Библии со стороны раціоналистовъ „неучтивымъ безчинствомъ“!

Взгляды Канта на Божественное Откровеніе вообще и Библию въ частности легли въ основаніе ученія *Иоганна Готлиба Фихте* (1762—1814). Оно изложено въ сочиненіи Фихте подъ заглавіемъ „*Wersuch einer Kritik aller Offenbarung*“ (1791; изданіе 2: 1793). Сочиненіе это настолько проникнуто нравственнымъ духомъ кантовой философіи, что тотчасъ же, послѣ его появленія, почти вездѣ приписывали его философу Кёнигсберга. Теорія Откровенія Фихте можетъ служить типомъ такихъ теорій, въ которыхъ, на основаніи чисто апріорныхъ, а не историческихъ данныхъ, понятію объ Откровеніи указывается мѣсто среди „изобрѣтеній обманщиковъ или въ области грезъ“ ⁴⁾).

Фихте понимаетъ откровеніе, какъ *возвышеніе нравственно* закона въ насъ самихъ чрезъ наше самопознаніе. Богъ, учить Фихте, открывается намъ какъ нравственный законодатель, и человѣкъ имѣетъ непосредственное ощущеніе такого Откровенія ⁵⁾). Но существуетъ ли Откровеніе внѣ насъ? ⁶⁾

¹⁾ Спар. Geschichte der protestan. Theologie. Frank. Theil III. 1875. Seit 266.

²⁾ Streit der Fac. Seit 46. Religion inn. der Grenzen. 36,

³⁾ Streit der Facultäten. Seit 46. 1798.

⁴⁾ Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1793. Seit 2. „Unter die Erfindungen der Betrüger, oder in Land der Träume verwiesen werde“.

⁵⁾ Ibidem Seit 73, 76.

⁶⁾ S. 78.

Подобно Канту, Фихте не отрицаетъ физической *возможности* вѣшняго Откровенія. Онъ основываетъ эту возможность на томъ постулатѣ нравственнаго закона, по которому первопричиною явленій чувственнаго міра должно быть свободное, разумное существо, которое мы называемъ Богомъ ¹⁾. „Если вообще чрезъ свободное дѣйствіе можетъ быть производимо то или другое явленіе въ чувственномъ мірѣ, то и откровеніе Божіе можетъ быть мыслимо, какъ физически возможное. Такая возможность не нуждается даже ни въ какомъ доказательствѣ, коль скоро допускается возможность вообще дѣйствія нравственнаго закона или свободной причины на чувственный міръ. Богъ, какъ свободное и разумное существо, можетъ воздѣйствовать, въ качествѣ свободной причины на чувственный міръ, согласно съ нравственною цѣлію—помочь чувственнымъ существамъ въ осуществленіи нравственнаго закона“ ²⁾.

Что такое существо можетъ быть и что чрезъ самый нравственный законъ оно можетъ опредѣляться къ тому, чтобы содѣйствовать возможно лучшей нравственности всѣхъ разумныхъ существъ—этого нельзя отрицать ³⁾. Для Бога—возможны два рода дѣйствій: Онъ ими возбуждаетъ въ сердцахъ избранныхъ имъ людей чрезъ непосредственное вдохновеніе нравственное чувство, съ помощью ихъ собственнаго размышленія, и повелѣваетъ имъ дѣлать то же для прочихъ людей, или же прямо основываетъ религію на собственномъ авторитетѣ, какъ Господь ⁴⁾. „Въ дѣйствительности, продолжаетъ Фихте, для людей, которые боятся размышленія, возможенъ только второй способъ божественнаго откровенія, такъ что люди, получившіе откровеніе, обязаны проповѣдовать его во имя Божіе“ ⁵⁾.

Фихте не отрицаетъ и *необходимости* Божественнаго Откровенія. „Всеобщій опытъ и нашъ собственный и опытъ другихъ людей почти ежедневно убѣждаютъ насъ, что мы довольно слабы, чтобы не чувствовать нужды въ Откровеніи“ ⁶⁾. Съ другой стороны, и Богъ можетъ не только ввести изначала въ планъ цѣлаго какую-либо причину извѣстнаго явленія, сооб-

1) S. 90.

3) Seit. 112—128.

5) Seit 181.

2) Seit. 110.

4) Seit 129.

6) Seit 147.

разно съ нравственною цѣлію ¹⁾, но и вліять на рядъ причинъ, начавшійся и продолжающійся по законамъ природы ²⁾

Но на вопросъ, съ которымъ стоитъ или падаетъ вѣра въ сверхъестественное откровеніе и вдохновеніе, именно на вопросъ, можетъ ли узнать получающій откровеніе, что оно, *дѣйствительно, сообщено ему Богомъ*, что ни онъ самъ не обманулся при этомъ, ни другое какое-либо существо не ввело его въ заблужденіе, Фихте отвѣчаетъ отрицательно. „Вопросъ этотъ вращается около причинной связи явленій, но такая связь не наблюдается, а только выводится путемъ умозаключенія“ ³⁾. При полученіи откровенія или вдохновенія, не можетъ имѣть мѣсто чувственное наблюденіе; иначе причину откровенія пришлось бы искать и находить въ физическихъ законахъ и не было бы никакой необходимости переносить ее на свободную Первопричину всѣхъ законовъ“ ⁴⁾. Единственный согласный съ разумомъ предикать этой причины можетъ быть чисто субъективнымъ и отрицательнымъ; она для насъ неопредѣлима. Рядъ дѣйствующихъ причинъ—бесконеченъ, и наше восхожденіе по нему никогда не окончится ⁵⁾. Въ своемъ разсужденіи „о возможности принять извѣстное данное явленіе за божественное откровеніе“ ⁶⁾ Фихте также говоритъ „о чисто *проблематическомъ* значеніи вѣры, что то или другое явленіе есть откровеніе, хотя не отрицаетъ возможности твердой вѣры въ это“ ⁷⁾. Въ основаніи принатія извѣстнаго явленія за божественное откровеніе, по его мнѣнію, лежитъ не что иное, какъ *желаніе*“ ⁸⁾, и „вѣра въ такое откровеніе потому не только не можетъ быть никому навязываема, но и не можетъ быть ни отъ кого требуема“ ⁹⁾. Фехте не признаетъ возможнымъ и *теоретическое* доказательство истинности и дѣйственности сверхъестественнаго откровенія, т. е. доказательство данное а priori, что Богъ дѣйствительно имѣлъ намѣреніе сообщить то или другое опредѣленное откровеніе или вдохновеніе людямъ ¹⁰⁾. Въ теоретическомъ доказательствѣ идея откровенія выводится изъ мечтаній чело-

¹⁾ Seit 152.

²⁾ Seit 153.

³⁾ Seit 91.

¹⁰⁾ Seit 96.

⁴⁾ Seit 93.

⁵⁾ Seit. 93.

⁶⁾ Seit 203.

⁷⁾ Seit 209.

⁸⁾ 215.

⁹⁾ Seit 226.

вѣческаго разума, тогда какъ въ дѣйствительности оказывается *эмпирически* данная нужда въ откровеніяхъ и вдохновеніяхъ. Единственное основаніе для вѣры въ Откровеніе и вдохновеніе можетъ быть получено только посредствомъ дедукціи изъ принциповъ не теоретическаго, а практическаго разума ¹⁾).

Вообще же, по мнѣнію Фихте, нельзя съ полною достовѣрностью говорить ни за, ни противъ дѣйствительности откровеній и вдохновеній, и какъ въ ученіи „о вещи въ себѣ“, такъ въ вопросѣ о сущности откровенія никто ничего опредѣленнаго не будетъ знать, кромѣ одного Бога ²⁾!).

При такой теоріи откровенія и отношеніе Фихте къ св. книгамъ было раціоналистическое. Даже въ послѣдній періодъ своей жизни, когда его философія приняла религіозный оттѣнокъ, онъ писалъ Землеру: „Только съ Іоанномъ философъ можетъ сойтись. Только онъ уважаетъ разумъ и ссылается на внутреннее доказательство, которое можетъ цѣнить философъ... Другіе же проповѣдники христіанства основываются на внѣшнихъ доводахъ чрезъ чудо, которое для насъ, по крайней мѣрѣ, ничего не доказываетъ“ ³⁾).

Вышеизложенная теорія откровенія и вдохновенія, принятая многочисленными представителями канто-фихтевской школы, заключаетъ въ себѣ, какъ и большинство раціоналистическихъ теорій, внутреннія противорѣчія.

1. Кантъ и Фихте допускаютъ возможность и въ нѣкоторой степени даже необходимость откровенія, но отрицаютъ, чтобы откровеніе сообщило человѣку что-нибудь недостижимое для его собственнаго разума, превышающее естественную способность человѣческаго познанія, а такое откровеніе не есть дѣйствительное и истинное.

2. Кантъ и Фихте рассматриваютъ откровеніе и вдохновеніе, какъ только подтвержденіе чрезъ высшій божественный авторитетъ понятій естественнаго разума, но въ такомъ случаѣ источникомъ откровеній и вдохновеній является не божественный, а человѣческій разумъ.

¹⁾ Seit 109.

²⁾ Срав. заключеніе у Heinrich Denzinger'a „Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss“. Würzburg. 1857. Band II. Seit 296.

³⁾ Anweisung zum sel. Leben S. 155.

3. Если же человекъ вдохновенный и получившій откровене, согласно учению Канта и Фихте, не сообщаетъ ничего въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго, а только упреждаетъ естественное развитіе человѣческаго духа, то такое откровене не превращается ли въ чисто служебное орудіе для распространенія идей человѣческаго ума?

Несмотря на свои внутренніе недостатки, теорія Канта и Фихте приобрѣла необыкновенную славу во всѣхъ частяхъ Германіи и оказала громадное вліяніе на дальнѣйшую судьбу ученій о вдохновеніи и происхожденіи Библии на западѣ. Всюду воздвигались ея алтари на развалинахъ старыхъ богословскихъ и философскихъ теорій. Не сразу, впрочемъ, было понято значеніе такой теоріи, которая нападала одинаково какъ на скептицизмъ, не допускавшій ничего „а priori“, такъ и на догматизмъ, утверждавшійся на собственномъ авторитетѣ. Одни изъ рационалистовъ ставили въ укоръ Канту моралистическій пуризмъ его теоріи, благодаря которому можно было во всякомъ религіозномъ суевѣріи найти какую-либо нравственную идею ¹⁾. Другіе упрекали его за слишкомъ умѣренно-раціоналистическій характеръ теоріи откровенія, за отсталость отъ успѣховъ современнаго критицизма ²⁾. Супранатуралисты, наоборотъ, находили въ этой теоріи чрезмѣрное возвышеніе разума надъ откровеніемъ и возрожденіе деизма ³⁾. Что касается католическихъ богослововъ, то имъ казалось, что теорія кенигсберскаго мудреца „напоила всю нравственную атмосферу ядомъ своего безбожія и скептицизма“ ⁴⁾.

На самомъ же дѣлѣ теорія Канта воздвигала пьедесталь, на которомъ обосновался особый видъ богословскаго раціонализма, который впослѣдствіи получилъ названіе „неологизма“

¹⁾ Schulze. Einige Bemerkungen uber Kants philos. Religionslehre. 1795. (XVII. 161).

²⁾ Rinteller, Annalen. 1796. 162.

³⁾ Stor. Remerkungen uber Kants Religionslehre. 1794; Reinhard „Sustem der chistl. Moral“ 1797. Vorrede.

⁴⁾ Спав. Miotti „Uber der falschheit un Gottlosigkeit des Kantischen Systems. Ausg. 1802. Zallinger. Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duos. Ausg. 1791. Спав. ero же „Institutiones juris ecclesiastici“. Stattler. Anti-Kant. München. 1788. B. 3.

и былъ гораздо умѣреннѣе крайнихъ обнаруженій невѣрія послѣдней половины XVIII вѣка. Главное его положеніе состояло въ томъ, что *разумъ вездѣ и во всемъ долженъ имѣть высшій авторитетъ*, какъ повѣрочная способность въ религіозныхъ вопросахъ и непогрѣшимый критикъ св. книгъ ¹⁾. Такимъ образомъ, теорія откровенія Канта, раскрытая и объясненная Фихте, еще болѣе обострила борьбу противъ Библіи на западѣ и содѣйствовала развитію рационалистическихъ теорій о ея происхожденіи. Шторръ, Рейнгардъ, Рёръ, Вегшейдеръ, Эккерманнъ, Шмидтъ, Паулюсъ, де-Ветте и многіе другіе писатели находились, подѣ влияніемъ новыхъ идей кантовой философіи.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ СРАВ. Lecky. History of the Rise and influence of Rationalism in Europe. T. I. 289—300 и Farrar. Critical History of Free Thought. 230.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Пісней воодблен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

С Л О В О

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.¹⁾

Благодарю васъ, учителя и учительницы, за то высокое духовное утѣшеніе, какое доставили вы мнѣ своимъ стройнымъ и одушевленнымъ пѣніемъ Божественной литургіи въ семъ храмѣ святомъ. И не мнѣ одному доставили вы сіе святое утѣшеніе. Весь этотъ предстоящій народъ, собравшійся въ храмѣ для молитвы, безъ сомнѣнія также переживалъ возвышенныя минуты религіознаго умиленія, слушая мелодическое громогласное пѣніе сотни учащихъ. Радостно мнѣ нынѣ видѣть всѣхъ васъ, собравшихся вкупѣ съ народомъ, радостно потому, что теперь всѣ воочію убѣждаются, какая нравственная сила заключается въ васъ, скромныхъ труженникахъ церковныхъ школъ, и какое могущественное вліяніе могутъ оказать эти школы, повсюду возбуждая и распространяя въ народѣ любовь къ церковному пѣнію. Поистинѣ церковное пѣніе сильно тѣмъ, чтобы привлечь народъ нашъ къ церкви и чтобы возбудить въ немъ религіозную вѣру и крѣпкую любовь ко всему святому, вѣчному и божественному.

¹⁾ Произнесено въ Харьковскомъ Благовѣщенскомъ храмѣ въ день св. первоверховнихъ апостоловъ Петра и Павла, въ присутствіи слушателей Харьковскихъ педагогическихъ курсовъ, 29 іюля 1903 года.

Вы же, скромные дѣатели, сильны тѣмъ, чтобы уладить народъ православный пѣніемъ своимъ, чтобы имъ же утѣшить его въ житейскихъ скорбяхъ и тѣмъ удовлетворить давно уже испытанную имъ жажду слышать пѣніе простое, строго церковное, молитвенное, возвышающее душу и открывающее ее для высокихъ и святыхъ духовныхъ впечатлѣній.

Какое же духовное утѣшеніе взаимно доставлю вамъ, какую награду предложу и вамъ поющимъ и вамъ предстоящимъ и молящимся умиленною душою?

Предложу вамъ, братіе, слово назиданія, а ради великаго, нынѣ чествуемаго, дня сей спасительный урокъ позаимствую изъ жизни св. и первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла.

Господь нашъ Іисусъ Христосъ—Основатель вѣры нашей, для распространенія и утвержденія своего Божественнаго ученія среди невѣрующихъ народовъ призвалъ двѣнадцать апостоловъ, которые вскорѣ всему міру возвѣстили Его святое и спасительное ученіе. Не было между сими избранниками Божиими перваго и главнаго: всѣ были равны по дару апостольскаго служенія и по своему учительному достоинству. Всѣ они лично и непосредственно были избраны Господомъ, всѣ непосредственно отъ Него же пріяли права и власть апостольства. Всѣ были Его избранниками, всѣ же были и Его посланниками. Всѣ были учениками Господними, всѣ были и Его самовидцами. Всѣ апостолы проповѣдали міру евангельское ученіе: всѣ они благовѣстники Христовы, всѣ полномочные строители таинъ Божіихъ, всѣ богодухновенные вѣщатели Божественнаго ученія. Не было главы между апостолами, но каждый изъ нихъ былъ первый между равными, каждый изъ двѣнадцати былъ равенъ остальнымъ. Единая Глава у нихъ—Христосъ. На немъ же, какъ на крае-

угольномъ камени зиждется и наша Святая Церковь. Посему всѣ апостолы по справедливости именуются намѣстниками и непосредственными учениками Господа нашего Иисуса Христа, равными по силѣ своего апостольскаго служенія въ Церкви Христовой.

Но какъ же Церковь православная, ублажая и прославляя нынѣ св. апостоловъ Петра и Павла, именуетъ ихъ первоверховными и за что усвоетъ имъ такое славное наименованіе, какъ бы выдѣляя и возвышая ихъ надъ остальными изъ двѣнадцати?

Основаніе для этого прежде всего даетъ намъ самъ Господь Иисусъ Христосъ, избравшій апостоловъ для служенія Церкви Своей. Хотя безъ всякаго сомнѣнія всѣ апостолы по благодати своего апостольскаго служенія были равны, однако Онъ, какъ сердцевѣдецъ и Богочеловѣкъ, отличалъ нѣкоторыхъ изъ нихъ особыми знаками Своей Божественной любви и расположенія. Не всѣхъ апостоловъ взялъ съ Собою Христосъ на гору Оновръ, а только Петра, Іакова и Іоанна, и не всѣ они были съ нимъ въ минуты Его предсмертныхъ страданій въ саду Геосиманскомъ, а только эти же поименованные ученики Господни. Не всѣ также апостолы были одинаково любимыми учениками Его, а только Іоаннъ, удостоившійся возлежать на персяхъ своего Божественнаго Учителя; не кому другому висящій на древѣ Страдалецъ—Христосъ ввѣряетъ мать Свою, а только ему же возлюбленному ученику Своему и наперстнику. Слѣдуя примѣру Господа, и Церковь христіанская, движимая неизмѣнною вѣрою въ апостольское достоинство учениковъ Христовыхъ, выдѣляетъ Петра и Павла изъ сонма прочихъ апостоловъ и прославляетъ ихъ какъ первоверховныхъ не за самую благодать апостольства, а за ихъ великіе апостольскіе подвиги, за ихъ личныя высокія да-

рованія, коими надѣлили ихъ Господь, за ихъ самоотверженную любовь къ Господу, за ихъ богодухновенныя Писанія. И не трудно, братіе, убѣдиться въ этомъ, если мы обратимся къ евангельскимъ повѣствованіямъ и къ Дѣяніямъ св. апостоловъ.

Въ самомъ дѣлѣ, кто былъ апостолъ Петръ? Еврей по происхожденію, бѣдный рыбарь по занятіямъ своимъ, ап. Петръ былъ простой, незнатный и некнижный человѣкъ. И что же? Пламенный вѣрою, безгранично преданный Господу, ревнитель исповѣданія, ап. Петръ съ дерзновеніемъ выступилъ на поприще апостольской дѣятельности и своею проповѣдію среди іудеевъ сдѣлалъ необычайно великіе успѣхи. А какова была вѣра апостола? Когда Іисусъ Христосъ, испытывая учениковъ Своихъ въ самомъ важномъ предметѣ Своего Божественнаго ученія, спросилъ: за кого почитаете Меня? пламенный—ап. Петръ, упредилъ всѣхъ другихъ апостоловъ и первый отвѣтствовалъ: Ты—Христосъ Сынъ Бога живаго. И за это Господь перваго и его одного ублажаетъ, говоря: блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ. И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семь камнѣ Я создамъ церковь Мою (Мѣ. XVI, 15—18). Но мало этого. Божественный Учитель Христосъ за такую истинную и глубокую вѣру вводитъ апостола Петра еще въ большее довѣріе. Онъ вручаетъ ему самые ключи Царствія Божія и даетъ ему полную власть вязать и рѣшать (Мѣ. XVI, 19). Смотрите, братіе, какъ похвывается вѣра ревнителя Христова и какъ за это Христосъ Іисусъ его перваго выдѣляетъ изъ другихъ апостоловъ, не возвышая надъ ними, отличаетъ, не умаляя всѣхъ остальныхъ его собратій. Такъ вознесъ Господь избранника Своего.

Но наступило ужасное время страстей Христовыхъ.

Пастырь пораженъ и овцы стада разсѣялись. Врата адовы разверзлись и столпы вѣры поколебались. Самый камень вѣры подвигся съ мѣста своего: палъ славнѣйшій изъ учениковъ Христовыхъ ап. Петръ. И глубоко было паденіе его: онъ трижды отрекся отъ Христа, Божественнаго Учителя своего, предъ Которымъ еще недавно исповѣдалъ свою нелицемѣрную вѣру и отъ Котораго удостоился получить самые ключи Царствія Божія. Что же? Неужели возможно и послѣ такого паденія возстаніе? Неужели ап. Петръ не отчаялся въ своемъ тяжкомъ грѣхѣ и сохранилъ вѣру въ своего Милосерднаго Учителя? Да, онъ не только не отчаялся, подобно Іудѣ Предателю, не только сохранилъ въ себѣ надежду на свое спасеніе, но еще болѣе возлюбилъ своего Учителя, еще болѣе и глубже отдался весь Ему на служеніе, еще беззавѣтнѣе сталъ работать Ему плотію и духомъ. Ему достаточно было увидѣть кроткій взглядъ Спасителя (Лк. XXII, 61), отъ Котораго онъ отрекся и его сердце снова запылало любовію къ Нему и прониклось глубокимъ и искреннимъ раскаяніемъ. Свой тяжкій грѣхъ, свое пагубное отреченіе ап. Петръ искупилъ горькими слезами покаянія. Во всю жизнь свою оплакивалъ апостоль грѣхъ отреченія, во всю жизнь онъ не могъ безъ сокрушенія сердечнаго вспомнить своего прегрѣшенія предъ Господомъ. Котораго любилъ всей своей вѣрующей душой. И Господь не отринулъ покаянія Петрова, Онъ, Милосердный, снова принялъ его въ свои отчія объятія и не только простилъ грѣхъ, но и возвелъ его въ прежнюю степень апостольства, удостоивъ его наравнѣ съ другими благодатныхъ даровъ, какъ преемника Своего.

Когда Іисусъ Христосъ по воскресеніи Своемъ явился при морѣ Тиверіадскомъ ученикамъ Своимъ, то

ап. Петръ, услышавъ одно лишь слово Іоанново: это Господь,—безстрашно бросился въ море, чтобы скорѣе припасть къ ногамъ своего Спасителя и Господа. И Господь особенною любовію Своею разыскалъ Симона, какъ преданнѣйшаго Своего ученика. Онъ забылъ его паденіе и въ бесѣдѣ съ Нимъ, во время обѣда, трижды, какъ любящій Отецъ, вопрошалъ его: Симонъ Іонинъ! любишь ли Меня больше, нежели они; трижды отвѣтствовалъ Ему на сіе ап. Петръ: Господи! ты знаешь, что я люблю Тебя, и троекратно въ отвѣтъ на сіе услышалъ: паси овецъ Моихъ (Іоан. XXI). Прощаю Тебя, какъ бы такъ говорилъ Господь, прощаю твое глубокое паденіе, прощаю за то, что ты чистосердечно искупилъ свой грѣхъ любовію, глубокимъ покаяніемъ и слезами. Возвращаю тебѣ твою прежнюю власть и права апостольства—паси овецъ Моихъ. И снова ап. Петръ возставленъ въ достоинствѣ апостольскомъ, снова получилъ ключи Царствія Божія, снова сталъ камнемъ, на коемъ Іисусъ Христосъ основалъ Церковь Свою.

Отселѣ ревность христіанская не оставляла болѣе апостола. Всю жизнь свою посвятилъ онъ проповѣди апостольской. И дѣйственна была проповѣдь его. Проповѣдь ап. Петра была столь сильна и могущественна, что въ одинъ день онъ обратилъ къ вѣрѣ Христовой восемь тысячъ человѣкъ. Повсюду во всѣхъ концахъ міра возвѣщалось имя Христова устами пламеннаго апостола. И повсюду его проповѣданіе сопровождалось непрерывными знаменіями и чудесами. Силою вѣры своей въ Воскресшаго Господа, апостолъ Петръ воскрешалъ мертвыхъ и исцѣлялъ больныхъ. Толпами народъ повсюду слѣдовалъ за нимъ и повсюду искалъ случая послушать слово его и получить отъ него исцѣленія. Даже тѣнь его ловили и по вѣрѣ своей по-

лучали выздоровленіе. А какія гоненія, лишенія, побои и скорби претерпѣлъ мужественный ученикъ Христовъ за проповѣдь о своемъ Спасителѣ и Господѣ! Его, наконецъ, осудили на крестную смерть. Ужасная смерть! А между тѣмъ преданнѣйшій ученикъ Христовъ радовался и восторгался, что на его долю выпало такое же мученіе, какое претерпѣлъ Спаситель и его возлюбленнѣйшій Учитель. Одно сокрушало духъ смиреннаго апостола, одно тяготило его, что не достоинъ онъ, нѣкогда отрекшійся отъ Христа, принять тотъ самый образъ смерти, какимъ умеръ его Учитель, почему убѣдительно умолялъ онъ враговъ своихъ, чтобы его распяли внизъ головою. Просьба апостола была уважена: онъ распятъ былъ внизъ головою въ 67 г. по Рождествѣ Христовомъ въ чествуемый нынѣ Церковію день 29 іюля.

Таковъ святой и величественный образъ первоверховнаго ап. Петра.

Но почему Церковь православная съ ап. Петромъ соединяетъ Павла апостола, почему ублажаетъ и прославляетъ ихъ обоихъ вмѣстѣ, усвоивъ имъ тождественное наименованіе первоверховныхъ. Апостола Петра именуетъ первоверховнымъ за его вѣру, безграничную преданность и любовь къ Господу, за его исповѣданіе, его святую ревность о Христѣ, а Павла за что? Неужели и онъ, какъ Петръ, во всемъ былъ подобенъ ему—и въ апостольствѣ, и въ своихъ превосходныхъ дарованіяхъ, и въ подвигахъ, и въ добродѣтеляхъ, и во всемъ прочемъ? Нѣтъ сомнѣнія, что по дару апостольства своего и Петръ и Павелъ одинаково велики, что апостольское достоинство обоихъ одинаково важно, величественно, божественно и славно (Гал. I, 1, 12). Но какъ важна разница между сими учениками Божественнаго Учителя во всемъ прочемъ и насколько каждый изъ нихъ является великимъ въ своемъ родѣ.

Ап. Петръ — бѣдный галилейскій рыбарь, Павелъ — знатный римскій гражданинъ. Первый — простъ и неучень, второй — ученикъ знаменитаго Гамалиила. Въ то время какъ первый давно уже былъ въ числѣ двѣнадцати апостоловъ, послѣдній вовсе не зналъ Христа. Тогда какъ Петръ укрѣплялся въ вѣрѣ и уже открыто исповѣдалъ Христа, какъ Сына Божія, Павелъ все болѣе и болѣе закалялся во враждебномъ къ Нему настроеніи. Тотъ исповѣдникъ Христа и Господа, сей жестокий гонитель Его. Первый уже воспріялъ Духа Святаго, этотъ былъ глухъ къ его вѣщаніямъ. Тотъ уже ревностно созидалъ Церковь Божию, этотъ безпощадно разрушалъ ее.

Но вотъ совершилось необычайное чудо. Въ то время когда Павелъ, тогда еще Савлъ, пылая мщеніемъ и яростію противъ христіанъ, направлялся къ Дамаску, на пути вдругъ осіялъ его свѣтъ съ неба. Онъ упалъ на землю и услышалъ голосъ, говорящій ему: Савлъ! Савлъ! что ты гонишь меня. Онъ сказалъ: кто ты, Господи! Господь сказалъ: Я Иисусъ, Котораго ты гонишь. Тогда Савлъ въ трепетѣ и ужасѣ сказалъ: Господи! что повелишь мнѣ дѣлать. И Господь сказалъ ему: встань и иди въ городъ. Савлъ всталъ съ земли и съ открытыми глазами никого не видѣлъ. И повели его за руку и привели въ Дамаскъ. И три дня онъ не видѣлъ, и не ѣлъ, и не пилъ. Въ Дамаскѣ былъ одинъ ученикъ, именемъ Ананія. Господь въ видѣніи повѣдалъ ему о всемъ происшедшемъ и повелѣлъ идти къ Савлу. Ананія пошелъ и вошелъ въ домъ и, возложивъ на Савла руки, сказалъ: Господь Иисусъ, явившійся тебѣ на пути, послалъ меня къ тебѣ, чтобы ты прозрѣлъ и исполнился Святаго Духа. И тотчасъ, какъ бы чешуя отпала отъ глазъ его; и вдругъ

онъ прозрѣлъ и вставъ крестился. И тотчасъ сталъ проповѣдывать въ синагогахъ объ Иисусѣ, что Онъ есть Сынъ Божій (Дѣян. IX. 1—20).

Такъ уготоваль Господь въ Савлѣ, жестокомъ гонителѣ своемъ, сосудъ избранный, чтобы возвѣщалось имя Его предъ народами, и царями, и сынами израи-левыми и чтобы былъ онъ свѣтомъ язычниковъ до края земли.

Недоумѣнное, непостижимое чудо! Жестокий гонитель Христа преображается въ Его преданнѣйшаго апостола и ученика, волкъ хищный становится агнцемъ кроткимъ, богохульникъ—великимъ богословомъ, гонитель и мучитель христіанъ—ихъ другомъ и братомъ, пріемлющимъ съ готовностью мученіе за имя Христово. А съ какою ревностью, съ какою неутомимой энергіей проповѣдуетъ имя Христово сей великій и славный мужъ, еще такъ недавно безпощадно гнавшій Христа? Предѣлы апостольской дѣятельности ап. Павла необъятны: и Сирія, и Македонія, Греція и Иллирикъ, Антиохія и Римъ—все это было поприщемъ его апостольской проповѣди. повсюду въ сихъ странахъ возвѣщалось имъ ученіе Христово, вездѣ свѣтъ христіанскаго ученія проникалъ, благодаря его неустанной дѣятельности. Въ то время какъ ап. Петръ дѣйствовалъ со своей апостольской проповѣдію главнымъ образомъ среди іудеевъ, полагая среди нихъ основаніе Церкви Христовой, ап. Павелъ являлъ свѣтъ ученія Христова главнымъ образомъ среди язычниковъ, повсюду образуя христіанскія общины и поставляя въ нихъ епископовъ и пресвитеровъ. (Галат. II, 7) Такимъ образомъ никто не былъ лишенъ духовнаго утѣшенія слышать слово Божіе о Христѣ—всему міру возвѣщенъ былъ свѣтъ и спасеніе проповѣдію сихъ двухъ великихъ, славныхъ, поистинѣ первоверховныхъ апостоловъ.

Весь путь апостольской проповѣди Павла былъ устѣянъ непрерывными скорбями и страданіями. И трудно сказать, кто больше выстрадалъ за имя Христово — Петръ или Павелъ. Послушайте, братіе, какимъ ужаснымъ страданіямъ подвергался св. ап. Павелъ. Самъ Богъ, говоритъ онъ, судилъ намъ быть какъ бы приговоренными къ смерти. Даже донынѣ терпимъ голодъ, и жажду, и наготу и скитаемся; и трудимся, работая руками своими. Злословятъ насъ, мы благословляемъ; гонятъ насъ, мы терпимъ; хулятъ насъ, мы молимъ; мы какъ соръ для міра, какъ прахъ всѣми попираемый донынѣ (1 Кор. IV, 9—12). А какія мученія и истязанія претерпѣвалъ Онъ за Христа Спасителя своего. Трижды по тридцать девять разъ били его палицами желѣзными, трижды корабль опрокидывался подъ нимъ. Бѣдствія и страданія были неизмѣнными и постоянными спутниками апостола Павла. И въ заключеніе мученическая кончина въ Римѣ, гдѣ ему за имя Христово отсѣкли мечемъ голову.

Вотъ въ чемъ величіе и слава Павловы, вотъ его образъ дивный и святой.

Посмотрите же, братіе, духовными очами вѣры своей на сіи два величественныхъ образа св. первоверховныхъ апостоловъ. Какъ свѣтильники горящіе, указуютъ они вамъ путь жизни христіанской; какъ столпы и утвержденія истины Христовой, избавятъ они васъ отъ заблужденій; какъ несокрушимые камни вѣры нашей, укрѣпятъ они васъ въ вѣрѣ Христовой. Вотъ Петръ, оставившій ради Христа свое скудное занятіе и послѣднее имущество, а вотъ Павелъ, забывшій ради Него и свои богатства, и свою знатность, и мудрость вѣка сего и славу мірскую. А кто можетъ сравниться вѣрою съ ап. Петромъ отвергшимся и снова возставшимъ, кто уподобится этому исповѣднику

Христову въ любви и преданности, въ смирении и кротости, въ подвигахъ жизни христіанской. Кто уподобится и Павлу апостолу въ его жизни и дѣлахъ, въ искреннемъ обращеніи ко Христу, его страданіяхъ за Него, его богословствованіи, его богомудрыхъ писаніяхъ?

Поистинѣ неисчерпаемые уроки назиданія представляютъ намъ сіи два первоверховныхъ мужа Церкви Христовой, украшенные неисчислимыми добродѣтелями. И корыстолюбецъ, взирая на нихъ, умѣритъ силу своего тщеславнаго влеченія ко благамъ міра сего. И тяжкій грѣшникъ не дойдетъ до отчаянія, зная, какъ милостивъ былъ Господь къ Петру апостолу покаявшемуся и Павлу гонителю Своему. И мудрецъ вѣка сего и совопросникъ найдетъ полное духовное удовлетвореніе страдающей отъ сомнѣній и жаждущей истины душѣ своей.

А вы, отцы и пастыри духовные, какъ непосредственные преемники сихъ великихъ и славныхъ апостоловъ по дару своего служенія, непрестанно взирайте на нихъ, почерпая для себя постоянные уроки для своей пастырской дѣятельности. Внимайте ихъ писаніямъ, какъ руководственнымъ для васъ наставленіямъ во всѣхъ случаяхъ вашей высокой дѣятельности. Постарайтесь, пастыри, стяжать себѣ ту же любовь отъ паствъ своихъ, какою пользовались св. апостолы, а вы пасомые, заслужить Павлову любовь отъ пастырей своихъ. Вспомните, какая трогательная, исполненная глубокой любви, разлука была у ап. Павла съ христіанами г. Милита. Не малый плачъ, повѣствуетъ дѣписатель, былъ у всѣхъ и, падая на выю Павла, цѣловали его, скорбя особенно отъ того, что они не увидятъ лица его (Дѣян. XX, 37—38). Какая духовная связь пастыря съ пасомыми, какое утѣшеніе для пастыря

видѣть такую паству и какая радость для пасомыхъ имѣть у себя любимаго пастыря.

И вы, учителя и учительницы, не забывайте своей службы и назначенія. Вы сѣятели на молодой нивѣ просвѣщенія христіанскаго. Вы насадители въ юныхъ сердцахъ основъ вѣры и нравственности христіанской. Изъ дѣтей впослѣдствіи выйдутъ взрослые члены Церкви Христовой и государства нашего. Что можетъ быть выше сей задачи, выше учительской дѣятельности въ духѣ вѣры и Церкви православной. Поистинѣ дѣятельность ваша по существу своему апостольская. Какъ тѣ насаждали сѣмена вѣры Христовой въ непросвѣщенныхъ сердцахъ язычниковъ и іудеевъ, такъ вы просвѣщаете свѣтомъ ученія христіанскаго еще неразвитыхъ и необразованныхъ дѣтей. Пусть будутъ посему неизмѣнными вашими спутниками и руководителями вашей просвѣтительной дѣятельности св. первоверховные апостолы Петръ и Павелъ, пусть наставляютъ и руководятъ они васъ на трудномъ пути вашемъ, пусть помогутъ вамъ и подкрѣпятъ васъ своими всемогущими молитвами. Аминь.

СКАЗАНИЕ КЕЛАРЯ АВРААМІЯ ПАЛИЦЫНА О СМУТНОМЪ ВРЕМЕНИ ВЪ РОССІИ (1598—1613 Г.Г.).

Троицкій келарь Авраамій Палицынъ написалъ „Исторію въ память впредъидущимъ родомъ“, которая, начинаясь краткимъ обзоромъ царствованія Θεодора Іоановича, доведена включительно до Деулинскаго мира, закончившаго разгорѣвшуюся въ эпоху смуты борьбу съ поляками; отсюда ясно, что по содержанію своему трудъ Палицына даетъ своему автору право на названіе „историка смутнаго времени“, но особенности этого сочиненія заставляютъ нѣкоторыхъ изслѣдователей отечественной старины смотрѣть на него не какъ на трудъ чисто историческій, но историко-поэтическій, гдѣ истина прикрашена вымысломъ. Нѣкоторое право относить разсматриваемое произведеніе къ духовно-историческому эпосу могло бы дать составляющее самую значительную часть „Исторіи“ повѣствованіе объ осадѣ Троицко-Сергіевой Лавры, гдѣ данъ большой просторъ религіозно-мистическому элементу: видѣнія, чудеса, откровенія составляютъ здѣсь канву всего разсказа, но съ одной стороны эти разсказы о чудесныхъ событіяхъ—не продуктъ фантазіи автора, съ другой стороны, какъ бы ни относились къ ихъ исторической достовѣрности, они столь же мало нивѣняютъ общій лѣтописный характеръ изложенія, какъ и проповѣдническій тонъ писателя по мѣстамъ, который однако не обращаетъ его произведенія въ гомилію. Въ западно-европейской литературѣ есть два выдающихся произведенія, имѣющихъ своимъ предметомъ содержаніе—первый крестовый походъ: испещренная цвѣтами фантазіи эпическая поэма Тор-

квато Тассо „Освобожденный Иерусалимъ“ и принадлежащій перу французскаго историка Michaud трудъ „Histoire de la premiere croisade“. Michaud писалъ исторію, а не эпопею, но это не помѣшало ему давать мѣсто разсказамъ о чудесныхъ событіяхъ, потому что при пропускѣ ихъ многое являлось бы необъяснимымъ.—вотъ напримѣръ одинъ эпизодъ: полуголодная и почти безоружная толпа крестоносцевъ заняла Антиохію, къ которой приближалось многочисленное войско султана Карбоги, однако при происшедшей битвѣ побѣдили крестоносцы; причина благопріятнаго для крестоносцевъ исхода битвы являлась бы загадкой, если бы Michaud не помѣстилъ объясненія энтузіазма и львиного мужества крестоносцевъ повѣствованіемъ объ явленіи апостола Андрея, бывшемъ наканунѣ этой битвы священнику Петру, и объ обрѣтеніи по данному Апостоломъ указанію подъ каменнымъ поломъ одной изъ Антиохійскихъ церквей стараго копья, которое сочли за орудіе, нѣкогда проколовшее бокъ распятаго Христа. Нахожденіе среди крестоносцевъ этого полузаржавленнаго желѣза, которому усвоивалось по духу эпохи значеніе амулета, подняло ихъ упавшій вслѣдствіе физическихъ невзгодъ духъ на необыкновенную высоту и вырвало вѣрную побѣду у мусульманскаго вождя. Разказы о чудесахъ, бывшихъ при осадѣ Лавры, имѣютъ то же значеніе, а потому не только допустимы, но даже необходимы въ исторіи: безъ нихъ намъ была бы непонятна удивительная стойкость монастыря, когда его, по выраженію Палицына, окружали враги, какъ волны корабль въ морѣ; добросовѣстное описаніе внѣшнихъ условій, благопріятствовавшихъ монастырской оборонѣ, не должно было пройти молчаніемъ главнаго фактора въ этомъ дѣлѣ—общественную настроенность въ монастырѣ, которая создавалась обаяніемъ именно этихъ разсказовъ объ откровеніяхъ, видѣніяхъ и т. п., заставлявшихъ осажденныхъ вѣрить въ особый Божественный покровъ надъ ними; поэтому даже наиболѣе склонный къ скептицизму историкъ долженъ былъ ввести эти разказы, несмотря на ихъ нерѣдко легендарный колоритъ, въ свое повѣствованіе о мученической защитѣ воинами и иноками „дома чудотворца“, если только не желалъ оставить своего читателя въ недоумѣ-

ни предъ этимъ подвигомъ, который „тверже адаманта“. Конечно, для этого не было надобности въ такомъ обилии приводимыхъ свидѣтельствъ о чудесахъ, но и здѣсь дѣло не въ поэтической настроенности автора, заставлявшей его неразборчиво пользоваться каждой слышанной легендой, но въ цѣли, выраженной въ самомъ надписаніи его труда: „да незабвенна будутъ благодѣянія Божія“. Палицынъ рассказываетъ о чудесныхъ событіяхъ, происшедшихъ „ему не бывшу въ обители чудотворца“,—значить онъ пользовался чужими показаніями, которыя игнорировать онъ боялся, чтобы не явиться предъ Богомъ лукавымъ рабомъ, утаивающимъ отъ потомства дѣла Божественнаго заступничества. Но и богословская точка зрѣнія автора не помѣшала ему выступить изслѣдователемъ, стремящимся отдѣлать истину отъ того прироста, какой неизбежно является отъ частаго перехода ея изъ устъ въ уста, какъ портится чистая монета отъ частаго и долгаго употребленія; нашъ авторъ пишетъ: „испытахъ вся подробо со многимъ опасеніемъ предъ многими свидѣтели оставшихся иноковъ святолѣпныхъ и доброразсудительныхъ“. Онъ говоритъ по поводу видѣнія преподобныхъ Сергія и Никона, обходившихъ стѣны обители, что ему принесли объ этомъ писаньице, и отдаетъ свое сообщеніе на судъ читателя, „аще истина есть сіе“; передавъ объ явленіи Серапіона Новгородскаго и Преподобнаго Сергія въ Троицкомъ соборѣ, онъ замѣчаетъ, что старцы, бывшіе при этомъ видѣніи, умерли во время осады, какъ бы показывая, что основывается въ своемъ рассказѣ на молвѣ не изъ устъ очевидцевъ; сообщивъ о чудесной поѣздкѣ учениковъ Преподобнаго въ Москву, онъ прибавляетъ, что рассказанное имъ подтверждается замѣченнымъ многими исчезновеніемъ слѣпыхъ меринъ изъ монастырской конюшки. Чудесныя явленія, бывшія нѣкоторымъ лицамъ во снѣ, напримѣръ Архангела Михаила архимандриту Іосафу во время вечерней божественной службы, когда онъ по причинѣ переутомленія впалъ въ забытіе, или Св. Сергія парамонарю Иринарху, конечно, исключали возможность провѣрить ихъ дѣйствительность показаніями разныхъ лицъ, но къ рассказамъ о подобныхъ явленіяхъ Палицынъ могъ относиться съ безусловнымъ

довѣріемъ, такъ какъ обычность такихъ откровеній на страницахъ Св. Писанія обоихъ завѣтовъ должна была располагать его къ этому. Возможно, что въ нѣкоторыхъ частностяхъ своего повѣствованія о чудесахъ нашъ авторъ иногда впадаетъ въ преувеличеніе, но оно объясняется желаніемъ поразить читателя съ тѣмъ, чтобы устрасить его Божіимъ гнѣвомъ и вразумить. Это въ своемъ родѣ „*ria fraus*“. Такъ рассказывая объ измѣнѣ казначея Іосифа Дѣвочкина, нашъ авторъ отмѣчаетъ, что черви величиной съ муху, покрывавшіе раны этого подвергнутаго пыткамъ монаха, въ одинъ часъ достигали величины человѣческаго пальца; конечно, этому съ трудомъ повѣрить кто-либо изъ современныхъ біологовъ, но для грамотнаго человѣка той эпохи получалась сильно дѣйствующая своей утрировкой картина наказанія свыше. При сужденіи о томъ или другомъ пріемѣ автора нужно знать духъ эпохи, когда онъ писалъ, обиліе рассказовъ о чудесахъ и откровеніяхъ не мало не отталкивало грамотныхъ людей Палицынскаго времени отъ чтенія его „Исторіи“: дошедшіе до насъ списки съ его произведенія служатъ доказательствомъ этой мысли. Палицынъ принималъ метеоры и космическія явленія за предзнаменованія; для насъ подобный взглядъ ложенъ, но въѣдъ читатели нашего историка мало чѣмъ возвышались надъ понятіями современнаго простаго народа, который все еще смотритъ съ предубѣжденіемъ на бороздящіе небо аэролиты и рѣдко видимыя кометы.

Въ связи съ основной цѣлью написанія „Исторіи“ стоитъ и какъ бы неумѣстный въ историческомъ повѣствованіи проповѣдничскій тонъ писателя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его труда. Конечно, исторія уже сама по себѣ „*magistra vitae*“, но Палицынъ желалъ, чтобы его читатель не самъ выводилъ извѣстную мораль, но принималъ отъ него готовый нравственный выводъ, какъ это въ обычаѣ у баснописцевъ; эти построенные на эмпирической почвѣ моралистическіе выводы онъ называетъ „дарованіемъ духовнымъ къ утѣшенію“ читателя. Богословствованіе историка подчасъ дѣлаетъ его взглядъ на причины событій узкимъ, одностороннимъ, нерѣдко онъ указываетъ причину событія въ такихъ словахъ, что отнюдь не выяс-

вязать его генетическую связь съ другимъ; Палицынъ обильно употребляетъ выраженіе: „грѣхъ нашихъ ради“, „Богъ вложилъ мысль“,—„Божіимъ попущеніемъ“,—„вотъ что творитъ вселюкавый“ и т. п. Такія объясненія, разумѣется, неудовлетворительны, ибо поставляютъ событія только во внѣшнюю связь, простую хронологическую послѣдовательность. Однако богословствованіе Палицына въ его историческомъ трудѣ дѣлаетъ одну услугу—даетъ возможность опредѣлить степень его умственнаго развитія и стоящую въ тѣсной связи съ нею способность понять извѣстное явленіе. Взгляды нашего историка шире чѣмъ у его современниковъ: терпѣвшіеся въ Москвѣ „перелеты“ возбуждаютъ у него отвращеніе къ себѣ, потому что „не искушася сіи Бога имѣти въ разумѣ“; неправедныя имѣнія, приносимыя въ даръ церквамъ, по его мнѣнію, не украшаютъ ихъ, но разоряютъ, такъ какъ жертвующій Богу нажитое неправдой уподобляется отцу приносящему въ даръ кровь зарѣзаннаго имъ сына; приводимыя Палицынымъ въ подтвержденіе или въ интересъ болѣе сильной аргументаціи мѣста Св. Писанія въ подлинникѣ или перифразировкѣ вообще удачно избраны, напримѣръ 21 глава пророка Іезекиіля при разсказѣ о гибели перваго самозванца, такъ какъ здѣсь содержится предсказаніе о насильственной смерти нечестиваго царя среди своего народа, но иногда желаніе укорить примѣромъ изъ библіи заставляетъ нашего автора прибѣгать къ оригинальному и произвольному толкованію: расчетливые люди предсмутнаго времени стали печь просфоры не изъ пшеничной, но ржаной муки, да притомъ подгнившей,—Палицынъ указываетъ, что такъ было съ Каиномъ, но откуда онъ взялъ, что Каинъ приносилъ въ жертву гнилые плоды, трудно сказать, вѣроятно, такъ онъ себѣ объяснилъ причину отверженія этой жертвы Богомъ. Иногда Палицынъ приводитъ сравненіе изъ какихъ то апокрифовъ, напримѣръ, при разсказѣ объ измѣнѣ казначея Лавры Дѣвочкина онъ толкуетъ о какомъ-то чернецѣ, скрывшемъ Предтечеву голову. Въ связи съ богословствованіемъ нашего автора стоитъ и отношеніе его къ католицизму—кривовѣрію; касающіяся этого вѣроисповѣданія замѣчанія историка дѣлаютъ весьма гипотетичнымъ утвержде-

ніе нѣкоторыхъ изслѣдователей періода смуты, что онъ измѣнилъ подѣ Смоленскомъ и велѣ дальнѣйшую политику Лавры въ интересѣ фанатика католицизма Сигизмунда III. Для Палицына католицизмъ—ересь: обличающій растригу дьякъ Тимошей Осиповъ между прочимъ говоритъ ему: „ты грѣху рабъ и еретикъ“, намекая на его дружбу съ папой, котораго келарь въ другомъ мѣстѣ своей „Исторіи“ называетъ змѣемъ всепагубнымъ въ Италійскомъ костелѣ; панъ Лисовскій, какъ католикъ, врагъ христіанскій, сынъ тьмы; въ прошломъ отечественной исторіи ренегатъ Исидоръ, бывшій на Флорентійскомъ соборѣ,—оболченный волкъ; всюду поляки „пакостніи“, поганые, „окаянніи“ слуги діавола,—вѣдь при допущеніи дѣйствительной измѣны со стороны Палицына пришлось бы считать эти опредѣленія только за epitheton ornans. Богословскую точку зрѣнія автора нужно имѣть въ виду при встрѣчѣ въ его трудѣ съ характеристикой разныхъ лицъ: ему симпатиченъ кроткій Феодоръ Іоанновичъ потому, что онъ связалъ всѣхъ разбойниковъ какъ ужемъ молитвою; однимъ изъ источниковъ житейскихъ неудачъ Бориса Палицынъ признаетъ его незнаніе со Св. Писаніемъ: „не навѣкъ Божественнаго Писанія: того ради въ братолюбіи блаженъ бываше“; ту же точку зрѣнія автора нельзя терять изъ виду и при разборѣ правильности его сужденія о причинахъ событій. Общество представляется Палицыну находящимся подѣ воздействием двухъ факторовъ, могущественно вліяющихъ на его жизнь: Бога и діавола. Нашъ историкъ провиденціалистъ: рассказавъ о намѣреніи перваго самозванца погубить русское войско при походѣ на Азовъ, онъ прибавляетъ, „но не попустилъ Богъ“; къ разсказу о поврежденіи ядромъ изъ монастыря зелейника у самаго большаго осаднаго орудія поляковъ онъ присоединилъ замѣчаніе: „воистину сіе дѣло промыслъ бысть самаго предвѣчнаго Бога“. Діаволь для нашего автора—не самостоятельная сила зла, какъ Ариманъ въ Зороастровомъ дуализмѣ, но подчиненная Богу, который попускаетъ его дѣйствовать въ мірѣ, давая ему тѣмъ большую свободу, чѣмъ далѣе уклоняются люди отъ стези добродѣтели. Діаволь дѣйствуетъ „Божіимъ попусценіемъ грѣхъ нашихъ ради“, онъ тотъ же бичъ Божій, какъ и средневѣко-

вый Атилла. Этотъ узкій провиденціализмъ историка, вводящій на арену изучаемой имъ исторической жизни самыя силы невидимаго міра непосредственно дѣйствующими, нерѣдко дѣлаетъ прагматизмъ его исторіи одностороннимъ и близорукимъ, читатель долженъ искать объясненія явленія чрезъ сопоставленіе содержанія разныхъ главъ „Исторіи“, пользуясь обмолвками автора и тѣмъ исправляя его неподвижную точку зрѣнія. Огходъ Сапѣги и Лисовскаго отъ Троицкой Лавры объясняется паникой отъ бывшаго имъ видѣнія двухъ полковъ, но изъ дальнѣйшаго легко выяснитъ себѣ причину снятія осады гораздо проще: пришедшіе отъ Лавры подъ Москву поляки избили русскихъ измѣнниковъ въ Тушинскомъ станѣ, воръ Тушинскій за два мѣсяца до этого бѣжалъ въ Калугу съ Мариной, не поладивъ съ поляками, которые хотѣли его оставить, будучи призываемы къ польскому войску, стоявшему подъ Смоленскомъ,—это бѣгство втораго самозванца и начало войны съ Польшей просто объясняютъ конецъ осады, безплодно танувшейся долгое время, такъ какъ Сапѣга и Лисовскій стояли за Тушинскаго врага, что видно изъ начала 9-й главы „Исторіи“, гдѣ приведены рѣчи „сонмища сатанина“, т. е. поляковъ, къ второму самозванцу. Появленіе Псковскаго вора объясняется „наученіемъ діавольскимъ“, но такой замысловатости совсѣмъ не нужно, когда узнаемъ, что этотъ воръ былъ креатурой Зарудкаго, искавшаго повода къ учиненію новой смуты въ подмосковныхъ казачьихъ таборахъ для задержанія въ Ярославлѣ земской рати Пожарскаго. Мы можемъ не согласиться съ Палицынымъ, что мысли польскихъ пословъ, собравшихся въ Деулинѣ, которыя были столь неблагоприятны для русскихъ, что послы „яко пси лаяху“, внезапно переѣвились подъ внушеніемъ свыше, такъ какъ знаемъ, что наступала останавливающая стратегическія предпріятія зима, и внушалъ опасенія Столбовскій миръ со Швеціей, развязывавшій руки русскимъ для борьбы исключительно съ поляками. Провиденціализмъ Палицына заставляетъ его иногда быть несправедливымъ въ сужденіи о поступкахъ нѣкоторыхъ лицъ: слова Бориса покаявшагося предъ патріархомъ, что въ его царствѣ не будетъ бѣдныхъ, такъ какъ онъ готовъ раздѣлить

свою послѣднюю сорочку съ народомъ, называются „гласомъ богомерзостнымъ“, потому что царь забылъ, что судьба его подданныхъ не въ его рукахъ, но Божіихъ. Воевода Жеребцовъ осмѣивается Палицынымъ за надежду на тактику своего войска, тогда какъ Троицкіе „сидѣльцы“ выходили при частыхъ вылазкахъ „неурядными“, въ надеждѣ только на Бога. Кунктаторъ Пожарскій повидимому особенно тѣмъ вызвалъ антипатію Палицына, что медлилъ идти подъ Москву, какъ бы недовѣряя промыслу Божію надъ нижегородской ратью и ея вождями.

Резюмируя изложенное, придемъ къ тому заключенію, что въ „Исторіи“ Палицына имѣемъ трудъ историческій, хотя и несовершенный по современному понятію о работахъ подобнаго рода, но главные недостатки труда Палицына объясняются особымъ міросозерцаніемъ автора и цѣлью, заставившей его взяться за разсматриваемый нами трудъ. Источниками служили для нашего автора: его личная наблюдательность, воспоминанія о пережитомъ и рассказы современниковъ; иногда Палицынъ приводитъ письменныя данныя, грамоты, такъ въ 14 главѣ изъ 2 грамоты Сапѣги къ архимандриту Іоасафу и воеводамъ, начальствовавшимъ надъ войскомъ въ монастырѣ, и отписку этихъ лицъ Сапѣгѣ. Чтобы опредѣлить достоинство разбираемаго сочиненія со стороны отраженія въ немъ истины, нужно выяснитъ, что разумѣлъ нашъ авторъ, говоря, что истину должно соблюдать „съ опасеніемъ“; нѣкоторыя мѣста его сочиненія повидимому даютъ право такъ комментировать имъ сказанное: должно соблюдать осторожность въ раскрытіи подробностей событій и своего взгляда на нихъ. Въ рассказѣ о гибели перваго самозванца нѣтъ ни слова о боярскомъ заговорѣ и участіи въ немъ Шуйскаго: „все на него восташа, Гришка злѣ скончася“,—вотъ краткая, сухая замѣтка, за которой слѣдуетъ упрекъ народу, забывшему благодарить Бога за освобожденіе отъ власти узурпатора, склоннаго къ католицизму, и пространное разсужденіе о прежнихъ попыткахъ Римскаго первосвященника подчинить себѣ русскую церковь. Въ рассказѣ о смерти Скопина-Шуйскаго Палицынъ поступаетъ уклончиво: „не вѣмы убо како рещи, Божій ли судъ

нанъ постиже? или злыхъ человѣкъ умышленіе совершися? единъ Создавый насъ се вѣсть". Повѣствуя о посольствѣ къ Сигизмунду, онъ какъ бы забываетъ сообщить своему читателю, что и онъ, Келарь, былъ среди пословъ. Особенно важно прослѣдить, чѣмъ руководствовался Палицынъ при исправленіи своей черновой рукописи. (Сочиненіе Палицына дошло до насъ въ двухъ рукописныхъ вариантахъ). Замѣчаютъ, что при редактированіи своего труда онъ смягчалъ свои отзывы о современникахъ смутнаго состоянія нашего государства, смягчалъ тѣ черезчуръ рѣзкія тѣни, какія онъ наложилъ на изображенной имъ картинѣ нравственнаго растлѣнія русскаго народа предъ смутой, представляя, что даже Литва и поляки удивлялись тому, что „русаки другъ другу содѣвають“. Дѣйствительно, расположеніе къ тѣмъ, которые приходятъ съ подарками, и невниманіе къ бѣднымъ, хотя и человѣческія слабости, но обычны во всякомъ неидеальномъ житейскомъ порядкѣ, повтому, клейма эти слабости у людей предсмутнаго времени и вводя ихъ въ число грѣховъ, влекущихъ за собой „изліяніе гнѣвобыстрое“ отъ Бога, Палицынъ рисковалъ выступить предъ современниками нежелательнымъ пророкомъ новыхъ грядущихъ бѣдствій. Но есть одно исправленіе, сдѣланное историкомъ по другому побужденію: въ разсказѣ о воцареніи Бориса Палицынъ въ черновой рукописи почему-то рѣзко отозвался о тѣхъ лицахъ, которыя принесли къ непреклонному вельможѣ „на умоленіе его“ образъ Божіей Матери; старца глубоко возмутило такое обращеніе со святыней: „неразумници къ тлѣнному человѣку на мольбу Тоя образъ износятъ“, но, повѣствуя объ умоленіи Марѣы Ивановны, не соглашавшейся, чтобы скипетръ власти надъ измалодушествовавшими русскими принялъ ея юный сынъ, онъ говоритъ, что разанскій архіепископъ Феодоритъ держалъ при этомъ принесенную изъ Москвы въ Ипатьевскій монастырь икону Божіей Матери, „юже написа Петра“, а онъ, келарь, икону московскихъ чудотворцевъ: Петра, Алексія и Іоны. Каковы бы ни были личныя свойства матери Михаила, но она была тѣмъ же тлѣннымъ человѣкомъ, какъ и Борисъ, а повтому приходилось исправить написанное ранѣе, чтобы и себя не

включить въ число неразумниковъ. Итакъ нашъ историкъ старался сгладить противорѣчіе написаннаго подъ разными впечатлѣніями, и это открываетъ намъ субъективизмъ его сужденій, такъ, смотря съ опасеніемъ на заморскихъ католиковъ и „люторей“; онъ порицаетъ Бориса за желаніе выдать дочь за Датскаго принца, но ясно, что онъ не знаетъ о сватовствѣ королевича Вольдемара къ Иринѣ Михайловнѣ, иначе и это его замѣчаніе подверглось бы изгнанію изъ текста „Исторіи“. Палицынъ—тонкій монастырскій политикъ: ему хотѣлось написать что-нибудь пріятное новому Государю, и онъ называетъ его „прежде рожденія отъ Бога избраннымъ и изъ чрева материя помазаннымъ“; говоритъ, что Борисъ опасался Романовыхъ по предостереженію звѣздочетовъ, выводившихъ изъ своихъ астрологическихъ соображеній, что отпрыскъ этой фамиліи возсядетъ на превысочайшемъ Россійскомъ престолѣ; здѣсь старецъ не заплатилъ дань легковѣрію своего вѣка, но поступилъ тенденціозно, давъ факту предзанятое освѣщеніе: въ разсказѣ о подачѣ голосовъ за Михаила онъ замѣчаетъ, что всѣ говорили: „Михаилу быть царемъ“, основываясь на его ближайшемъ родствѣ съ пресѣкшейся династіей; если объ этомъ родствѣ Михаила знали всѣ, даже чуждые политическихъ сферъ простолюдины, то почему же не допустить, что именно оно, а не таинственныя бредни звѣздочетовъ, были мотивомъ для Бориса къ преслѣдованію Романовыхъ, такъ какъ ему хорошо была извѣстна закулисная сторона его избранія земскимъ соборомъ и отсюда шаткость его престола, необезпеченность его династическихъ интересовъ? Но иногда нашъ авторъ не замалчиваетъ и темныхъ сторонъ, восхваляемыхъ имъ въ общемъ событіи, или въ дѣйствіи прославляемыхъ на страницахъ его „Исторіи“ лицъ указываетъ помимо свѣтлой сторону и тѣневую и этимъ выказываетъ свое безпрестратіе: подвиги осажденныхъ въ Лаврѣ окружены имъ какимъ-то ореоломъ, но онъ не боится открывать и выступающія контрастомъ темныя стороны въ ихъ жизни—измѣны, пороки; онъ сообщаетъ о жестокости осажденныхъ, казнившихъ однажды 61 плѣнника, отомщая осаждающимъ за захватъ 4 казаковъ; не скрываетъ, что они заманивали

лакомыхъ поляковъ своимъ угощеніемъ, состоявшимъ изъ меда, и брали ихъ въ „языки“, пытая съ „пристрастіемъ“; легендарнымъ подвигамъ Анавіи Селевина выставляется въ „pendant“ неприглядный поступокъ Оськи Селевина, дезертировавшаго изъ обители въ польскій лагерь; разсказу о добродѣтеляхъ Шуйскаго при московской голодовкѣ противопоставляется сообщеніе о грабежѣ казны дома чудотворца, учиненномъ посланнымъ тѣмъ же Шуйскимъ Семейкой. Итакъ въ „Исторіи“ есть намеки на то, что авторъ ея при освѣщеніи нѣкоторыхъ фактовъ поступаетъ по антинаучнымъ субъективнымъ мотивамъ, но есть и неоспоримыя свидѣтельства его безпристрастнаго отношенія къ другимъ. При сужденіи о вышеуказанномъ недостаткѣ нельзя забывать, что хроникеръ не можетъ быть идеальнымъ наблюдателемъ, не привносящимъ въ свое изслѣдованіе ни одного предвзятаго мнѣнія, особенно если дѣло идетъ объ изложеніи и освѣщеніи такихъ явленій, въ которыхъ онъ самъ принималъ участіе: прожитое представляется для созерцанія хроникера спокойнымъ лишь на видъ, но многіе отголоски его оживаютъ для чувства при воспоминаніи, и это невольно лишаетъ его повѣствованіе объективности, поэтому разсказъ современника не фототипическій снимокъ съ дѣйствительности,—онъ—истолкованіе фактовъ сообразно личному пониманію; лѣтописецъ, даже изслѣдуя и описывая чуждое его личной жизни прошлое, смотритъ на него подъ своимъ угломъ зрѣнія, такъ что Пименъ въ „Борисѣ Годуновѣ“ Пушкина—не совсѣмъ правдоподобная идеализація повтомъ лѣтописца. Но кромѣ погрѣшностей въ лѣтописномъ трудѣ современника, объясняемыхъ трудностью изолировать свое мышленіе отъ чувства накладывающего на сужденія современника отпечатокъ субъективизма, могутъ быть иныя погрѣшности противъ истины, менѣе извинительныя, такъ какъ онѣ коренятся въ желаніи автора утаить кое-что отъ читателя или дать своему разсказу то именно освѣщеніе, какое нужно для его скрытой тенденціозной цѣли. Эти умышленныя ошибки сплавляются съ содержащейся въ повѣствованіи истиной въ такую однородную массу, что даже тонкій анализъ произведенія не обезпечиваетъ выдѣленія всей

примѣси къ истинѣ; поэтому нужно опредѣлить, не имѣлъ ли Палицынъ повода пристрастно излагать ходъ событій? Прежде всего выступаетъ вопросъ объ измѣнѣ келаря подѣ Смоленскомъ: для возстановленія своей репутаціи патріота онъ могъ дѣлать подтасовку и придавать событіямъ ложное освѣщеніе въ интересѣ самозащиты. Инициатива посольства къ Сигизмунду принадлежала боярской партіи, не желавшей послѣдовать внушеніямъ Гермогена и опасавшейся насильственного захвата престола Пушинскимъ воромъ. Палицынъ называетъ это посольство бездѣльнымъ и умалчиваетъ о своемъ участіи въ немъ, но такъ какъ оно было извѣстно его современникамъ, то вѣроятнѣе допустить, что нашъ авторъ этимъ нечестивымъ отзывомъ хотѣлъ выразить не свое отрицательное отношеніе къ самой идеѣ о такомъ посольствѣ, но безуспѣшность его на дѣлѣ, вслѣдствіе отказа Сигизмунда отъ условій, предложенныхъ послами. Палицынъ говоритъ, что польскіе сенаторы, увѣщая ихъ покориться Сигизмунду, приводили такой доводъ: „вы одни только послы бездѣльничаете, а Московское государство все королю хочетъ служить и прямить во всемъ“, и въ доказательство показывали адресованные королю челобитныя „за руками“; отъ этого, продолжаетъ историкъ, послы „до конца отчаяшася, нѣщцы же отъ нихъ къ царствующему граду возвратишася“. Въ этомъ мѣстѣ „Исторія“ чувствуется какая-то натяжка: имѣли ли послы основаніе до конца отчаяваться, если имъ показывали челобитныя отъ разныхъ лицъ, получаемыя въ королевскомъ станѣ?—Вѣдь въ то время каждый кривой сынъ отечества старался ловить рыбу въ мутной водѣ, и такіе челобитныя совсѣмъ не показывали настроенности всего Московскаго государства въ пользу Сигизмунда, но если допустить, что челобитныя были и отъ лицъ той партіи, которой принадлежала инициатива посольства, то это показывало дѣйствительно, что роль пословъ кончилась. Въ поведеніи Палицына за это время усматриваютъ недобросовѣстность, еще основываясь на томъ, что келарь, отправляясь подѣ Смоленскъ, захватилъ съ собой весьма цѣнные дары Сигизмунду, но онъ могъ это сдѣлать не для завоеванія себѣ расположенія польскаго короля, на которомъ будто бы зиждились

его мечты о патриаршиствѣ, но въ интересѣ монастыря, котораго представителемъ онъ былъ въ посольствѣ. Полученныя келаремъ отъ Сигизмунда грамоты укрѣпляютъ въ этой мысли: лично Палицынъ ничего не выигрывалъ, обеспечивались только матеріальныя выгоды обители. Возможно, что отъѣзжая отъ посольства, келарь преслѣдовалъ не эгоистическую цѣль—личную безопасность, но стремился на дѣлѣ послужить родинѣ, истерзанной смутой. Какая польза была странѣ, что ея вѣрные сыны отправились въ плѣнъ на чужбину, когда враги захватили самое сердце ихъ отечества—Москву? Поэтому, представляясь съ вѣншей стороны безчестнымъ, поступокъ Палицына можетъ быть оправданъ по внутреннимъ мотивамъ его совершенія: подъ личиною богомольца за Сигизмунда, покидалъ королевскій станъ глубоко ненавидѣвшій поляковъ—католиковъ православный монахъ, унося негодованіе на надменныхъ пановъ и раздраженіе на то, что непреклонность короля развѣяла какъ дымъ ожиданія скорого и мирнаго конца терзавшей страну анархіи. Можно набросить нѣкоторую тѣнь на поведеніе Палицына по возвращеніи его отъ Смоленска указаніемъ на то, что грамоты Троицкой Лавры, написанныя около этого времени, упоминаютъ только объ архимандритѣ Діонисіи, какъ своемъ составителѣ, о соучастіи же келаря умалчиваютъ, но есть свидѣтельства, что Діонисій писалъ по совѣщаніи со старцами, въ числѣ которыхъ естественно предполагать и келаря. Упоминаніе имени Палицына въ грамотахъ, исходившихъ изъ обители, могло бы внушать недовѣріе къ нимъ: если потомъ старца въ глаза называли „королемъ“, намекая на его измѣну подъ Смоленскомъ, то умѣстной ли являлась его подпись на грамотахъ, когда его предполагаемое преступленіе было еще „flagrans delictum“, и не вредила ли она тому великому патриотическому дѣлу, за какое взялись Троицкія власти? Если мы припомнимъ, что инициаторомъ при сформированіи посольства было боярство, а не земскій соборъ, то уже самое участіе Палицына въ этомъ дѣлѣ, затѣмъ скорое возвращеніе его, и внезапно явившійся рѣзкій антиполонизмъ могли мутить сознаніе народа, который вѣрилъ только лицамъ, вепричастнымъ партіи, стоявшей за польскаго

королевича и пустившей поляковъ въ священный для каждаго русскаго Кремль. На основаніи сказаннаго умолчаніе грамотъ о Палицынѣ едва ли можетъ быть направлено противъ него, какъ обвиненіе въ нежеланіи принять монастырскую политику и въ темныхъ замыслахъ въ интересъ Сигизмунда, которые только впослѣдствіи разсѣялись. Ставъ на эту точку зрѣнія, мы не должны скептически относиться къ послѣдующей патріотической дѣятельности Палицына, и то мѣсто „Исторіи“, гдѣ онъ съ скорбнымъ чувствомъ преданнаго сына отечества говоритъ о разоренной Москвѣ, называя ее въ ея прежней славѣ и богатствѣ „новымъ Римомъ“, считать просто риторическимъ украшеніемъ. Есть основанія отнестись съ довѣріемъ къ тѣмъ мѣстамъ „Исторіи“, гдѣ она сообщаетъ различающееся отъ находящагося въ другихъ источникахъ для изученія смутнаго времени. По послѣднимъ главамъ „Исторіи“ Троицкая лавра является средоточіемъ патріотической дѣятельности въ это смутное время, мастерской, изготовлявшей самое сильное и необычное оружіе противъ враговъ—грамоты, возбуждавшія умы и чувства тогдашняго русскаго общества къ напряженной борьбѣ съ засорившимъ страну непріателемъ. Палицынъ приписываетъ Лаврѣ участіе въ собраніи Ляпуновскаго ополченія, другіе историки того времени,—исключая Лавру изъ участія въ этомъ дѣлѣ, смотрятъ на Гермогена, какъ на единственнаго инициатора этого движенія, однако нѣкоторыя особенности грамотъ, разсылавшихся Ляпуновымъ, подтверждаютъ замѣчаніе Палицына: въ нихъ много типичныхъ выраженій Троицкихъ грамотъ, а повтому можно допустить, что вызванное грамотами Гермогена, Ляпуновское ополченіе было ускорено въ движеніи къ Москвѣ Троицкими грамотами, такъ какъ Ляпунову онѣ были извѣстны, и многія мысли ихъ даже настолько понравились, что онъ нашелъ нужнымъ пропагандировать ихъ чрезъ свои грамоты. Нѣкоторые историки считаютъ не заслуживающимъ довѣрія и другое свидѣтельство Палицына, касающееся могущественнаго дѣйствія на массу Троицкихъ грамотъ въ Нижнемъ Новгородѣ; они указываютъ на то, что по содержанію своему эти грамоты были казацкими, такъ какъ звали нижегородцевъ на соединеніе съ стоявшими

подъ Москвой казаками, между тѣмъ всѣ жители Поволжья были напуганы слухами объ ихъ злодѣйствахъ. Правда, скрывая по необходимости разладъ между Трубецкимъ и Заруцкимъ и дикое своеволие ихъ шаекъ, грамоты говорили, что подъ Москвой спокойно, что казаки готовы биться вмѣстѣ съ другими съ общимъ врагомъ-поляками, которыхъ они держать въ осадѣ, но хотя имъ могли не вѣрить съ этой стороны, однако онѣ освѣжали и согрѣвали патріотическое чувство въ возбужденныхъ массахъ недавно разошедшагося Ляпуновскаго ополченія, высоко поднимая сознание государственной пользы надъ эгоистическимъ стремленіемъ къ личной безопасности. Несомнѣнно, что Троицкія грамоты были бы безсильны возбудить народное воодушевленіе, если бы не было благоприятной для этого почвы въ настроеніи умовъ и сердець, подобно тому, какъ искры гаснутъ, упавъ на ледъ; въ Нижнемъ-Новгородѣ „крѣпщѣ яшася за сіе писаніе“ потому, что и ранѣе этого задумывались надъ участіемъ родины, болѣли о ней по—Зоровавельски. Масса стоячей воды имѣетъ способность произвести при своемъ паденіи извѣстную механическую работу, но для приведенія ея въ движеніе нуженъ посторонній агентъ, который не создаетъ ея энергію, но переводитъ ее изъ скрытаго состоянія въ обнаруживаемое въ дѣйствіи; эта аналогія изъ области явленій матеріальнаго міра, можетъ быть примѣнена къ объясненію дѣйствія грамотъ: онѣ подобны такому агенту, не создающему энергіи, по выводящему ее изъ потенціальнаго состоянія въ активное.—Монастырскую политику нельзя считать казачьей, такъ какъ она прямо противоположна желаніямъ Заруцкаго: Лавра не цѣловала креста Псковскому вору, креатурѣ Заруцкаго, желавшаго этой новой кандидатурой на престолъ усилить смуту, —здѣсь его посланіе оплевали и разослали немедленно увѣщанія уклониться отъ позорной присяги въ другіе города. Расположеніе Троицкихъ властей къ Трубецкому объясняется взаимнымъ охлажденіемъ обоихъ казачьихъ вождей, одинъ изъ которыхъ сталъ подъ доброе вліяніе обители, помогавшей ему присылкой зеля и боевыхъ снарядовъ. Желаніе побудить Пожарскаго скорѣе идти къ Москвѣ прямо отличаетъ Троицкую политику отъ казачьей: Заруцкій чрезъ своихъ агентовъ, сѣяв-

шихъ „нѣкія междоусобныя словеса“, всячески старался задержать Пожарскаго въ Ярославлѣ, чтобы усиліями Нижегородской рати не окончилось то хаотическое состояніе акефальнаго русскаго государства, которое давало ему возможность безнаказанно грабить и насиловать населеніе. Если Трубецкой по приходѣ Пожарскаго подъ Москву сердился на него, то это не доказываетъ солидарности его взглядовъ съ таковыми Заруцкаго и не можетъ быть направлено противъ Троицкихъ грамотъ, какъ обвиненіе ихъ во лжи относительно готовности казаковъ соединиться съ земскою ратью, такъ какъ сначала Трубецкой звалъ Пожарскаго въ одинъ съ казаками таборъ, но Пожарскій, этого тѣснаго общенія со степною „голытьбой“ не пожелалъ и своимъ недовѣріемъ и презрѣніемъ оттолкнулъ отъ себя Трубецкаго. Кромѣ разсмотрѣннаго нами вопроса о дѣйствиіи Троицкихъ грамотъ много спорятъ о вѣрности другаго показанія Палицына,—по которому рѣшителемъ битвы съ Ходкѣвичемъ подъ стѣнами Московскаго Кремля является казачество, а не земцы; изъ предъидущихъ отзывовъ нашего историка о Пожарскомъ, какъ о трусливомъ человѣкѣ, по поводу его замедленія въ Ярославлѣ, когда онъ положилъ „въ презрѣніе“ грамоту изъ Лавры, и той нерѣшительности, съ какой онъ потомъ покинулъ Троицкій монастырь и направился къ Москвѣ, уступивъ только энергичнымъ внушеніямъ монастырскихъ властей, подкрѣплявшихъ свое увѣщаніе ссылкой на авторитетъ Св. Писаніе „яко умилился ему“, можно было бы думать, что нашъ авторъ въ этомъ случаѣ поступаетъ пристрастно: хочетъ украсить лаврами побѣдителя расположеннаго къ Лаврѣ Трубецкаго вмѣсто клавшаго въ презрѣніе ея грамоты Пожарскаго, однако внимательное чтеніе разсказа историка о битвѣ и слѣдующихъ за нимъ сообщеній открываетъ, что келарь, выдвигая на первый планъ казаковъ, далеку отъ идеализаціи ихъ: онъ указываетъ весьма прозаическую причину ихъ усердія ко взятію важнаго стратегическаго пункта—Климентьевскаго острога: „видѣша много запасовъ во острогѣ вшедшихъ“, а немного ниже онъ говоритъ о тѣхъ же казакахъ: „ни единъ отъ невѣрныхъ сотвори толико зла, еже они творяху православнымъ различно мучаще“. Что касается

до мнѣнія, что Палицынъ придумалъ разсказъ о трусливости дворянъ и Пожарскаго, говорившихъ, что безъ казаковъ сражаться не могутъ, и искавшихъ его посредничества между ними и желавшими удалиться казаками, только для того, чтобы выступить предъ потомствомъ спасителемъ отечества, то оно не должно считаться вполне твердо обоснованнымъ. Говорятъ, что Палицынъ—самохвалъ, обратившій послѣднія главы своего сочиненія въ свой панегирикъ: по его словамъ выходитъ, что не раздайся его увѣщаніе къ казакамъ, нижегородская рать не отразила бы Ходкѣвича, осажденные въ Кремлѣ поляки получили бы подкрѣпленіе людьми и провіантомъ, и еще надолго затянулась бы осада польскаго гарнизона, тогда какъ казаки, эти „произволительные звѣри не естествомъ, но нравомъ“, разошлись бы отъ Москвы на грабежъ своихъ единоплеменниковъ и дикое насиліе надъ ними,—дальновидный читатель „Исторіи“ могъ себѣ представить и дальнѣйшую судьбу земскаго ополченія: его вождь могъ испытать участь Ляпунова, отъ всего патріотическаго движенія въ этомъ случаѣ не осталось бы ни слѣда, а Москва попала бы въ руки уже шедшаго къ ней Сигизмунда, возвратившагося къ Смоленску, только по полученіи извѣстія о пораженіи, нанесенномъ Ходкѣвичу. Указываютъ еще на одно замѣчаніе Палицына, сдѣланное имъ съ тѣмъ же намѣреніемъ: соборъ державствующихъ, т. е. главныхъ представителей боярства, по очищеніи Москвы отъ поляковъ занялся рѣшеніемъ имѣвшаго для членовъ собора жгучій смыслъ вопроса, кому быть царемъ.—Палицынъ заявилъ боярамъ, что народъ стоитъ за кандидатуру Михаила Ѳеодоровича Романова, и тѣмъ поставилъ препятствіе интригамъ и партійной борьбѣ на соборѣ, извѣстномъ подъ названіемъ Великой Земской Думы. Но если считать приведенныя мѣста прикрашенными историкомъ въ интересъ самовозвеличенія, то какъ согласить съ этимъ предположеніемъ то, что въ другихъ мѣстахъ „Исторіи“, несмотря на представлявшійся поводъ отличиться патріотизмомъ, являвшійся при допущеніи извѣстной тенденціозности изложенія почти неотразимымъ искушеніемъ, онъ откровенно говоритъ о своихъ мелочныхъ соображеніяхъ: при сильномъ голодѣ въ Москвѣ Шуйскій,

зная о стачкѣ купцовъ между собою, чтобы продавать хлѣбъ по возможно дорогой цѣнѣ, просилъ Палицына подорвать высокую рыночную цѣну на этотъ необходимый жизненный продуктъ, выпустивъ изъ житницъ Богоявленскаго подворья хлѣбъ по самой низкой цѣнѣ,—келарь повиновался, но когда царь въ скоромъ времени снова сдѣлалъ такое же предложеніе, Палицынъ возразилъ, что хлѣбъ нуженъ самимъ обитателямъ подворья, и онъ не намѣренъ выпускать его изъ житницъ для голодающаго населенія Москвы. Желая авторъ порисоваться предъ читателемъ, онъ могъ бы такъ рассказать этой случай, что выступалъ бы патріотомъ и филантропомъ, ставящимъ общую пользу выше узкаго матеріальнаго интереса подворья, которымъ онъ управлялъ. Конечно, Палицынъ могъ дать своему разсказу объ увѣщаніи имъ казаковъ своеобразное освѣщеніе, но его вмѣшательство несомнѣнно, такъ какъ и Пожарскій упоминаетъ въ грамотахъ, написанныхъ послѣ этой битвы, что онъ побѣдилъ помощью Св. Сергія, имя же этого Святаго отсутствуетъ въ его другихъ написанныхъ по иному поводу грамотахъ. Но нѣкоторые, признавая неоспоримымъ фактомъ, что представитель Троицкой политики объединилъ въ критическій моментъ обѣ рати: земскую и казачью, что нашло свое отраженіе въ упомянутой грамотѣ Пожарскаго, находятъ другое объясненіе успѣха посредничества Палицына: послѣ битвы привезли къ казакамъ драгоценныя вещи изъ ризницы Лавры,—вотъ какимъ путемъ склонилъ келарь голодныхъ и оборванныхъ казаковъ принять жаркое участіе въ бою съ поляками и „вся поидоша на бой“. Дѣло не въ убѣжденіи и поученіи имъ казаковъ „отъ Писанія“, какъ онъ сообщаетъ въ своемъ сочиненіи, но въ обѣщаніи матеріальной выгоды—Троицкой казны. За такое объясненіе по-видимому стоитъ весь складъ мыслей казаковъ, насколько онъ выражался въ ихъ дѣйствіяхъ: желаніе наживы повлекло этихъ по большей части добровольныхъ изгнанниковъ изъ простора той степи, въ которую они бѣжали отъ тяжести экономическаго строя государства, и которая стала ихъ новой родиной; обѣщаніемъ Троицкой казны раздражался ихъ аппетитъ къ корысти, сулилось удовлетвореніе ихъ многихъ матеріальныхъ нуждъ. Что

за дѣло было этимъ бездомнымъ скитальцамъ до русскаго отечества, которое они пришли не защищать, но грабить вмѣстѣ съ врагами? Не испаряли ли, по словамъ самого Палицына, казаки жилища съ дымомъ въ воздухъ, насыщая самую атмосферу испареніями пролитой ими крови?—При такомъ мотивированіи усердія казаковъ въ бою Палицынъ является только хитрымъ политикомъ, искуснымъ дипломатомъ, а не могучимъ силой слова патріотомъ, но есть свидѣтельства, что ризница Лавры была привезена въ казачій таборъ нѣсколько времени спустя послѣ пораженія Ходкѣвича, когда возникли новыя несогласія между обѣими ратьми на почвѣ чисто матеріальной: „вы одѣты, обуты и сыты“, говорили казаки людямъ земскаго ополченія, „а мы наги, босы и голодны“; при томъ даже поверхностнаго чтенія „Исторіи“ достаточно, чтобы признать за ея авторомъ способность говорить складно и убѣдительно. Кромѣ того несомнѣнно, что келарь имѣлъ охоту къ поученію, такъ какъ опытами его онъ щедро надѣлилъ свой трудъ, обративъ его по мѣстамъ въ правообличительную проповѣдь. Но могли ли казаки убѣдиться его рѣчью?—Ни одинъ порочный человѣкъ не представляетъ собой скопища одного зла: въ самомъ грубомъ злодѣѣ тлѣетъ внутренняя искра совѣсти, только мало примѣтная для внѣшняго наблюденія, подобно тому, какъ исчезаетъ отъ нашихъ термическихъ ощущеній то минимальное количество тепла въ холодномъ на-ощушь тѣлѣ, которое однако обнаруживается тѣмъ, что тѣло можно охладить еще болѣе, заставивъ потерять это небольшое количество въ немъ дотошъ бывшаго тепла. Палицынъ могъ своей рѣчью разбудить эти тлѣющія искры въ яркіе огоньки,—и испорченная натура, каковой былъ тогдашній подмосковный казакъ, способна къ аффектамъ, при которыхъ чувство беретъ перевѣсъ надъ обычной склонностью воли и заставляетъ дѣйствовать энтузіастически. Конечно, такое состояніе быстро проходитъ, но всетаки создать его возможно, и съ психологической точки зрѣнія рассказъ Палицына далекъ отъ невѣроятности. Слѣды нравственнаго воздѣйствія Палицына на казаковъ проявились и въ другомъ поступкѣ степной „голытьбы“: казаки не приняли драгоценной церковной утвари, привезенной изъ ризницы

Троицкой Лавры, и поклялись не расходиться отъ столицы, пока не довершатъ ея очищенія отъ засѣвшихъ въ твердыхъ Кремля поляковъ,—значить какія-то добрыя сѣмена были засѣяны на душевной нивѣ этихъ людей, отказывавшихся ради „страха Божія“ отъ предлагавшейся имъ богатой добычи, тогда какъ пріобрѣтеніе таковой было въ недавнемъ прошломъ единственной двигательной пружиной ихъ дѣйствій: „голытьба“ привыкла не останавливаться ни предъ святотатствомъ и грабежомъ, ни предъ убійствомъ и дикимъ насиліемъ, когда дѣло шло о наживѣ, жажда которой господствовала надъ всѣми другими стремленіями вѣчно бѣднаго казака, такъ какъ легко нажитое еще легче проживалось въ удовлетвореніи низкихъ побужденій его природы, всецѣло порабоцавшихъ его чувственности, благодаря отсутствію у него благородныхъ гуманныхъ цѣлей и задачъ въ жизни; въ рассказанномъ же событіи замѣтна какая-то новая здоровая струя, проторгнувшаяся въ духовный міръ казака и излѣчившая его коренной нравственный недугъ.

Резюмируя сказанное относительно истинности записаннаго Полицинымъ на страницахъ его „Исторіи“, придемъ къ заключенію, что ни одно мѣсто въ этомъ трудѣ, строго говоря, не даетъ повода относить его автора къ числу искажителей истины; правда замѣчанія историка, касающіяся дѣятельности великихъ патріотовъ: Гермогена и Діонисія, крайне сухи и кратки, но этотъ лаконизмъ писателя, мало гармонирующій съ его многорѣчивостью въ другихъ мѣстахъ его сочиненія, не умаляетъ заслугъ этихъ лицъ, не искажаетъ ихъ свѣтлаго нравственного облика. Палицынъ роняетъ Пожарскаго въ глазахъ читателя рассказомъ объ его трусости и „сладкопитательныхъ яствахъ“, которыми услаждался этотъ воевода съ своими прихлѣбателями—тайными агентами Заруцкаго, но въ виду страннаго совпаденія политики Пожарскаго за время его пребыванія въ Ярославлѣ съ намѣреніями Заруцкаго, которое находитъ свое разъясненіе въ рассказахъ Палицына о томъ, въ какія искусно сплетенныя сѣти казачьей политики попалъ вожь нижегородцевъ по своей довѣрчивости, можно думать, что старецъ не лжетъ въ этомъ сообщеніи,—вѣдь невоз-

можно требовать отъ него идеализаціи тѣхъ лицъ, о подвигахъ которыхъ онъ повѣствуетъ, такъ какъ онъ историкъ, а не поэтъ, совидающій эпопею. Но даже если допустимъ, что характеристика Пожарскаго сдѣлана Палицынымъ по мотивамъ субъективнымъ, т. е. антинаучнымъ, то и тогда трудъ его не будетъ обезцѣненъ для современнаго историка, подобно тому какъ не исчезаютъ достоинства труда Фукидида отъ его пристрастныхъ отзывовъ о демагогѣ Клеонѣ, обусловливаемыхъ личными отношеніями автора къ этому лицу. Впослѣдствіи келарь писалъ заключенному въ Новоспаскомъ монастырѣ Діонисію, что нѣкогда и его постигла „напрасная бѣда“. Діонисій былъ лицомъ, хорошо знавшимъ дѣятельность старца въ разгаръ смуты, — умѣстно ли было Палицыну рисоваться и предъ нимъ, какъ предъ своимъ читателемъ въ предполагаемомъ отдаленномъ будущемъ, когда пыль времени замететъ всѣ слѣды, ведущіе къ исторической истинѣ, а ея очевидцы сойдутъ въ безмолвную для вопрошающаго могилу? Можетъ быть, и въ самомъ дѣлѣ „хульно“ было называть старца королемъ и вообще относиться съ недоувѣріемъ къ его лѣтописному разсказу о событіяхъ и лицахъ эпохи смуты.

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о внѣшней сторонѣ „Исторіи“. Ея слогъ открываетъ въ авторѣ наклонность къ витійству и метафорическому выраженію мыслей; опытами перваго насыщены всѣ патетическія мѣста „Исторіи“, гдѣ авторъ выступаетъ проповѣдникомъ-моралистомъ или глупо потрясеннымъ картиной смуты патріотомъ, второе является въ стремленіи автора выражать отвлеченныя понятія въ конкретныхъ формахъ: купцы времени московской голодовки при Шуйскомъ „вскочили въ храмину немилосердія и закрѣпили двери жестокосердія“, этотъ аллегоризмъ при злоупотребленіи имъ со стороны автора затрудняетъ пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ его труда. Нашъ авторъ не удовлетворяется общезвѣстными выраженіями, но подыскиваетъ взамѣнъ ихъ менѣе извѣстныя читателю; такъ, разсказавъ о филантропической дѣятельности архимандрита Іосифа, онъ сравниваетъ ее съ такою Сарептской вдовы, питавшей Ѳезвитянина, употребляя это слово вмѣсто извѣстнаго каждому имени пророка „Илія“;

вмѣсто „Іоаннъ Богословъ“ онъ пишетъ „сынъ громовый“, вмѣсто дѣти—„исшедшіе отъ чреслъ“. Нельзя думать, что слогъ Палицына созданъ самъ собой безъ его усилія, подвліяніемъ частаго чтенія славянскихъ книгъ: многія мѣста „Исторіи“ ясно показываютъ, что писатель задумывался надъ выраженіемъ своихъ мыслей, въ славянскихъ оборотахъ и даже въ риимахъ, у него часто употребляется дательный самостоятельный, чуждый русскому говору: „собравшуся сонмищу сатанину и отверзшимъ псомъ уста своя“, или искусно подбираются слова въ рииму: „мнозѣмъ рудѣ отъ брани престаху, всегда о дровѣхъ бои зли бываху... купивше кровію сметіе и хвастіе, тѣмъ строяще повседневное ястіе... гдѣ сѣченъ бысть молодой хвастъ, ту разсѣченъ лежаше храбрыхъ возрастъ“. Въ недостаткамъ слога можно причислить употребленіе русскихъ словъ вмѣсто общепринятыхъ славянскихъ или иностранныхъ вмѣсто русскихъ: (азръ въ благодарственной молитвѣ, помѣщенной въ концѣ повѣствованія объ осадѣ Лавры) или неумѣстныхъ по рѣзкости сравненій: Марина съ сыномъ отъ Калужскаго вора—сука съ щенятемъ. Но не должно забывать, что Палицынъ „училища николиже видѣ“; это заставляетъ удивляться его начитанности, слѣды которой замѣтны въ „Исторіи“. Помимо знанія Св. Писанія старецъ не чуждъ свѣдѣній и изъ свѣтской литературы, такъ какъ упоминаетъ о философѣ Платонѣ и Римскихъ сивиллахъ, сравниваетъ Скопина съ героями Иліады: Ахиллесомъ и Гекторомъ. Вообще стиль разбираемаго памятника носитъ колоритъ эпохи, когда происходила борьба русскихъ выраженій съ славянскими: она отразилась въ немъ пестрой смѣсью тѣхъ и другихъ, однако при рѣшительномъ преобладаніи славянскихъ оборотовъ рѣчи. Для современнаго читателя языкъ Палицына тяжеловатъ и изобилуетъ архаизмами, напримѣръ, трудъ въ значеніи печаль, работа—рабство, борозда—траншея, кувшинъ съ зеліемъ—граната, языкъ—шпіонъ и т. д., но этотъ недостатокъ не настолько вредитъ пониманію написаннаго, чтобы трудъ историка являлся теперь безсильнымъ выполнять вѣренную ему миссію—возвѣщать грядущимъ поколѣніямъ Божій промыслъ надъ Русью въ годину бѣдствій; онъ вноситъ

свой вкладъ въ разъясненіе того, какъ складывалось современное могущество Россіи, окрѣпившей подъ отеческими враждебными ударами Провидѣнія, какъ говорить поэтъ:

Но въ искушеняхъ долгой кары,
Перетерпѣвъ судьбы удары,
Окрѣпла Русь. Такъ тяжкій млатъ,
Дробя стекло, куетъ булатъ.

(Полтава).

Какъ тяжелые удары молота соединяютъ на наковальнѣ въ одно цѣлое отдѣльные куски металла, такъ общее бѣдствіе уничтожило ма-ло-по-малу удѣльную ровнь, заставлявшую области при началѣ смуты относиться съ злорадствомъ къ несчастіямъ Москвы.

Московское государство было предъ смутой мозаичной группой областей, присоединенныхъ къ административному центру — Москвѣ силой оружія или ловкой дипломатіей, не останавливавшейся и предъ захватомъ непокорныхъ удѣльныхъ князей; тяготѣніе населенія областей къ Москвѣ проявлялось далеко не вездѣ, при томъ въ отдѣльныхъ слояхъ общества по своекорыстнымъ мотивамъ. Объединяющимъ началомъ для областного населенія была единоличная верховная власть — Московскій царь, который могъ, поэтому, съ большимъ правомъ, чѣмъ Людовикъ XIV, говорить: „l'état—c'est moi“. Съ удаленіемъ Шуйскаго, въ разгарѣ смуты царя не было, однако Троицкія грамоты призывали къ спасенію государства отъ антинаціональнаго польскаго элемента, — такъ идея о государствѣ оперлась на новый базисъ — узы національнаго единства. Когда „живущіе къ морю на полунощъ люди, на краяхъ студенаго моря Окіяна... даже Сибирская земля и вся яже за нею способствоваху къ Москвѣ“, — устанавливалась новая связь, по отношенію къ которой прежняя оказывалась просто механической. Такимъ образомъ несмотря на то, что къ концу смутнаго времени соціальныи строй Московскаго государства настолько распался, что взаимныя отношенія людей высшихъ и низшихъ классовъ въ эту эпоху можно характеризовать словами: „homo homini lupus“, но въ то же бѣдственное время симпатія къ Москвѣ въ однихъ мѣстахъ начала разви-

ваться, въ другихъ—окрѣпла. Палицынъ представляетъ смуту наказаніемъ за грѣхи народа, и хотя онъ писалъ заключенному Діонисію, что „не на вредъ намъ бываютъ отъ Бога казни и наказанія, но на великую пользу“, однако изъ „Исторіи“ открывается, что это положеніе старецъ признавалъ справедливымъ только въ примѣненіи къ жизни индивидуальной, но не народной, только въ узкой сферѣ первой усматривалъ добрыя послѣдствія отъ „казней и наказаній“. Для нашего историка Русь послѣ смуты какъ бы очнулась отъ тяжелаго сна, наполненнаго страшными видѣніями, мучительно гнетущими грѣзами, не пріобрѣтая ничего новаго для бодрственнаго состоянія; но поэтъ въ вышеприведенномъ отрывкѣ поэмы глубже проникъ въ воспитывающее народный духъ вліяніе бѣдствій: признавая ихъ за кару, онъ не отказываетъ имъ въ способности дѣйствовать развивающимъ образомъ на нѣкоторыя хорошія стороны народнаго характера. Впослѣдствіи чрезъ прорубленное Петромъ окно проникъ изъ высококультурной западной Европы въ малокультурную восточную Европейскую равнину свѣтъ техническихъ и научныхъ знаній, но онъ же воспиталъ народную волю и согрѣлъ патріотическое чувство; свою лепту въ это же дѣло внесла и мрачная, на первый взглядъ безпросвѣтная эпоха смуты. Хотя Марѳа Ивановна говорила земскимъ депутатамъ, что русскіе люди измалодушествовались, однако эти малодушные люди въ недавнемъ прошломъ откликнулись на призывъ не искуснаго оратора, способнаго своимъ талантомъ импонировать на массу, но простаго мясоторговца, снося все, что имѣли, „Blut und gut“ на алтарь поруганнаго отечества. Этотъ свѣтъ, пронизывающій яркимъ лучемъ мракъ смуты, былъ не замѣченъ Палицынымъ, не предполагавшимъ, чтобы въ грѣховной массѣ могли возникать независимо отъ вѣшняго воздѣйствія „sua sponta“ добрыя побужденія и великія чувства, и поэтому считавшимъ, что разсадникомъ таковыхъ былъ исключительно Троицкій монастырь, на который нашъ авторъ смотрѣлъ, какъ на зеленѣющій оазисъ святости въ мрачной пустынѣ пороковъ и растлѣнія мірскаго общества. Такой взглядъ автора „Исторіи“ на монастырь объясняетъ, почему въ его трудѣ приписывается

грамотамъ Лавры такое вліяніе, какого онѣ не могли бы имѣть, не встрѣчая людей, уже болѣвшихъ душой по—Зоровавельски и поэтому ливившихъ жадно свѣтъ, лившійся изъ Троицкаго маяка въ эту бурную ночь для Русской земли.

Подъ „тяжкимъ млатомъ“ бѣдствій смуты и послѣдующихъ испытаній, выпавшихъ на долю Русской земли, она преобразовалась въ одинъ могучій организмъ, который ростъ постепенно чрезъ новыя територіальныя приобрѣтенія, пока съ одной стороны онъ не коснулся Балтійскаго моря, а съ другой не оперся на туманное побережье Великаго океана,—это великое будущее родины безсознательно предрекъ Палицынъ словами: „и начаша вся способствовать къ Москвѣ“. Лѣтописи уже съ самаго переѣзда митрополита Петра въ Москву отмѣчаютъ постепенное развитіе сочувствія къ ней въ церковномъ обществѣ сѣверо-восточной Руси, но своего кульминаціоннаго пункта эта симпатія къ церковной столицѣ достигла лишь въ смутное время, когда святыни Москвы попирались инославнымъ непріятелемъ, вошедшимъ въ Кремль въ овечьей шкурѣ, прикрывавшей его волчьи наклонности. Думы о Москвѣ какъ о церковномъ центрѣ постепенно подготовили и къ признанію ея за политическій центръ, за ядро того сложнаго политическаго тѣла, какое сложилось въ сѣверо-восточной Руси, благодаря постоянному приливу колонизаторовъ въ междурѣчье Оки и верхней Волги изъ Литовской Руси и черноморскихъ степей. Ясный результатъ дѣйствія эпохи, описанной Палицынымъ, на политическое самосознаніе общества открывается въ составѣ земскихъ соборовъ послѣ смутнаго времени: мы видимъ уже не совѣщаніе правительства съ своими агентами, воеводами и представителями приказной бюрократіи, но засѣданіе депутатовъ отъ народа; если правительство признавало необходимость „совѣта“ отъ земли, то не значитъ ли это, что народъ, отъ котораго желали имѣть делегатовъ, достигъ нѣкоторой степени политической зрѣлости, повиманія экономическихъ и социальныхъ задачъ. Узники, освобождаемые изъ темницы, куда лишь въ полдень, при полномъ блескѣ воздушнаго купола, обнимающаго землю, проникаетъ слабый отблескъ сіянія солнца, приобрѣтаютъ остроту зрѣнія: народъ за время мрачной смуты привыкъ осто-

рожно осматриваться, вырабатывалъ въ себѣ опытность, уясняя себѣ свои нужды. Этотъ ростъ политическаго образованія народа остался Палицынымъ не замѣченнымъ: мгlistый туманъ, окутывавшій Русь при воцареніи родоначальника новой династїи, не далъ монастырскому публицисту-историку разглядѣть зерно лучшаго политическаго будущаго, да и его провиденціализмъ давалъ слишкомъ мало мѣста человѣческой свободѣ. Занятый всецѣло мыслью о Божественномъ міроуправленіи, историкъ мало задумывался объ естественномъ ходѣ земныхъ событій; связующую нить историческихъ фактовъ онъ постоянно указываетъ въ трансцендентной сферѣ, не заботясь протянуть ее на землѣ, въ этомъ главный недостатокъ его труда. Палицынъ указываетъ на паденіе общественныхъ нравовъ, какъ на единственный источникъ смуты именно потому, что эта причина позволяла ему установить связь между грѣхомъ и наказаніемъ, но онъ недостаточно ясно устанавливаетъ роль боярской интриги противъ Бориса въ генезисѣ смуты: уже при Θεодорѣ Іоанновичѣ боярство стремилось къ конституціонализму польскаго пошиба, да и въ царствованіе Бориса оно шло по инерціи прежнимъ путемъ. Это вызвало борьбу между бояриномъ, царемъ и сословіемъ. Лучшій порядокъ вещей начался лишь съ воцареніемъ дома Романовыхъ. Мнихъ Авраамій остался близорукимъ зрителемъ совершающагося на современной ему аренѣ исторической жизни, написавъ не столько историческій трудъ, сколько проповѣдь къ людямъ послѣ смутнаго времени, заключающую обличеніе пороковъ мірскихъ людей, но и эта этическая сторона его „писанія“ имѣетъ интересы для церковнаго историка, давая свѣдѣнія о нравахъ людей отдаленнаго времени, сугубо важнаго на Руси, какъ начала новой эры государственной жизни, всегда такъ или иначе отражающейся и на жизни церковной.

Е. Воронцовъ.

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(П О Э Д Е Р Ш Е Й М У).

(Продолженіе *).

Путешествіе въ Іерусалимъ. Хронологическое распредѣленіе послѣдней части Евангельскихъ разсказовъ. Событія на пути.

(Іоанн. VII. 1—16; Лук. IX. 1—56; 57—62; Матѳ. VIII. 19—22).

Отдѣлъ евангельской исторіи, до котораго мы теперь дошли, имѣетъ ту особенность и трудность, что о событіяхъ сообщается только однимъ евангелистомъ. Отдѣлъ въ евангеліи отъ Луки отъ IX. 51 до главы XVIII, 14 стоитъ совершенно особнякомъ; такъ какъ евангелистъ Лука совсѣмъ опускаетъ въ своемъ разсказѣ всякія замѣчанія о времени и мѣстѣ, то трудность хронологически распредѣлить здѣсь послѣдовательно событія такъ велика, что мы можемъ сдѣлать только наиболѣе вѣроятное предположеніе, не имѣя увѣренности относительно подробностей. Къ счастью, періодъ, обнимаемый разсказомъ, коротокъ; разсказъ же ев. Луки имѣетъ замѣчательное совпаденіе здѣсь съ разсказомъ ев. Іоанна. Послѣдній упоминаетъ о трехъ посѣщеніяхъ Христомъ Іерусалима за этотъ періодъ: въ праздникъ кущей (Іоанн. VII—до X) и обновленія храма (X. 22—42), и затѣмъ объ Его окончательномъ вступленіи въ Іерусалимъ. О послѣднемъ разсказываютъ и всѣ другіе евангелисты (Матѳ. XX. 17 и проч.; Марк. X. 32 и проч.; Лук. XVII. II и проч.). Но если разсказъ ев. Іоанна ограничивается

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1902 г. № 22.

исключительно тѣмъ, что случилось въ Иерусалимѣ или въ самой близи его, то онъ же упоминаетъ или же съ достаточною ясностію намѣчаетъ, что въ двухъ изъ этихъ трехъ случаевъ Иисусъ Христосъ оставлялъ Иерусалимъ и удалялся въ страны къ востоку отъ Иордана (Іоан. X. 19—21; Іоан. X. 39—43, гдѣ слова ст. 39: „опять искали схватить Его“ указываютъ на прежнюю подобную же попытку враговъ Христа и Его удаление). Кромѣ этого, ев. Іоаннъ упоминаетъ еще и о путешествіи въ Виванію,—не въ Иерусалимъ,—для воскрешенія Лазаря (Іоанн. XI) и послѣ того о собраніи враговъ Христа въ Иерусалимѣ, вслѣдствіе чего Онъ удалялся изъ іудейской территоріи въ округъ близъ „пустыни“ (XI. 54).—какъ мы полагаемъ,—на сѣверѣ, гдѣ крестилъ Іоаннъ и Самъ Христосъ былъ искушенъ, и куда Онъ и послѣ удалялся (Лук. IV. 1: V. 16; VII. 24). Мы думаемъ, что эта пустыня находилась на восточномъ берегу Иордана и направлялась къ сѣверному и восточному берегу озера Галилейскаго (Лук. VIII. 29).

Если ев. Іоаннъ указываетъ за это время на три посѣщенія Иисусомъ Христомъ Иерусалима, то ев. Лука упоминаетъ о трехъ путешествіяхъ въ Иерусалимъ (Лук. IX. 51; XIII). Последнее изъ этихъ упоминаній согласуется, относительно своего исходнаго пункта, съ замѣчаніями другихъ евангелистовъ (Матѣ. XIX. I; Марк. X. I), если только постоянно предполагать, что мы правильно обозначали мѣсто „пустыни“, въ которую, по евангелисту Іоанну XI. 54, Христосъ удалялся предъ Своимъ послѣднимъ путешествіемъ въ Иерусалимъ. Въ данномъ отношеніи, хотя при нашихъ настоящихъ свѣдѣніяхъ и невозможно указать мѣстонахожденія „города Ефраима“, (Ср. предполож. у *Neubauer's Geog. de Talm.* Стр. 155), предположеніе, что онъ былъ „близъ пустыни“, даетъ намъ достаточное общее представленіе объ его мѣстоположеніи. Потому что въ новомъ завѣтѣ упоминается только о двухъ „пустыняхъ“, одной на далекомъ югѣ и другой на далекомъ сѣверѣ Перей или можетъ быть въ Десятоградіи, на которое евангелистъ Лука указываетъ, какъ на мѣсто трудовъ Крестителя. Тамъ Иисусъ Христосъ былъ искушенъ и туда онъ и послѣ отправлялся. Поэтому мало сомнѣнія въ томъ, что и ев. Іоаннъ указываетъ

(Іоанн. XI. 54) на этотъ именно округъ. И это совершенно согласуется съ замѣчаніями другихъ евангелистовъ о послѣднемъ путешествіи Христа, чрезъ границы Галилеи и Самаріи, а затѣмъ чрезъ Іорданъ и Виванію, въ Іерусалимъ.

Отсюда слѣдуетъ, какъ прежде нами было установлено, что рассказъ ев. Луки о трехъ путешествіяхъ Христа къ Іерусалиму совпадаетъ съ рассказомъ о трехъ посѣщеніяхъ Его Іерусалима, описанныхъ евангелистомъ Іоанномъ. Въ *особомъ отдѣлѣ евангелія Луки* (Лук. IX. 51 XVIII. 14) сообщается о томъ, что было прежде, во время и послѣ этихъ путешествій, заключенія которыхъ рассказаны ев. Іоанномъ. Насколько именно дѣло представляется достовѣрнымъ; точная же хронологическая послѣдовательность событій, въ ихъ подробностяхъ, должна быть предметомъ предположеній. Но мы теперь можемъ нѣсколько яснѣе представить, каковъ планъ евангелиста Луки въ сравненіи съ другими евангелистами. Мы наблюдаемъ, что евангеліе отъ Луки есть какъ бы переходъ отъ двухъ другихъ синоптиковъ (Матѣ. и Марк. V къ евангелію отъ Іоанна, представляетъ изъ себя родъ связующей между ними линіи. Это допускаютъ даже отрицательные критики (См. Renan, Les Evangiles, стр. 266). Главный предметъ евангелія отъ Матѣея есть ученіе и рѣчи Господа, около которой группируется исторія Его жизни. Цѣль этого евангелія показать—первоначально іудеямъ и въ формѣ удобной для нихъ, что Іисусъ былъ Мессія, Сынъ Бога живаго. Евангеліе отъ Марка есть быстрый очеркъ исторіи Христа, какъ такой. Оно занимается преимущественно *Его галилейскимъ служеніемъ*. Евангеліе отъ Іоанна, дающее высочайшій рефлексивный взглядъ на вѣчнаго Сына, какъ на Слово, *имѣетъ дѣло почти исключительно съ іерусалимскимъ служеніемъ Іисуса Христа* ¹⁾. Евангеліе же отъ Луки пополняетъ рассказы двухъ другихъ евангелій (Матѣея и Марка) и прибавляетъ къ нимъ *изслѣдованіе служенія въ Перетъ, чего не было сдѣлано другими евангелистами*. Такимъ образомъ евангеліе отъ Луки представляетъ также и переходъ къ четвертому евангелію, гдѣ

¹⁾ Это было бы необъяснимо на основаніи современной отрицательной теоріи объ ефесскомъ происхожденіи евангелія.

рѣчь объ іудейскомъ служеніи. Мы осмѣливаемся сдѣлать и еще шагъ: евангеліе отъ Марка даетъ общій очеркъ жизни Христа, отъ Маттея—іудейскій, Луки—языческій, а Іоанна—церковный. Мысленно можемъ идти и еще дальше: видѣть, что число *пять*, число пятокнижія и книги псалмовъ, есть также число и перваго евангелія; *четыре*, число міра, втораго евангелія (4. 4=16 главъ); *три*—третьяго евангелія (8. 3=24 главъ). А можетъ быть намъ удалось бы распредѣлить евангелія и на соотвѣтствующія секціи ¹⁾. Но это завело бы насъ не только за предѣлы нашей настоящей задачи, но и заставило бы выступить изъ области достовѣрной исторіи въ область умозрѣній.

Первый предметъ, слѣдовательно, подлежащій нашему разсмотрѣнію, есть путешествіе Іисуса Христа въ Іерусалимъ. При своемъ широкомъ взглядѣ на всю эту исторію, евангелистъ Лука представляетъ то, что въ дѣйствительности было тремя отдѣльными путешествіями, какъ *одно*, какъ путешествіе къ великому концу. По своей сознательной цѣли и предмету все, начиная съ момента окончательнаго оставленія Спасителемъ Галилеи и до Его окончательнаго вступленія въ Іерусалимъ, составляло въ высочайшемъ смыслѣ одно только путешествіе. И это то евангелистъ Лука и обозначаетъ своимъ особеннымъ способомъ. Именно какъ (Лук. IX. 31) онъ говорилъ не о смерти Христа, а объ Его „исходѣ“, который включалъ Его воскресеніе и вознесеніе, такъ и теперь евангелистъ говоритъ намъ, что когда „приближались дни взятія Его отъ міра“ ²⁾, включая сюда и указывая на Его вознесеніе,—Онъ также ³⁾ „восхотѣлъ“ ⁴⁾ идти въ Іерусалимъ“.

¹⁾ Конечно, оставляя въ сторонѣ вопросъ о распредѣленіи на главы, читатель можетъ съ пользою для себя сдѣлать опытъ распредѣленія евангелія на части и отдѣлы, и при своихъ изслѣдованіяхъ не найдетъ лучшаго руководства нѣ сравненія съ Introduction to the Study of Gospels епископа Весткотта.

²⁾ Существительное *ἀνάλυσις* встрѣчается только здѣсь, но сродный глаголъ много разъ, относительно вознесенія. О любопытномъ объясненіи Визедера не стоило бы и говорить, если бы оно не носило авторитета его имени.

³⁾ Слово *καί*, опущенное въ переводахъ, кажется, означаетъ полную рѣшимость Христа, соимѣстно съ исполненіемъ времени. Едва ли нужно доказывать, что эта частица стоитъ только въ соотвѣтствіе съ еврейскимъ соединительнымъ *ваъ*.

⁴⁾ Терминъ употребляется у LXX для обозначенія твердаго желанія. Въ связи съ *πρόσποιν* онъ встрѣчается двѣнадцать разъ.

Ев. Іоаннъ отступаетъ много назадъ и говоритъ объ обстоятельствахъ, предшествовавшихъ путешествію Іисуса Христа въ Іерусалимъ. Между послѣднимъ разсказомъ евангелія Іоанна и настоящимъ имѣется промежутокъ, или, какъ могли бы назвать его, пробѣлъ болѣе, чѣмъ въ полгода. Потому что событія, разсказанныя въ шестой главѣ евангелія Іоанна, совершились непосредственно предъ пасхой (Іоанн. VI. 4), которая была въ пятнадцатый день перваго церковнаго мѣсяца (*нисана*); а праздникъ кущей (Іоанн. VII. 2) начинался въ тотъ же самый день седьмого церковнаго мѣсяца (*тишри*). Но кромѣ главъ, относящихся къ первоначальному служенію Христа, шестая глава есть единственная въ евангеліи Іоанна, которая относится къ галилейскому служенію Христа. Мы могли бы предположить, что повѣствователь отчасти намѣренъ былъ ¹⁾ разсказать, рядомъ съ полнымъ развитіемъ ученія Христа, и о полномъ развитіи вражды къ Нему іерусалимскихъ книжниковъ, которая привела даже къ тому, что Его оставили многіе изъ Его прежнихъ учениковъ. Так. обр. глава VI могла бы быть связующимъ звѣномъ (и относительно ученія Христа и относительно оппозиціи Ему) между главою V, разсказывающей о посѣщеніи Имъ „неизвѣстнаго праздника“, и главою VII, разсказывающей о посѣщеніи праздника кущей. Шесть или семь мѣсяцевъ между праздникомъ пасхи (Іоанн. VI) и кущей, (Іоанн. VII) и все, что совершилось въ промежутокъ между ними, отмѣчены слѣдующимъ краткимъ выраженіемъ: „послѣ сего Іисусъ ходилъ по Галилеѣ, ибо по Іудеѣ не хотѣлъ ходить, потому что іудеи (народные вожди) ²⁾ хотѣли убить Его.

Но теперь приближался праздникъ кущей. Богомольцамъ хотѣлось, вѣроятно, приходить въ Іерусалимъ предъ началомъ праздника. Потому что, кромѣ нужныхъ приготовленій, требовавшихъ времени, особенно на такомъ праздникѣ, какъ кущей, когда нужно было устраивать шалаши, въ которыхъ жить во

¹⁾ Представляются и другія, болѣе глубокія причины, и на нихъ будетъ указано при разсмотрѣніи этого событія.

²⁾ Слово „іудеи“ обыкновенно употребляется еванг. Іоанномъ именно въ этомъ смыслѣ.

время праздника, (припомнимъ) существовалъ еще обычай на одномъ изъ великихъ праздниковъ приносить нужныя жертвы ¹⁾. Припоминая, что со времени послѣдняго великаго праздника (именно праздника недѣль) протекало пять мѣсяцевъ, увидимъ, что такихъ жертвъ приносить нужно было много. Поэтому обыкновенныя праздничныя толпы богомольцевъ, которыя могли путешествовать медленно, должны были выступить изъ Галилеи въ какое нибудь время до начала праздника. Этими обстоятельствами вполнѣ объясняются подробности разсказа. Онѣ представляютъ еще одинъ и прискорбный примѣръ того, что Христосъ былъ одинокъ въ Своемъ дѣлѣ. Его ученики не могли понимать, ложно понимали Его ученіе. Въ виду Его близкой смерти они обнаруживали полное невѣдѣніе или спорили о своемъ будущемъ достоинствѣ. Его собственные „братья“ не вѣровали въ Него. Все теченіе недавнихъ событій, особенно неприличная и вызывающая просьба книжниковъ о „знаменіи съ неба“, глубоко потрясли ихъ. Какова была цѣль этихъ „дѣлъ“, если они дѣлались въ частномъ кругу апостоловъ Христовыхъ, въ какомъ нибудь домѣ, отдаленномъ округѣ, или даже предъ невѣжественной толпой? Если, желая быть Мессіей, Спасителемъ, желалъ приобрести Себѣ извѣстность ²⁾, то Онъ долженъ былъ употреблять другія средства. Если Онъ дѣйствительно совершалъ великія дѣла, то пусть явитъ Себя предъ міромъ въ Іерусалимѣ, столицѣ іудейскаго міра, и предъ тѣми, которые могли засвидѣтельствовать реальность Его дѣлъ. Пусть Онъ выйдетъ впередъ, на одинъ изъ великихъ праздниковъ Израиля, въ храмъ,—особенно на тотъ праздникъ, который указывалъ на собраніе Мессіею всѣхъ народовъ. Пусть Онъ идетъ вмѣстѣ съ другими въ праздничной толпѣ въ Іудею, чтобы такимъ образомъ Его ученики,—не одни галилеяне, но всѣ,—могли имѣть возможность увидѣть ³⁾ Его дѣла ⁴⁾.

¹⁾ Согласно Баба К. 113 *a* регулярныя праздничныя чтенія начинались въ академіяхъ за тридцать дней предъ каждымъ изъ великихъ праздниковъ. Тѣ, которые присутствовали на чтеніяхъ, назывались *беней рима*, въ отлчіе отъ *беней калла*, которые присутствовали на регулярныхъ субботнихъ чтеніяхъ.

²⁾ Тотъ же самый терминъ *паресія* встрѣчается у раввиновъ.

³⁾ Глаголъ здѣсь замѣчательный *фешрѣо*.

⁴⁾ *Годъ* замѣчаетъ, что стиль 4 стиха особенно гебраистическій.

Такъ какъ подобный вызовъ не былъ новъ ¹⁾, то, съ мірской точки зрѣнія, онъ не могъ считаться нерезоннымъ. Фактически онъ одинаковъ по принципу съ тѣмъ вопросомъ, который предъявляется теперь христіанству міромъ, если оно хочетъ быть принятымъ людьми. Ошибка только въ томъ, что здѣсь не обращается вниманія на вражду міра ко Христу. Слѣдованіе за Христомъ не вызывалось какимъ либо вѣншнимъ явленіемъ Его при помощи „доказательствъ“, или демонстрацій. Для этого слѣдованія требуется усвоеніе дѣтскаго духа. Явить Себя! Да это подлинно Онъ и хотѣлъ сдѣлать, хотя и не такъ какъ Ему указывали. Для явленія Себя „время“ ²⁾ еще не настало, хотя скоро и настанетъ. У нихъ есть „всегда время“, время, для такихъ мессіанскихъ манифестацій, о какихъ они думали. И это естественно, потому что міръ не могъ „ненавидѣть“ ихъ. Они и ихъ убѣжденія вполнѣ согласуются съ міромъ и его взглядами. Но ко Христу міръ питаетъ личную ненависть, потому что принципы Христа и міра противоположны и потому что Христосъ явился не для возстановленія земного царства для Израиля, а для низведенія небснаго царства на землю, „для разрушенія дѣлъ діавола“. Отсюда слѣдуетъ, что Онъ неизбѣжно долженъ возбудить къ себѣ ненависть того міра, который лежитъ во злѣ. Въ сравненіи съ явленіемъ, котораго они хотѣли, Его явленіе будетъ иное, когда Его время исполнится. Оно исполнится скоро, исполненіе начинается въ тотъ самый праздникъ, продолжится въ ближайшій къ нему и окончится въ послѣднюю пасху. Явленіе Христа міру могло быть только таково въ виду свойственной міру вражды.

Такимъ образомъ Онъ предоставилъ „братьямъ“ Своимъ отправиться въ праздничной толпѣ, а Самъ замедлилъ. Когда же шума и публичности (которыхъ онъ желалъ избѣжать) нечего было больше опасаться, то и Онъ также отправился, но частнымъ образомъ ³⁾, а не публично, какъ братья Ему

¹⁾ См. особенно родственное событіе и выраженіе на бракъ въ Канѣ.

²⁾ Καίρος.

³⁾ Годъ выводитъ изъ слова „тайно“, что путешествіе, о которомъ говорится у Лук. IX. 51, не могло быть тѣмъ же, о которомъ говорится у ев. Іоанна. Но

внушали. Съ этого и начинается рассказъ евангелиста Луки. Онъ читается почти какъ комментарий того, что Господь только что высказалъ Своимъ братьямъ о ненависти міра и Своемъ явленіи, о тѣхъ, кто хотѣлъ и кто не хотѣлъ принять Его. Онъ „пришелъ къ Своимъ, и Свои Его не приняли. А тѣмъ, которые приняли Его“, Онъ „далъ власть быть чадами Божиими“, „которые... отъ Бога родились“.

Первымъ намѣреніемъ Христа было, кажется, идти по болѣе прямой дорогѣ въ Іерусалимъ, чрезъ Самарію, а не за толпой богомольцевъ на праздникъ, путешествовавшихъ въ Іерусалимъ чрезъ Перею, чтобы избѣжать своихъ ненавистныхъ враговъ (самарянъ). Но Его намѣреніе вскорѣ оказалось напраснымъ. Въ самой первой самарянской деревнѣ, куда Іисусъ Христосъ напередъ послалъ приготовить мѣсто для Себя и Своихъ спутниковъ ¹⁾, Его посланнымъ сказали, что раввинъ не можетъ быть принять; что ни гостепріимства, ни дружескаго общенія не будетъ оказано лицу, которое шло на праздникъ въ Іерусалимъ. Посланные, которые принесли этотъ странный, невосточный, отвѣтъ, встрѣтили Учителя и Его спутниковъ на дорогѣ. Отвѣтъ самарянъ былъ не только оскорбленіемъ обыкновенныхъ обычаевъ, но и актомъ открытой вражды къ Израилю, а также и ко Христу. Поэтому „сыны грома, глубоко взволнованные оскорбленіемъ ихъ Учителя, когда вражда къ Нему становилась все сильнѣе и сильнѣе, предложили защитить дѣло Израиля и Его Царя—Мессіи открытымъ и божественнымъ истребленіемъ самарянской деревни при помощи огня, посланнаго съ неба. Въ данной связи не думали-ли ученики и о видѣніи Іліи, служившаго Христу на горѣ преображенія, и не было ли такое заявленіе ихъ только примѣненіемъ къ дѣлу того, что они видѣли? Подлинно они не знали, какого

выраженіе смягченное „какъ бы тайно“ по моему мнѣнію указываетъ только на контрастъ съ публичными наомничествами, въ которыхъ обычно путешествовали на праздники,—публичность, которой братья Христа особенно желали въ это время. Кромѣ того, „тайно“ евангелиста Іоанна можетъ относиться не столько къ путешествію, сколько къ появленію Іисуса Христа на праздникъ: ср. Іоанн. VII, 11, 14.

¹⁾ Отсюда не слѣдуетъ необходимо, что толпа въ началѣ путешествія была велика. Но путники могли не найти ни гостепріимнаго хозяина, ни помѣщенія, гдѣ помѣститься въ Самаріи. Отсюда посольство вѣстниковъ.

духа должны быть дѣти и посланные. Тотъ, кто пришелъ не убивать, а спасти, обратился къ нимъ и порицалъ ихъ, и, продолжая Свое путешествіе, прошелъ изъ самарянской деревни въ іудейскую территорію ¹⁾. Можетъ быть Онъ и пошелъ чрезъ Самарію для того, чтобы дать Своимъ ученикамъ этотъ необходимый урокъ. Только что разъясненный взглядъ на событіе подтверждается обстоятельствомъ, что ев. Матѳеи относитъ событіе, непосредственно слѣдовавшее затѣмъ, „на другую сторону“, т. е. въ Десятоградіе (Матѳ. VIII. 18).

Путешествіе имѣло глубочайшіе интересъ и важность, потому что имѣло рѣшающее значеніе не только для Учителя, но и для лицъ, слѣдовавшихъ за Нимъ. Съ этихъ поръ оно не могло походить на прежнія путешествія, но вполне и исключительно сдѣлалось путешествіемъ для страданій и смерти. Въ такомъ смыслѣ мы и рассматриваемъ три событія, совершившіяся на пути. О двухъ изъ нихъ упоминается и въ евангеліи отъ Матѳея, хотя въ иной связи, въ соотвѣтствіе съ планомъ этого евангелія, которое группируетъ вмѣстѣ ученіе Христа, обращая вниманіе на хронологическую послѣдовательность, какъ на нѣчто второстепенное.

Кажется, что, послѣ сопротивленія самарянъ, путешественники направились къ другой и притомъ іудейской деревнѣ, и въ это время нѣкто ²⁾ изъ группы, и, какъ мы узнаемъ изъ евангелія отъ Матѳея, „книжникъ“, одушевляясь благороднымъ энтузіазмомъ момента, можетъ быть побуждаемый дурнымъ поведеніемъ самарянъ, можетъ быть тронутый любовью, съ которою ревность учениковъ подверглась порицанію, и никакого упрека не встрѣтило негостепріимство другихъ, выразилъ добровольное желаніе слѣдовать за Христомъ абсолютно вездѣ. Подобно благословенію женщины, слушавшей Его (Лук. XI. 27), это былъ одинъ изъ тѣхъ порывовъ энтузіазма, который

¹⁾ Въ то же время, согласно лучшимъ манускриптамъ, слова (Лук. IX, 54): „какъ и Ілія сдѣлалъ“ и (въ ст. 55 и 56) отъ: „и сказалъ“... до „спасать“ суть интерполация. Это „глосса“, хотя и вѣрная.

²⁾ Слово τὸς здѣсь означаетъ нѣкотораго извѣстнаго человѣка, т. е. нѣкотораго изъ среди путниковъ. Разстановка словъ несомнѣнно такова: „нѣчто изъ толпы сказалъ ему на пути“, а не просто нѣкто, (въ А. V. или R. V.). Ср. замечаніе Кукъ ad loc. въ „Speaker's Commentary“.

возбуждался присутствіемъ Христа во всякомъ воспріимчивомъ сердцѣ. Но тутъ встрѣтилось одно обстоятельство, которое этотъ книжникъ и всѣ, обладающіе подобнымъ энтузіазмомъ, не приняли въ расчетъ,—это полная бездомовность Христа въ здѣшнемъ мірѣ и не по случайнымъ обстоятельствамъ, а именно потому, что Онъ былъ „Сынъ Человѣческій“¹⁾. Тутъ же дается матеріалъ и для еще большаго размышленія въ фактѣ, что этотъ человѣкъ былъ книжникъ, и однако не пошелъ на праздникъ, а замедлилъ около Христа, былъ „однимъ“ изъ лицъ, которыя слѣдовали теперь за Нимъ и были способны къ такимъ чувствамъ²⁾! Какъ много лицъ, которыхъ мы называемъ книжниками, находятся можетъ быть въ аналогичныхъ отношеніяхъ ко Христу, и однако какъ много честныхъ обѣщаній со стороны такихъ лицъ не переходитъ въ дѣйствительность въ виду бездомовности Христа и христіанства въ этомъ мірѣ, въ виду страданій, которыя они доставляютъ людямъ, желающимъ слѣдовать за ними не кое-гдѣ, а абсолютно и всюду?

Сила самоотреченія, подразумеваемая въ слѣдованіи за Христомъ, и ея противоположность всему, что обыкновенно принято между людьми, тотчасъ же намѣренно и выставляется на видъ. Книжникъ предложилъ слѣдовать за Христомъ. Другого изъ Своихъ учениковъ Христосъ *попросилъ* слѣдовать за Собою и эта просьба была высказана при обстоятельствахъ особенно тяжелыхъ и затруднительныхъ (Лук. IX. 59). Выраженіе: слѣдовать за учителемъ въ тѣ дни повсюду понималось въ смыслѣ дѣлаться его ученикомъ. Но далѣе, ни одна другая обязанность не считалась столь священной, какъ погребеніе

¹⁾ Мы замѣчаемъ, что названіе „Сынъ Человѣческій“ здѣсь въ первый разъ прилагается ко Христу ев. Маттеемъ. Не помѣщена ли эта исторія въ первомъ евангеліи въ этой особенной связи съ тою цѣлю, чтобы обозначить контрастъ въ обхожденіи съ сыномъ Человѣческимъ сыновъ человѣческихъ? Какъ будто евангелистъ хотѣлъ сказать: узнайте, что значить это представительное названіе—Сынъ Человѣческій, въ мірѣ людей, которые не хотѣли принять Его. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что непосредственно предшествуетъ первому приложенію со стороны людей названія „Сынъ Божій“ ко Христу въ первомъ евангеліи (Матѣ. VIII. 29).

²⁾ Едва ли нужно обсуждать предположеніе, что первые два, на которыхъ указывается въ разсказѣ, были или Вареоломей и Филиппъ, или Іуда Искаріотъ и Фома.

своихъ мертвецовъ лицами, обязанными это дѣлать. Предъ этою обязанностию все считалось неважнымъ,—даже молитва и изученіе закона (Бер. III. 1; 17 *b* и другія мѣста, особенно Мегилл. 3). Наконецъ, мы предполагаемъ нравственно достойнымъ, что когда Христосъ пригласилъ ученика слѣдовать за Собою, Онъ вполнѣ зналъ о томъ, что въ этотъ именно моментъ отецъ его умеръ. Такимъ образомъ Онъ призвалъ его не только къ бездомовности,—къ ней онъ могъ быть приготовленъ, но и къ оставленію всего, что, очевидно, налагалось на него его собственными чувствами и іудейскимъ закономъ въ качествѣ наисвященнѣйшей обязанности. Разбирая странный повидимому отвѣтъ, который Христосъ далъ на просьбу сначала дозволить похоронить отца своего, мы не будемъ указывать, что, по іудейскому закону, на погребеніе и плачъ по умершемъ отцѣ и на послѣдующія затѣмъ очищенія слѣдовало потратить много времени, такъ что ученику было бы трудно и почти невозможно снова настичъ Христа. Остановимся лучше на простыхъ словахъ Христа. Они даютъ намъ очень торжественный и испытывающій насъ урокъ, что существуетъ высшія обязанности даже въ сравненіи съ обязанностями іудейскаго закона, или даже съ естественнымъ почтеніемъ, обязанности и призваніе высшее, чѣмъ призваніе человѣческое. Нѣтъ сомнѣнія, что Христосъ имѣлъ здѣсь въ виду вскорѣ послѣ того совершившееся призваніе семидесяти,—однимъ изъ числа которыхъ былъ этотъ ученикъ, „идти и проповѣдывать царство Божіе“. Когда мы слышимъ прямое призваніе Христа къ какому либо дѣлу, т. е. когда *увѣряемся* въ призваніи на основаніи Его собственныхъ словъ, а не заключаемъ о немъ (какъ это дѣлаемъ—мы, увы,—слишкомъ часто) на основаніи своихъ собственныхъ разсужденій объ Его словахъ, тогда этому призванію всякое иное должно уступать мѣсто. Ибо обязанности не могутъ находиться въ противорѣчій одніѣ съ другими; такъ и обязанность относительно живыхъ и жизни должна имѣть преимущество предъ обязанностью относительно смерти и мертвыхъ. И мы не должны медлить, потому что не знаемъ, въ какой формѣ дѣло ради Христа придетъ къ намъ. Въ нашей внутренней исторіи бы-

ваютъ критическіе моменты, когда откладывать отвѣтъ на ближайшій призывъ значило бы отказываться отъ него; когда отправляясь къ мертвымъ и хоронить ихъ, даже если бы мертвецомъ сдѣлался нашъ отецъ, было бы смертію и для насъ!

Но есть и еще препятствіе къ слѣдованію за Христомъ. Еще одинъ изъ спутниковъ Его могъ идти съ Нимъ и Его учениками; но попросилъ позволенія сначала сходить къ людямъ, которыхъ онъ оставилъ въ домѣ своемъ, и проститься съ ними. Почти кажется, что такая просьба была однимъ изъ тѣхъ „пробныхъ“ вопросовъ, которые обращены были ко Христу. Да если бы было даже и иначе, то прощаніе, о которомъ шла рѣчь, не походило на прощаніе Елисея, ни на вечерю Левія—Маттея. Оно походило скорѣе на просьбу дочери Іефая, которая хотѣла провести годъ съ своими подругами предъ исполненіемъ своего обѣта. Просьба показываетъ, что слѣдованіе за Христомъ разсматривалось, какъ *обязанность*, а оставленіе жившихъ въ земномъ домѣ какъ *искушаніе*. А это указывало не только на раздѣленное сердце, но и на таксе, которое не пригодно для царства Божія. Потому что можетъ ли пропахивать прямыя борозды для сѣванія чловѣкъ, который, возлагая свою руку на плугъ, оглядывается назадъ или смотритъ по сторонамъ?

Поэтому существенныя условія слѣдованія за Христомъ таковы: абсолютное самоотреченіе, бездомовность въ мірѣ, чуждоё медлительности и полное самопожертвованіе ради Христа и Его дѣла; простота и нераздѣльность сердца, преданныхъ Христу и Его дѣлу,—для которыхъ нѣтъ горя разлуки, кромѣ разлуки съ Нимъ, нѣтъ другой высшей радости, кромѣ радости слѣдованія за Нимъ. Съ такимъ настроеніемъ и пусть Его ученики идутъ теперь за Христомъ во время Его послѣдняго путешествія, и—на такое дѣло, которое Онъ Самъ назначитъ имъ.

Свѣт. Михаилъ Омелскій.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πιστεῖ νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1908 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*

Современные искатели полной свободы совѣсти предъ судомъ Православной Церкви и государства.

(ОПЫТЪ КРИТИЧЕСКАГО РѢШЕНІЯ ЭТОГО ВОПРОСА).

Вмѣсто предисловія.

Вопросъ о свободѣ совѣсти возникъ и съ особенною силою обсуждается у насъ въ послѣднее время въ числѣ другихъ волнующихъ наше общество вопросовъ: свобода совѣсти, свобода развода, свобода чувствъ, свобода отношеній, дѣйствій и вообще свобода съ нѣкоторымъ плюсомъ привлекають вниманіе и интересъ всѣхъ въ настоящее время. При изслѣдованіи вопроса о свободѣ совѣсти, какъ и вопроса о бракоразводномъ процессѣ, необходимо обратить вниманіе на то, что и вопросъ о свободѣ совѣсти также *двусторонній*: съ одной стороны—онъ есть вопросъ богословскій и имѣетъ отношеніе къ Церкви; съ другой стороны—онъ есть вопросъ юридическій и имѣетъ отношеніе къ государству. Занятіе этимъ вопросомъ въ продолженіе года привело насъ къ убѣжденію, 1) что его рѣшеніе свѣтскими нашими мыслителями совершенно противорѣчитъ съ богословской точки зрѣнія чистому христіанскому новозавѣтному ученію о духовной свободѣ; эту свободу они, подобно лжеучителямъ апостольскихъ временъ, понимаютъ, какъ свободу грѣха, всякихъ страстей, какъ подчиненіе духа плоти; а это, по апостольскому ученію, для христіанина есть позорное рабство, несвобода. Во вторыхъ, свѣтскіе мыслители или совершенно игнорируютъ юридическую сторону вопроса о

свободѣ совѣсти, или же смѣшиваютъ юридическую сторону съ богословской. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ получаются неправильныя и несправедливыя обвиненія на Церковь.

Свѣтскіе наши мыслители заговорили о свободѣ совѣсти съ времени отлученія графа Л. Толстого отъ Православной Церкви: это событіе въ дѣйствительности и породило этотъ вопросъ: всѣ заговорили тогда о свободѣ совѣсти, заговорили веривъ и вкось, на разныхъ языкахъ. Представителямъ церковной стороны и богословской науки пришлось отозваться на эти сужденія. Возникла полемика, учредились въ Петербургѣ религіозно-философскія собранія, появился соотвѣтствующій журналъ „Новый Путь“. Наблюдая и изучая всю весьма серьезную полемику церковныхъ писателей по вопросу о свободѣ совѣсти, мы нашли, что они, съ полнымъ успѣхомъ опровергнувъ неправильное пониманіе духовной свободы свѣтскими мыслителями съ точки зрѣнія Священнаго Писанія, подобно этимъ послѣднимъ, однако, а) не разграничили богословской и юридической стороны въ вопросѣ о свободѣ совѣсти и в) дали неправильную постановку ему съ богословской стороны. Въ результатѣ перваго получилось то, что они принимали всѣ обвиненія отъ свѣтскихъ писателей изъ обѣихъ областей—богословской и юридической—и, естественно, не могли оправдаться въ нихъ отчетливо. Неправильность постановки вопроса съ богословской стороны у церковныхъ писателей мы усматриваемъ въ слѣдующемъ: когда свѣтскіе мыслители указываютъ церковнымъ: Церковь не признаетъ, не даетъ полной свободы совѣсти, послѣдніе отвѣчаютъ: да, не даетъ, не можетъ дать этой свободы потому-то и потому-то (дальше идутъ доказательства). Имъ возражаютъ на это: нѣтъ, Церковь, какъ царство духа, царство свободы, должна признавать эту полную свободу совѣсти. Богословы опять истощаются въ доказательствахъ, а противники опять стоятъ на своемъ, что безусловная свобода совѣсти—идеаль для Церкви. Раньше и мы держались этой же постановки вопроса. Теперь мы дѣлаемъ попытку другой постановки вопроса съ богословской стороны и обращаемъ вниманіе на незатронутую юридическую сторону вопроса о свободѣ совѣсти, разграничиваемъ здѣсь двѣ со-

вершенно самостоятельныя области: богословскую и юридическую. Вслѣдствіе этого мы избрали и другой способъ полемики съ свѣтскими писателями о свободѣ совѣсти; мы утверждаемъ слѣдующія два главные положенія: 1) Церковь наша признаетъ и даетъ свободу совѣсти и даже полную, *но при наличности извѣстныхъ условій* своимъ чадамъ. Другихъ исповѣданій и сектъ наша Церковь совершенно не касается. 2) Государство наше тоже признаетъ полную свободу совѣсти для всѣхъ исповѣданій и сектъ, *но до извѣстнаго предѣла*. Вотъ эти предварительныя мысли сдѣлаютъ ясными всѣ дальнѣйшія наши разсужденія. Ближайшимъ образомъ эта наша статья вызвана статьей писателя г. Минскаго въ январской книжкѣ журнала „Новый путь“ и рефератомъ кн. Волконскаго о свободѣ совѣсти, помѣщенномъ въ томъ же журналѣ. Г. Минскій, между прочимъ, говоритъ, что Церковь наша, которая будто бы не признаетъ свободы совѣсти, можетъ оказаться повинной въ распятіи Христа подобно ветхозавѣтнымъ іудеямъ, которые говорили Спасителю: твое ученіе не отъ Бога—и распяли Его за то, что онъ называлъ себя Сыномъ Божиимъ, посланнымъ въ міръ отъ Отца. Такое же „трагическое“ положеніе Церкви нашей рисуетъ и князь Волконскій.

I.

Писатель г. Минскій въ 1-й книжкѣ журнала „Новый Путь“ за 1903 годъ высказалъ „последнее слово“ свѣтскаго человѣка о свободѣ совѣсти и въ этомъ случаѣ, подобно предсѣдателю суда, какъ бы резюмировалъ взгляды всѣхъ приверженцевъ „полной“ свободы совѣсти, къ которымъ причисляетъ себя и самъ ¹⁾. Но сурово это слово и это резюме! Г. Минскій обвиняетъ православную русскую церковь, которая не можетъ признать полной свободы совѣсти *въ смыслъ г. Минскаго и К^о*, ни болѣе, ни менѣе, какъ въ распятіи самого Господа Иисуса Христа. Въ виду такого тяжкаго обвиненія г. Минскимъ св. Церкви, которую онъ сажаетъ на скамью подсудимыхъ, да будетъ позволено и этому подсудимому, въ лицѣ насъ, Ея слу-

¹⁾ Такого же характера на ту же тему и рефератъ кн. Волконскаго, помѣщенный въ томъ же журналѣ и читанный въ религіозно-философскомъ собраніи.

жителей, сказать въ свое оправданіе также свое „последнее слово“ и свое резюме относительно современныхъ сужденій о полной свободѣ совѣсти. До сихъ поръ вопросъ о свободѣ совѣсти не получилъ полного, удовлетворяющаго всѣхъ рѣшенія, по нашему мнѣнію, вслѣдствіе неправильной его постановки: до сихъ поръ Церкви избирали здѣсь какою-то мишенью для стрѣльбы, забывая что тѣ или инныя „проявленія“ свободы совѣсти отнюдь не безразличны и для государства; отъ Церкви требовали признанія того, чего она признать не можетъ или что не подлежитъ ея компетенціи, какъ „царства не отъ міра сего“. Отсюда—напрасная вражда къ Церкви и таковыя же упреки въ насиліи надъ совѣстью, отсюда и бесплодность полемики.

Мы вѣрнѣе выполнимъ нашу задачу и скорѣе разберемся въ этихъ сужденіяхъ, часто очень противорѣчивыхъ и вызывающихъ сильное недоумѣніе, если обратимъ вниманіе свое на то, что всѣ требованія „полной“ свободы совѣсти, предъявляемыя сторонниками ея, можно и слѣдуетъ разбить на двѣ группы: на требованія, предъявляемыя непосредственно къ Церкви и на требованія, предъявляемыя къ государству. Имѣя въ виду сейчасъ указанную цѣль, мы и постараемся выяснитъ характеръ требованій той и другой группы отдѣльно.

Сущность полной свободы совѣсти состоитъ въ томъ, что сторонники ея требуютъ полного простора для всякаго рода религиозныхъ убѣжденій въ Россіи и изгнанія всякаго рода принудительныхъ по отношенію къ нимъ мѣръ со стороны господствующей православной Церкви и государства: отъ Церкви они требуютъ, чтобы она въ своемъ служеніи и въ борьбѣ съ разными заблужденіями и сектами пользовалась однимъ только духовнымъ оружіемъ—словомъ—и отказалась отъ всякаго рода принудительныхъ мѣръ во-первыхъ по отношенію къ своимъ духовнымъ чадамъ, не удерживала бы въ своей оградѣ, а предоставляла свободный выходъ тѣмъ изъ нихъ, которые не желаютъ въ ней оставаться, измѣняютъ свои религиозныя убѣжденія и принимаютъ за истину другія; не обращалась бы во вторыхъ за помощью къ государству съ цѣлью преслѣдованія и наказанія отпадшихъ, лицъ другихъ исповѣданій,

раскольниковъ и сектантовъ за вредъ, наносимый ими Ея. А отъ государства тѣ же сторонники полной свободы совѣсти требуютъ безусловной свободы существованій, .проявленія и пропаганды своего вѣроученія для всѣхъ исповѣданій и сектъ, отиѣны наказаній за преступленія противъ вѣры, за пропаганду, за совращеніе и т. п. Такой полной, безграничной свободы совѣсти у насъ дѣйствительно нѣтъ, да ея, какъ покажемъ ниже, никогда и быть—не можетъ; но, заявляемъ мы, свобода совѣсти въ истинномъ смыслѣ этого слова, какою она можетъ и должна быть—дѣйствительная, разумная свобода совѣсти у насъ существуетъ и признается какъ Церковью, такъ и государствомъ. Выясненію сущности этой свободы съ церковной и государственной точки зрѣнія и посвящаются настоящія строки.

Въ прошлогодней нашей статьѣ о свободѣ совѣсти, помѣщенной въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ (№ 2-й 1902 г.) мы выясняли, что требованія полной свободы совѣсти: свободы выхода изъ Церкви, пропаганды, совращенія и безнаказанности за преступленія противъ вѣры на языкѣ сторонниковъ полной свободы можно назвать однимъ именемъ требованія „непротивленія злу“. Мы тогда указали, что въ этой толстовской теоріи непротивленія злу и слѣдуетъ искать корня и разгадки воззрѣній приверженцевъ полной свободы совѣсти. Но мы недостаточно развили тогда этотъ взглядъ относительно Церкви и почти совсѣмъ не коснулись его по отношенію къ государству. Этотъ недостатокъ мы и хотимъ восполнить теперь.

Мы сказали въ прошлогодней статьѣ, что разъ признана и доказана несостоятельность толстовскаго ученія о непротивленіи злу, то сама собою падаетъ и состоятельность ученія о полной свободѣ совѣсти въ той постановкѣ, какую предлагаютъ г.г. Стаховичи, Волконскіе и Минскіе. Разъ противленіе злу не только возможно, но и обязательно для Церкви и государства, а непротивленіе съ ихъ стороны будетъ преступнымъ бездѣйствіемъ, то не можетъ быть и рѣчи о полной свободѣ совѣсти въ смыслѣ указанныхъ лицъ. Значить, законы будутъ въ рукахъ Церкви и государства всѣ тѣ средства, которыя будутъ необходимы и не будутъ противорѣчить

истинной, дѣйствительной свободѣ совѣсти, а напротивъ будутъ возстановлять и защищать ее.

Опираясь на это основаніе, мы высказываемъ наше *первое* положеніе, а именно: что со стороны Церкви у насъ признается полная свобода совѣсти: наша *Православная Церковь* во первыхъ даетъ полную свободу совѣсти *своимъ членамъ*, не желающимъ оставаться въ ней и заявляющимъ объ этомъ, не удерживаетъ ихъ въ своей оградѣ и предоставляетъ имъ свободный выходъ, но только *не сразу*, а *послѣ нѣкотораго противленія злу*, которое называется „*утищаніемъ*“, и которое съ точки зрѣнія сторонниковъ полной свободы т. е. непротивленія злу представляется насиліемъ надъ совѣстью и не должно имѣть мѣста. Въ извѣстныхъ намъ университетскихъ курсахъ государственнаго права увѣщанія именно и тактуются, какъ насиліе надъ совѣстью. А Церковь вѣдь прибѣгаетъ къ увѣщанію, какъ любящая мать: прежде чѣмъ лишиться кого либо изъ своихъ чадъ, дать ему свободу, она уговариваетъ, увѣщаетъ заблуждающагося подумать, не уходить, раскрываетъ ему истины Православной вѣры, которыя онъ, можетъ быть, недостаточно раньше зналъ и понималъ и потому увлекся другимъ ученіемъ. И въ самомъ дѣлѣ, вѣдь она обязана это сдѣлать, какъ мать, иначе она была бы не матерью, а безсердечной мачихой; бездѣйствіе ея въ этотъ моментъ, отпущеніе заблуждающагося сразу, по одному заявленію, безъ попытки убѣдить, уговорить его,—было бы преступленіемъ; а этого-то противленія злу, этого увѣщанія и не хотятъ сторонники непротивленія злу, по ученію которыхъ всякое противленіе есть насиліе.

Но когда этотъ долгъ увѣщанія Церковью исполненъ и когда увѣщаніе не привело къ желаемому усиѣху, тогда Церковь считаетъ уже преступнымъ удерживать непреклоннаго въ своемъ рѣшеніи своего члена и даетъ ему полную свободу совѣсти. И въ самомъ дѣлѣ, удерживать послѣ этого человека въ церковной оградѣ дѣйствительно было бы уже преступленіемъ, насиліемъ, нарушеніемъ свободы совѣсти, котораго Церковь и не допускаетъ. Такъ мудро и съ такою любовью св. Церковь наша поступаетъ со всѣми уклоняющимися и

отпадающими. Такъ было поступлено и съ графомъ Л. Толстымъ съ тою лишь разницею, что увѣщаніе, противленіе его уходу изъ Церкви длилось здѣсь не три мѣсяца, какъ то полагается по закону, а десятки лѣтъ. Это увѣщаніе состояло въ долготерпѣніи Церкви къ своему злѣйшему и открытому врагу, въ посылкѣ къ нему авторитетныхъ лицъ для вразумленія, пересылкѣ богословскихъ сочиненій, касающихся его заблужденій. Но когда это многолѣтнее увѣщаніе привело не къ обращенію гр. Толстого къ Церкви, а къ открытому, соединенному съ послѣдними предѣлами богохульства и кощунства, заявленію его о непринадлежности своей къ Церкви, выраженному имъ въ послѣднемъ романѣ „Воскресеніе“, тогда Церковь сочла уже преступнымъ и невозможнымъ долѣе удерживать графа въ церковной оградѣ, дальнѣйшее удержаніе его въ Церкви явилось бы дѣйствительнымъ и ничѣмъ не оправдываемымъ насилиемъ надъ его убѣжденіями, которыя въ романѣ „Воскресеніе и въ отвѣтѣ графа Св. Синоду (исповѣди) оказались не только не православными, но и вообще не христіанскими, не соотвѣтствующими ученію ни одной и изъ прочихъ христіанскихъ церквей.

Графъ спрашивалъ въ отвѣтѣ Св. Синоду: почему дали свободу ему одному, а многихъ другихъ—его единомышленниковъ продолжаютъ удерживать въ Церкви? Да потому, что эти многіе не заявляли открыто о своемъ нежеланіи принадлежать къ Церкви ни въ сочиненіяхъ, ни въ заявленіяхъ. А для выхода изъ Церкви именно и требуется публичное, *открытое заявленіе* или обнаруженіе своего нежеланія принадлежать къ Церкви, своей вражды къ ней; послѣ этого назначается увѣщаніе, а потомъ и освобожденіе. А между тѣмъ никто изъ послѣдователей графа этого не сдѣлалъ, не выполнилъ этого требуемаго закономъ условія для выхода изъ Церкви. Если же кто либо изъ нихъ сдѣлалъ бы такое заявленіе, то по отношенію къ нему въ той или иной формѣ тоже было бы примѣнено увѣщаніе на болѣе или менѣе продолжительное время, и только послѣ безуспѣшности его послѣдовало бы освобожденіе. Отсутствие такого заявленія, открытой вражды, богохульства и кощунства въ сочиненіяхъ у

единомышленниковъ графа, св. Церковь разсматриваетъ, какъ состояніе колебанія, несоврѣшаго еще рѣшенія ихъ отпасть отъ Церкви, и потому, какъ любящая мать, продолжаетъ ихъ считать своими дѣтьми и оказывать имъ такое же вниманіе, какъ и вѣрнымъ своимъ чадамъ. А какъ же отнеслись приверженцы полной свободы совѣсти къ дарованію графу этой самой полной свободы совѣсти послѣ его заявленія и безуспѣшнаго увѣщанія? А вотъ какъ: пока длилось увѣщаніе, они все время обвиняли Церковь въ насиліи надъ совѣстью графа: „пустъ каждый вѣруетъ, какъ ему угодно, зачѣмъ эти увѣщанія и насильственное удержаніе, говорили они“? Когда же увѣщаніе истощилось до конца, и графъ получилъ возжелѣнную свободу, тѣ же приверженцы полной свободы совѣсти сейчасъ же перемѣнили фронтъ, назвали насиліемъ уже самое предоставленіе свободы совѣсти графу и упрекали Церковь за жестокость, за отсутствіе духа любви и всепрощенія, за то, что она не оставила его въ Церкви. Какое рѣдкое по своей грубости противорѣчіе! Мы безъ границъ удивлялись и удивляемся слѣпотѣ сторонниковъ полной свободы совѣсти, не замѣчающихъ своихъ собственныхъ грубѣйшихъ противорѣчій подобнаго рода. Они берутся судить и учить Церковь, а сами не уяснили еще себѣ истиннаго понятія о свободѣ совѣсти и путаются въ противорѣчивыхъ сужденіяхъ о ней. Съ одной стороны: „не увѣщайте, дайте свободу“, а съ другой—„не дайте этой свободы“—вотъ что получается здѣсь. Впрочемъ, если угодно, съ точки зрѣнія убѣжденныхъ послѣдователей ученія о непротивленіи злу это противорѣчіе вполне послѣдовательно: „вообще никакъ не противьтесь злу, говорятъ они, начинаетъ человекъ уклоняться отъ Церкви—не увѣщайте: это насиліе;—окончательно отпалъ—не объявляйте объ отпаденіи, не отлучайте—это тоже насиліе“. Вотъ здѣсь-то съ ясностью и видна вся нелѣпость ученія о непротивленіи злу.

Такимъ образомъ, изъ сказаннаго ясно видно, что наша Церковь вполне признаетъ свободу совѣсти за своими чадами и даже полную; и даетъ ее имъ, но только не сразу, а по принятіи нѣкоторыхъ проникнутыхъ любовію мѣръ и послѣ безуспѣшности ихъ. Бывали и бываютъ случаи, что эти мѣры

удерживали отъ отпаденія и возвращали заблудшихъ въ лоно Церкви. Она противится здѣсь злу, насколько это нужно, а затѣмъ даетъ полную свободу совѣсти.

Во вторыхъ, что касается до отношенія нашей Церкви къ другимъ исповѣданіямъ и сектамъ, то ихъ Церковь наша не касается, можно сказать, пальцемъ, и отъ нея они не испытываютъ ни малѣйшаго стѣсненія ихъ свободы совѣсти. „Но, скажутъ приверженцы безусловной свободы совѣсти, согласны, что Церковь по отношенію къ своимъ членамъ пользуется единственнымъ средствомъ—увѣщаніемъ въ видѣ временной мѣры, но не то нужно сказать объ отношеніи ея къ другимъ исповѣданіямъ и сектамъ: что она ихъ совѣмъ не касается и что они не испытываютъ отъ нея никакого стѣсненія, это неправда, говорятъ приверженцы полной свободы. Здѣсь кромѣ борьбы словомъ Церковь гораздо чаще обращается къ содѣйствію государственной власти съ цѣлью преслѣдованія и наказанія отпадшихъ, раскольниковъ, сектантовъ, лицъ другихъ исповѣданій за зло, причиняемое ими Церкви. Церковь не должна обращаться въ этихъ случаяхъ къ государственной власти, а государство преслѣдовать и наказывать указанныхъ лицъ по принципу свободы совѣсти“. Здѣсь мы, такимъ образомъ, подходимъ ко второй группѣ требованій полной свободы совѣсти, къ требованіямъ, предъявляемымъ сторонниками ея къ государству. Анализу существа и характера этой второй группы требованій и будетъ посвящена дальнѣйшая наша рѣчь. Здѣсь мы прежде всего снова подтвердимъ высказанное нами выше положеніе, что православная наша Церковь совершенно не касается и не причивляетъ сама по себѣ ни малѣйшаго стѣсненія въ свободѣ совѣсти ни одному изъ существующихъ въ Россіи инославныхъ и иновѣрныхъ исповѣданій и сектъ. Обычное утвержденіе, что Церковь наша въ дѣлѣ защиты и охраны своей вѣры опирается на государственную власть, на ея принудительную и карательную по отношенію къ другимъ исповѣданіямъ и сектамъ силу—мы считаемъ совершенно ложнымъ; это въ устахъ однихъ—недомысліе или заблужденіе, а въ устахъ другихъ—преднамѣренное искаженіе истины съ извѣстною цѣлью. Совершенно ложно и производитъ путаницу понятій

и напрасное враждебное отношеніе къ Церкви также и то обычное у насъ утвержденіе, что у насъ религіозныя интересы смѣшиваются съ политическими, что дѣло вѣры у насъ обращается въ политику, что государство наказываетъ у насъ за преступленія противъ вѣры потому, что въ свою очередь само опирается на Церковь. Что у насъ единеніе, взаимодѣйствіе Церкви и государства есть и должно быть,—это вѣрно, но что государство установило наказанія за преступленія противъ вѣры по требованію Церкви или наказываетъ ихъ вслѣдствіе признанія своей зависимости отъ Церкви, это чистѣйшая ложь. Мы утверждаемъ, и надѣемся доказать это, что государство дѣйствуетъ здѣсь совершенно самостоятельно; что здѣсь нѣтъ ни требованій со стороны Церкви, ни религіозно-политическихъ расчетовъ со стороны самого государства: государство стѣсняетъ, ограничиваетъ, запрещаетъ и наказываетъ разнаго рода дѣйствія другихъ исповѣданій и сектъ только потому, что эти дѣйствія *сами по себѣ* являются или *политическими* или *уголовными преступленіями, наказуемыми съ государственнo-юридической точки зрѣнія*, и какъ таковыя, не могутъ не преслѣдоваться и не наказываться. Поэтому, если относительно Церкви, какъ духовнаго союза, мы утверждали, что она признаетъ и даетъ полную свободу совѣсти послѣ принятія нѣкоторыхъ мѣръ всѣмъ уходящимъ отъ Нея по убѣжденію членамъ и сама ни на волосъ не касается свободы совѣсти или религіозныхъ убѣжденій всѣхъ другихъ исповѣданій и сектъ, то относительно государства, какъ человѣческаго союза, обладающаго принудительною и обязательною для всѣхъ властію, мы утверждаемъ, что оно отнюдь и органически не можетъ признать такой полной и безусловной свободы религіозныхъ убѣжденій, какая желательна г. Минскому, кн. Волконскому и г. Стаховичу; потому что признать такую свободу для государства—значить объявить свободу и безнаказанность массы политическихъ и уголовныхъ преступленій въ ихъ совершенно отдѣльномъ, независимомъ отъ Церкви видѣ, значить отказаться отъ своего права наказанія ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, вспомнимъ, какія требованія полной свободы совѣсти предъявляютъ сторонники ея къ государству? Они

требуютъ отъ государства безусловной свободы существованія, проявленія и пропаганды для всѣхъ исповѣданій и для всевозможныхъ сектъ; они также требуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ *отмены наказаній* за преступленія противъ православной вѣры, за отпаденіе отъ нея, за соращеніе въ другую вѣру, за пропаганду другихъ религіозныхъ ученій, за проявленіе тѣхъ или другихъ религіозныхъ убѣжденій въ различныхъ дѣйствіяхъ. Но проявленіе многихъ религіозныхъ убѣжденій въ дѣйствіяхъ, на практикѣ, многія соращенія и пропаганда являются *прямо преступленіями* въ государственномъ, юридическомъ смыслѣ этого слова, а сторонники полной свободы совѣсти требуютъ отъ государства не считать ихъ преступленіями и не наказывать за нихъ. Но государство, какъ такое, пока оно остается государствомъ, не можетъ называть преступленія не преступленіями и отказать отъ принадлежащаго ему права наказанія за нихъ; въ противномъ случаѣ государства уже нѣтъ: оно отрицается, оно исчезаетъ. Поэтому относительно государства мы утверждаемъ, что оно признаетъ у насъ свободу религіозной совѣсти, но не полную, или, если угодно, *признаетъ полную религіозную свободу совѣсти до того предѣла, пока религіозныя убѣжденія не переходятъ въ преступныя дѣйствія съ государственно-юридической точки зрѣнія*, въ преступленія политическія, уголовныя и гражданскія правонарушенія. Это *второе* наше положеніе—объ отношеніи *государства* къ религіозной свободѣ. Съ момента же перехода религіозныхъ убѣжденій въ преступленія, государство уже не можетъ относиться къ проявленію этихъ убѣжденій безразлично и начинаетъ наказывать преступныя проявленія. Тутъ уже начинается послѣдовательное и неуклонное противленіе злу. Государство, отличительною чертою котораго является принудительная власть, не можетъ уже прибѣгать къ этому противленію злу (къ наказаніямъ) только временно, а затѣмъ, при безуспѣшности его, давать полную свободу преступленіямъ, подобно тому, какъ это дѣлаетъ Церковь, которая прибѣгаетъ къ увѣщанію въ видѣ временной мѣры, а при безуспѣшности его объявляетъ своего члена отпавшимъ, свободнымъ. Церковь такъ поступаетъ потому, что иначе она и не можетъ поступать,

такъ какъ она—союзъ не принудительный, а свободный, царство Духа и свободы. Вотъ здѣсь съ очевидностью выступаетъ для насъ все различіе Церкви и Государства въ отношеніяхъ къ вопросу о свободѣ совѣсти и полная правильность и разумность этихъ отношеній. Уже изъ сказаннаго такимъ образомъ видно, что „религіозной политикой“ занимаются не Церковь и Государство, а сами искатели полной свободы совѣсти, добывающіеся „подъ ея флагомъ“ свободы и безнаказанности преступленій.

II.

Остановимся теперь ближе и подробнѣе на отношеніяхъ нашего государства къ свободѣ совѣсти существующихъ въ немъ разнаго рода исповѣданій и сектъ, каковы будутъ и должны быть эти отношенія къ нимъ? Для надлежащаго и вѣрнаго рѣшенія этого вопроса не нужно ни на одну минуту опускать изъ виду того, что тѣ или другія наши религіозныя убѣжденія не остаются *in abstracto*, въ нашемъ умѣ только, а всегда переходятъ и обнаруживаются въ нашей практической дѣятельности и поступкахъ; религіозныя убѣжденія служатъ принципами нашей практической дѣятельности: личной, общественной, государственной; каковы эти убѣжденія, такова и дѣятельность: о свободѣ совѣсти и проявленій ея у исповѣданій и сектъ *съ точки зрѣнія государства* можно говорить лишь до тѣхъ поръ, пока религіозныя убѣжденія не переходятъ въ преступную дѣятельность, и свободу совѣсти до этого предѣла государство у насъ вполне признаетъ; до этихъ поръ для государства безразличны какія бы то ни было религіозныя убѣжденія и проявленія; но съ того времени, какъ они становятся принципами преступленій, они уже не безразличны для него. При этомъ не нужно упускать изъ виду и того, что государство въ данномъ случаѣ преслѣдуетъ и караетъ *не самыя религіозныя убѣжденія, а именно только преступныя проявленія ихъ*, преступныя дѣйствія съ государственно-юридической точки зрѣнія. Такъ что для самихъ религіозныхъ убѣжденій, для существованія ихъ ограниченій свободы у насъ со всѣмъ вѣтъ никакихъ; у насъ дозволены всѣ исповѣданія, терпятся всевозможныя секты; Невскій проспектъ въ Петербургѣ весь покрытъ инославными

храмами. Но когда результатомъ религіозныхъ убѣжденій начинаютъ являться преступленія, то здѣсь уже область и роль Церкви совершенно оканчивается и начинается самостоятельное отправленіе чисто-государственной карательной власти самимъ государствомъ. Напримѣръ: государство караетъ духобора за нежеланіе платить подати, за уклоненіе отъ воинской повинности, за отказъ отъ подданства государю, за отрицаніе всѣхъ человѣческихъ установленій и законовъ. Эти преступленія духобора основываются на его соотвѣтствующихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ; но государство караетъ не самыя убѣжденія, а преступныя проявленія ихъ, преступленія. Государство наказало у насъ, хотя и съ снисхожденіемъ, также напр. сектанта Ковалева за убійство (погребеніе живыми) многихъ лицъ; это преступленіе точно также основывалось на религіозныхъ убѣжденіяхъ Ковалева; для государства же здѣсь важенъ самый фактъ—убійство. Точно также наша государственная власть наказала павловскихъ—сектантовъ за разгромъ и кощунственное поруганіе церкви—школы; это преступленіе было совершено также въ силу религіозныхъ убѣжденій этихъ сектантовъ, на томъ основаніи, что будто бы Христосъ сказалъ, что онъ пришелъ разрушить храмы (извращеніе Толстымъ евангельскихъ словъ). Здѣсь преступленіе—разрушеніе храма, зданія, предназначеннаго для общественной молитвы, чего сектанты сами горячо проповѣдывающіе и добивающіеся полной свободы совѣсти, не должны бы позволять себѣ. Точно также государство не можетъ не карать *свободной и открытой пропаганды* католицизма, іезуитизма, протестантизма, раскола всѣхъ видовъ, штундизма, толстовщины, малеванщины и другихъ сектъ потому, что всѣ они въ той же или иной мѣрѣ проводятъ и проповѣдуютъ у насъ начала, разрушительныя для нашего *государственнаго* организма: властолюбивыя, политическія идеи Рима, вражду къ Царю—„Никониану“, раціонализмъ, революціонныя идеи, изувѣрство, развратъ и проч.; всѣ эти идеи сейчасъ же на практикѣ обыкновенно переходятъ въ преступленія. Поэтому, въ данномъ случаѣ и самая проповѣдь, пропаганда такихъ идей составляетъ уже *самостоятельное преступленіе*; такъ не можетъ быть оставленъ безъ

наказанія сектантъ, на почвѣ религиозныхъ убѣжденій проповѣдующій революцію въ Россіи, отрицаніе и неповиновеніе верховной, самодержавной государственной власти, изувѣрство, разрушеніе храмовъ, грабежъ имущества у частныхъ лицъ¹⁾. Говорить о такой полной свободѣ совѣсти, требовать такой свободы совѣсти было бы такъ же нелѣпо и странно и равносильно тому, какъ говорить о полной личной автономіи, о полной свободѣ въ области правовой государственной жизни, т. е. о свободѣ совершенія всякаго рода преступленій, о безнаказанности ихъ, словомъ о свободѣ анархіи. Но вѣдь никто же кромѣ „враговъ государственнаго порядка и лицъ, увлекающихся началами, чуждыми русской жизни“, не говоритъ о такой безумной свободѣ преступленій, не признаетъ и не требуетъ ея. А если и они не желаютъ и не требуютъ такой свободы, то явно становятся въ противорѣчіе себѣ, требуя и добиваясь безграничной свободы совѣсти. Въ области правовой, государственной жизни всякій гражданинъ сознательно подчиняется единому, обязательному для всѣхъ порядку; его свобода здѣсь принудительно ограничивается, хотя бы онъ и не хотѣлъ этого: имѣя права, каждый въ государственномъ союзѣ непременно несетъ и соотвѣтствующія обязанности по отношенію къ другимъ людямъ, такимъ же, какъ онъ, субъектамъ правъ и обязанностей. Такъ напр. имѣющій участокъ земли обязывается не застраивать и не занимать участка сосѣдняго владѣльца, точно также—не выбрасывать сора и помой на чужой участокъ: кто это дѣлаетъ, тотъ привлекается къ уголовной или гражданской отвѣтственности за вредъ и убытки. То же самое и въ области такъ называемой свободы совѣсти: живущій въ православномъ русскомъ государствѣ, гдѣ существуетъ верховная самодержавная власть, и пользующійся здѣсь всѣми правами и благами гражданскаго общежитія—обязывается не распространять такихъ идей и не совершать такихъ дѣйствій, которыя нарушаютъ существующій государственный порядокъ и отрицаютъ существующія въ Россіи начала и законы и являются пре-

¹⁾ Поэтому-то и запрещается у насъ публичное оказательство раскола и сектъ, открытая пропаганда исповѣданій и сектъ и даже молитвенныя собранія нѣкоторыхъ крайнихъ сектъ, гдѣ явно провозглашаются преступныя политическія идеи.

ступленіями. Если же кто нибудь это дѣлаетъ, то наказыва-
ется, какъ преступникъ, государствомъ *самостоятельно*, безъ
всякихъ церковныхъ соображеній; государство всегда накажетъ
также лицо, не спрашиваясь ни чьего мнѣнія. Государство у
насъ говорить каждому: вѣруй и служи Богу какъ хочешь,
только *не совершай преступленій*. Нужно при этомъ имѣть
въ виду, что всякое государство носить или должно носить
въ себѣ какую либо единую, опредѣленную и постоянную идею,
осуществляемую на практикѣ; эти идеи бываютъ различны, и
принципами ихъ являются непременно тѣ или другія рели-
гіозныя убѣжденія самого государства. Государство, если оно
не желаетъ обратиться въ анархію, непременно должно из-
брать для себя руководящимъ принципомъ какую либо *одну*
религіозную систему и соединиться съ какой либо *одной Цер-*
ковью или исповѣданіемъ. Государство органически не можетъ
взять своимъ принципомъ одновременно разныя и часто прямо
противоположныя другъ другу религіозныя ученія, не можетъ
соединяться одновременно съ разными церквами, исповѣданіями
и сектами; такое государство въ сущности было бы такъ же
безрелигіозно, какъ и то, которое не принимаетъ за руково-
дящее начало никакихъ религіозныхъ убѣжденій. Признавать
у себя оно можетъ и должно всѣ Церкви, исповѣданія и
секты, предоставляя имъ свободу служенія Богу по ихъ об-
рядамъ, но для себя оно должно избрать какую либо *религію*
и церковь, должно быть религіозно, а не безрелигіозно, иначе
оно должно отказаться отъ единого порядка, или допустить
у себя столько порядковъ, сколько религіозныхъ убѣжденій по
тѣсной зависимости первыхъ отъ послѣднихъ; и порядокъ въ
такомъ государствѣ никогда не будетъ устойчивъ.

Такимъ образомъ, все сказанное достаточно ясно показы-
ваетъ, что говорить о „полной свободѣ совѣсти“, въ смыслѣ
г.г. Минскаго, кн. Волконскаго, Стаховича и К^о можно было
бы лишь въ томъ случаѣ, если бы *религіозныя убѣжденія ни-*
когда не переходили на практикѣ въ преступную дѣятель-
ность, были бы только или отвлеченными принципами или
принципами *закономѣрной дѣятельности*, а не *преступной*.
Поэтому, требующіе полной свободы совѣсти въ дѣйстви-
тельности требуютъ свободы у насъ всякихъ политическихъ убѣ-
жденій и ихъ проявленій, свободы совершенія и безнаказан-

ности преступленій, отрицанія законовъ и государственнаго порядка, анархїи, иначе говоря „непротивленія злу“ *и со стороны государства*. Проповѣдывать полную свободу совѣсти, значить подъ ея флагомъ проповѣдывать свободу всякихъ антигосударственныхъ идей и преступленій, отрицать въ самомъ существѣ государство съ его законами. Тогда пришлось бы оставить безнаказаннымъ и духовора, не желающаго исполнять государственныхъ законовъ, и Ковалева, и павловскихъ сектантовъ—толстовцевъ и легіонъ другихъ. Отсюда и понятенъ становится западный анархизмъ, съ которымъ государства не знаютъ, что дѣлать и который хочетъ проникнуть и къ намъ; понятны отсюда постоянныя смѣны кабинетовъ, паденія министерствъ, скандалы въ парламентахъ, бомбы въ Церквахъ и въ правительственныхъ учрежденіяхъ, полное смѣшеніе языковъ. Сами государства западныя виноваты въ томъ: не имѣя своимъ принципомъ единой, определенной религіозной идеи, допустивъ одинаковое проявленіе во внѣ невозможныхъ религіозныхъ и безрелигіозныхъ убѣжденій, они какъ бы сами узаконили этимъ преступленія и безпорядокъ: разъ признали безграничную свободу совѣсти, должны признать и свободу проявленій ея; если же не признаютъ ихъ, и часто караютъ, то противорѣчатъ сами себѣ и сознаются въ допущенной ошибкѣ. Краснорѣчивымъ примѣромъ такого противорѣчія, такого разлада между теоретическимъ принципомъ полной свободы совѣсти и осуществленіемъ его на практикѣ служитъ недавнее закрытіе французскимъ правительствомъ и даже изгнаніе изъ предѣловъ Франціи католическихъ монашескихъ орденовъ и конгрегаціонныхъ школъ: замѣтивъ, что эти школы и ордена проповѣдуютъ властолюбивыя идеи католической Церкви о свѣтской власти папы, объ его всемірной монархїи, идеи, несогласныя и разрушительныя для республиканскаго строя Франціи, французское правительство сейчасъ же закрыло массу конгрегацій и ихъ школы, а сопротивлявшихся предало суду. Между тѣмъ, по принципу полной свободы совѣсти, этимъ конгрегаціямъ и школамъ нужно было предоставить полную свободу ихъ дѣйствій; если же французское правительство не дало имъ этой свободы, то потому, что конгрегаціи, не ограничиваясь прямымъ своимъ дѣломъ

религіознаго просвѣщенія юношества, стали преподавать ему начала, разрушительныя для государственнаго организма Франціи, иначе сказать, *стали совершать преступленія*, которыя не могли остаться безнаказанными, при чемъ наказаніе было употреблено чрезвычайное, можно сказать жестокое; полное уничтоженіе обученія и воспитанія въ духѣ католической церкви; это уже совсѣмъ не вызывалось обстоятельствами. Вотъ плоды полной свободы совѣсти и вотъ примѣръ того, какъ признавая эту свободу совѣсти въ теоріи, можно и приходится не признавать ея на практикѣ.

До сихъ поръ мы говорили объ отношеніяхъ нашего государства къ проявленіямъ религіозныхъ убѣжденій его подданныхъ *не православнаго исповѣданія*. Теперь является вопросъ, какъ же государство наше относится къ своимъ русскимъ православнымъ подданнымъ въ случаѣ открытаго измѣненія ихъ религіозныхъ убѣжденій и отпаденія ихъ отъ Православной Церкви? Церковь въ этомъ случаѣ даетъ имъ полную свободу послѣ увѣщанія, а государство? Государство не оставляетъ этого безъ послѣдствій и караетъ отпаденіе тѣмъ, что можетъ выслать открыто отпадшаго изъ предѣловъ Россіи. Почему употребляется именно эта мѣра? По нашему мнѣнію потому, что отпадающій, принимая религіозныя убѣжденія другого исповѣданія, виѣстъ съ ними необходимо принимаетъ и такія идеи этого исповѣданія, проповѣдь которыхъ или осуществленіе на практикѣ есть преступленіе въ русскомъ государствѣ и которыя противорѣчатъ нашей единой государственной идеѣ и разрушительны для нашего государственнаго организма; отпадающій при этомъ какъ бы отказывается отъ признанія и подчиненія тѣмъ началамъ, которыя положены въ основу нашей государственной жизни, а принимаетъ начала чуждыя ей; отъ него можно ожидать, что онъ будетъ и пропагандировать ихъ и осуществлять на практикѣ; для государства элементъ этотъ опасенъ и повтореніе такихъ случаевъ будетъ свидѣтельствовать о разложеніи государственнаго организма. Вотъ почему отпадшему вполне послѣдовательно и мудро наше правительство и предлагаетъ, *не подвергая его никакому уголовному наказанію*, оставить отечество, государственныхъ началъ котораго онъ не раздѣляетъ и искать себѣ новаго

отечества, начала котораго будутъ соотвѣтствовать его новымъ религіознымъ убѣжденіямъ. Мудрѣ этого права ничего нельзя придумать. Но наше государство по своей высокой гуманности на практикѣ рѣдко прибѣгаетъ къ этой мѣрѣ и терпитъ у себя отпадающихъ, давая имъ въ этомъ случаѣ одинаково съ Церковью полную свободу совѣсти, и карая лишь преступную пропаганду и преступныя проявленія ея, и то не всегда (гр. Толстой). Да и сами отпадающіе почему то не хотятъ обыкновенно оставлять Россіи и не стремятся, къ удивленію, въ тѣ „свободныя“ страны, которыя вполне соотвѣтствуютъ ихъ измѣнившимся религіознымъ убѣжденіямъ; они противорѣчатъ сами себѣ, или же надѣются на преступное проведеніе въ жизнь Россіи тѣхъ чуждыхъ ей началъ, которыя основываются на новыхъ ихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ, потому, очевидно, по отпаденіи и остаются въ Россіи и упорно протестуютъ противъ выселенія ¹⁾).

Мы выше упомянули, что сторонники полной свободы совѣсти въ дѣйствительности требуютъ свободы совершенія преступленій и безнаказанности ихъ, непротивленія злу. Такимъ образомъ, въ результатъ получается, что корнемъ ученія о полной свободѣ совѣсти является толстовская теорія непривленія злу. Сторонники полной свободы совѣсти требуютъ непривленія злу во первыхъ отъ Церкви: церковное увѣщаніе—насиліе, говорятъ они, но при этомъ впадаютъ въ грубое противорѣчіе: когда Церковь, послѣ безуспѣшности этого увѣщанія, открываетъ искомую полную свободу совѣсти, они также и это объявляютъ насиліемъ. Во вторыхъ, сторонники полной свободы совѣсти требуютъ непривленія злу отъ государства, безнаказанности распространенія всякаго рода политическихъ и антиполитическихъ идей и безнаказанности массы преступленій; подъ флагомъ полной свободы совѣсти они требуютъ, чтобы государство не противилось злу, отказалось *отъ своего природнаго права наказанія преступленій*, а отъ Церкви они здѣсь настоятельно добиваются, чтобы она признала, осватила это непривленіе, этотъ безпорядокъ, эту

¹⁾ Когда уже мы закончили эту статью, послѣдовало опубликованіе Высочайше утвержденного Уголовнаго Уложенія, по которому отпаденіе отъ Православія уже не считается наказуемымъ преступленіемъ и оставляется безъ послѣдствій.

анархію, отвергла бы принципъ „Кесарево Кесареви“. А гр. Толстой все это въ свое время и высказалъ въ своей теоріи непротивленія злу: онъ считалъ и теперь считаетъ власть, государство—зломъ, хотя самъ пользуется всѣми благами государственной жизни, кару за преступленія величайшей несправедливостью и жестокостью, что такъ прозрачно и отъѣнено имъ въ его „Воскресеніи“.

Всѣ сторонники полной свободы совѣсти являются вольными или невольными учениками гр. Л. Толстого и данниками его теоріи „непротивленія“. Мы считаемъ г. Минскаго и кн. Волконскаго, ищущихъ сближенія съ Церковью и участвующихъ въ религіозно-философскихъ собраніяхъ въ Петербургѣ, невольными учениками и послѣдователями гр. Толстого. Къ г. Минскому и кн. Волконскому мы примѣнимъ здѣсь тѣ же самыя слова, которыя въ прошломъ году сказали о г. Стаховичѣ ¹⁾: „г.г. Минскій и кн. Волконскій, подобно своему colleg-ѣ г. Стаховичу, усвоили еще съ юношескихъ лѣтъ изъ разныхъ источниковъ идеи Толстого. Какъ люди свѣтскіе, получившіе слабое религіозное (не говоримъ богословское) образованіе, они отдали, конечно, солидную дань нашимъ нецерковнымъ или мало-церковнымъ свѣтскимъ писателямъ, и вотъ, какъ плодъ этого, явились ихъ одушевленные и, соглашаемся, искреннія рѣчи въ религіозно-философскомъ собраніи и соотвѣтствующія имъ статьи въ журналѣ „Новый Путь“ о полной свободѣ совѣсти.

Поэтому, обвиненіе Церкви въ распятіи Христа, въ обращеніи дѣла вѣры въ политику г. Минскій и К^о пусть уже лучше возьмутъ на себя: не Церковь, которая защищаетъ свое тѣло и съ сожалѣніемъ отсѣкаетъ иногда нѣкоторые больные и вредные свои члены и не государство, которое караетъ преступленія, распинаютъ Христа, а распинаютъ Его, къ сожалѣнію, можетъ быть того не замѣчая, сами г.г. Минскій и кн. Волконскій и подобные имъ, готовые отдать тѣло Церкви и государства на растерзаніе. Г.г. Минскій и кн. Волконскій въ данномъ случаѣ говорятъ, „какъ одни изъ безумныхъ“ (Юв.). Ихъ и подобныхъ ему лицъ мы снисходительно относимъ къ разряду людей, „увлекающихся началами, чуждыми

¹⁾ Церковн. Вѣстн. № 2-й 1902 г. стр. 38.

русской жизни“ и этимъ объясняемъ то, что говорятъ они. Мы бы рекомендовали всѣмъ подобнымъ богословамъ разъ навсегда отказаться отъ своего горделиваго желанія учить и бичевать Церковь. Церковь знаетъ свое ученіе и свое назначеніе, а они—плохо знаютъ это ученіе; имъ нужно учиться и учиться, а не учить. Церковь для усвоенія своего ученія требуетъ „плѣненія разума въ послушаніе вѣрѣ“, „вѣрою уразумѣвать“, а они этого и не хотятъ, и не зная должнымъ образомъ ученія и духа Церкви, поступаютъ какъ разъ совершенно обратно. Пока они будутъ приходить на религіозно-философскія собранія, которыя сами по себѣ прекрасны, съ эллинской гордостью, съ желаніемъ учить Церковь, а не учиться у Нея, пока они будутъ здѣсь утверждать, что Церковь, какъ и они, не обладаетъ полнотою истины (г. Минскій), до тѣхъ поръ полное ихъ сближеніе съ Церковью невозможно; они будутъ не въ оградѣ, а только блуждать около церковной ограды.

Заканчивая нашъ разборъ современныхъ сужденій о полной свободѣ совѣсти съ церковной и государственной точки зрѣнія, мы спѣшимъ оговориться, что при разсмотрѣніи этого великой важности вопроса, отъ такого или иного рѣшенія котораго и осуществленія на практикѣ зависитъ крѣпость нашего церковнаго и государственнаго организма, мы совѣмъ не имѣли въ виду защищать и оправдывать такіе факты, какъ насильственное привлеченіе въ Церковь раскольниковъ, сектантовъ на бесѣды, предписаніе исповѣди и говѣнія состоящимъ на службѣ во что бы то ни стало и др. Эти факты мы не разумѣли и не пытались оправдывать при изслѣдованіи вопроса о свободѣ совѣсти. Эти факты, если когда либо *прежде* они и имѣли мѣсто, мы порицаемъ и осуждаемъ; это уже дѣйствительно стѣсненіе свободы совѣсти въ ея чистомъ видѣ, не переходящемъ въ преступленіе, наказуемое на основаніи государственныхъ законовъ: нежеланіе раскольника быть православнымъ, сектанта—идти на бесѣду, нежеланіе говѣть *не суть преступленія* съ государственной точки зрѣнія. Напротивъ, преступными тутъ уже являются дѣйствія лицъ принуждающихъ. Въ настоящее время государство такихъ лицъ не преслѣдуетъ, Церковь же старается дѣйствовать на нихъ путемъ убѣжденія на добровольныхъ собесѣдованіяхъ.

Разбираемый нами вопросъ многіе уже величаютъ всѣмъ надобѣвшимъ; это напрасно. Никакой серьезный вопросъ, а тѣмъ болѣе такой великой важности, какъ вопросъ объ истинной природѣ свободы совѣсти, не долженъ надобѣдать до тѣхъ поръ, пока не будетъ уясненъ окончательно. Мы сдѣлали одну изъ попытокъ такого уясненія.

Окончательный нашъ выводъ, „последнее слово“ Церкви, посаженный г. Минскимъ на скамью подсудимыхъ при рѣшеніи вопроса о свободѣ совѣсти будетъ такое: свобода религіозная, свобода совѣсти въ истинномъ смыслѣ этого слова у насъ существуетъ: нѣтъ и не можетъ быть полной оводобы лишь для такого проявленія религіозныхъ убѣжденій, которое на практикѣ образуетъ собою *составъ преступленія* въ государственно-юридическомъ смыслѣ этого слова; всѣ же остальные не преступныя проявленія религіозныхъ вѣрованій и убѣжденій пользуются у насъ полной, едва ли не большей свободой, чѣмъ на Западѣ.

Проповѣдники полной свободы совѣсти все только требуютъ ея отъ Православной Церкви и государства, и обвиняютъ ихъ въ попраніи ея въ отношеніи къ другимъ исповѣданіямъ и сектамъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ; но почему же эти же самые проповѣдники не требуютъ взаимно отъ этихъ исповѣданій и сектъ уваженія къ свободѣ совѣсти Православной Церкви? Проповѣдники полной свободы не только не требуютъ отъ нихъ этого уваженія, но совершенно напротивъ, самыя попранія, стѣсненія и грубыя нарушенія ими святыни и религіозной свободы Православной Церкви въ безуміи именуютъ „проявленіями религіозной свободы“ этихъ самыхъ инославныхъ исповѣданій и сектъ и требуютъ безнаказанности ихъ! Такое именно сужденіе высказали многіе наши либералы по отношенію къ тому „уваженію свободы совѣсти Православной Церкви“, которое высказали павловскіе сектанты—толстовцы при разгромѣ и дикомъ поруганіи церкви—школы, и которое они оправдываютъ теоретическимъ ученіемъ ихъ учителя гр. Л. Толстого. Изведи, Господи, изъ темницы души ихъ!..

Архимандритъ Сильвестръ.

ТЕОРИИ ВОДХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIII.

Теоріи высшей критики.

Господство идей канто-фихтевской философіи, сообщивъ рціонализму новое направленіе, вызвало появленіе новыхъ высшихъ формъ рціоналистической критики. Всѣ надежды на пріостановку въ развитіи рціонализма оказались тщетными. Уже нападеніе Реймаруса на Божественное Откровеніе вообще, а св. Писаніе въ особенности могло предупредить рціоналистовъ, что крушеніе близко, что необходимо готовиться къ нему, пока есть еще время. Тѣ нелѣпости, до которыхъ договорились многіе изъ невѣрующихъ критиковъ, могли возбудить охранительныя стремленія. Дѣйствительно, въ развитіи рціоналистическихъ теорій о происхожденіи Библии была нѣкоторая пауза и даже, быть можетъ, были моменты нѣкотораго разочарованія, огорченія и смущенія. Но корабль рціонализма неизбѣжно долженъ былъ потонуть въ волнахъ невѣрія: позади—свирѣпствовала буря, впереди—угрожало страшное крушеніе. Тѣ, которые находились въ передней части карабля, могли, конечно, предвидѣть, какая судьба угрожаетъ судну, но возвратить его назадъ уже были не въ состояніи. Новый вихрь сомнѣній и бурный приливъ невѣрія съ неодолимою

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 14.

силою гнали корабль по направленію къ скаламъ. Только тѣ, у которыхъ сохранились хотя кое-какіе остатки старой вѣры, еще могли остановиться, стать на якорь и на нѣкоторое время замедлить неизбежное крушеніе. Большинство же раціоналистовъ были всецѣло охвачены невѣріемъ и отчаялись спасти отъ гибели прежнія религіозныя вѣрованія.

Когда были обнаружены фрагменты Реймаруса, то по всей Германіи, какъ извѣстно, поднялась цѣлая буря. Однако опасность потерять вѣру, боязнъ потонуть въ пучинѣ сомнѣній не возвратили людей къ старой вѣрѣ въ Библію. Наоборотъ, вслѣдъ за появленіемъ фрагментовъ Реймаруса, началось новое движеніе раціонализма, во вредъ авторитету слова Божія. Мы разумѣемъ образованіе новой школы среди германскихъ раціоналистовъ, которая извѣстна подъ именемъ „вышей критики“.

Вождемъ новаго движенія, равно какъ и виновникомъ самого названія его былъ *Іоаннъ Готфридъ Эйхгорнъ* (1752—1827). Онъ былъ ученикомъ *Михаелиса* и занималъ кафедру восточныхъ языковъ сначала въ Іенѣ, потомъ въ Геттингенѣ. Въ то время вліяніе философіи и національной литературы Германіи на богословіе все болѣе и болѣе усиливалось. Невѣрующая критика наносила все новые и новые удары старой лютеранской ортодоксіи. По мѣрѣ того, какъ размножались критическія изслѣдованія св. Писанія, стали появляться раціоналистическія гипотезы о происхожденіи библейскихъ книгъ. Эти гипотезы были *тенденціозныя*, когда происхожденіе св. книгъ приписывали извѣстнымъ партіямъ; *традиціонныя*, при которыхъ для происхожденія св. Писанія указывали источникъ въ народныхъ преданіяхъ; наконецъ, *мифическія*, представители которыхъ все содержаніе Библии называли сагой и поэзіей. Чтеніе вольфенбюттельскихъ фрагментовъ произвело на Эйхгорна весьма глубокое впечатлѣніе. Обвиненія св. писателей въ обманѣ и подлогѣ отвергались Эйхгорномъ, какъ невѣроятныя, но, съ другой стороны, ему казалось невозможнымъ допустить прямое посредство Бога въ происхожденіи Библии.

При своей обширной учености, Эйхгорнъ не имѣлъ того духовнаго дара, который необходимъ для правильнаго, глубо-

каго пониманія Слова Божія. По словамъ Эвальда, Библия съ религіозной точки зрѣнія отъ начала до конца была для Эйхгорна книгою „запечатанною“. Дѣйствительно, Библия имѣла для него не большее значеніе, чѣмъ какая-либо индійская или греческая религіозная поэма. Всѣ свои громадныя познанія въ области восточныхъ языковъ и религіозныхъ книгъ разныхъ народовъ Эйхгорнъ употреблялъ, чтобы лишить Библию ея боговдохновеннаго авторитета. Плоды своихъ изслѣдованій онъ изложилъ во многихъ журналахъ ¹⁾, но особенно въ сочиненіяхъ: „Urgeschichte“ 2 тома, „Einleitung in das Alt. Testament“ и „Einleitung in das Neue Testament“. Въ предисловіи къ своему „Введенію въ Ветхій Завѣтъ“ Эйхгорнъ называетъ свою новую гипотезу происхожденія св. книгъ „вышею критикой“ и къ этому названію возвращается снова въ своемъ „Введеніи въ Новый Завѣтъ“.

Между тѣмъ, какъ „низшая критика“ („die niedere Kritik“) изучаетъ главнымъ образомъ текстъ и букву св. Писанія, высшая критика идетъ другимъ путемъ. Для высшей критики недостаточно удостовѣриться въ томъ, что манускрипты, которыми мы обладаемъ, суть подлинныя автографы писателей. Хотя бы мы, дѣйствительно, въ этомъ убѣдились, все же для высшей критики останутся еще не рѣшенными вопросы, какъ же произошли эти автографы, какъ должно судить о ихъ содержаніи, какой смыслъ имѣютъ ихъ рассказы и пр. Эйхгорну казалось, что изученіе Библии въ этомъ отношеніи весьма мало подвинулось впередъ, несмотря на то, что окончился восемнадцатый вѣкъ христіанской эры. Въ то время, какъ въ Новомъ Завѣтѣ низшая критика сдѣлала немало, высшая критика едва начала испытывать свои силы, а въ отношеніи къ Ветхому Завѣту Эйхгорнъ чувствовалъ себя подобно отважному изслѣдователю, обозрѣвающему новыя неизвѣстныя страны.

Что же руководило Эйхгорномъ въ его новыхъ изслѣдованіяхъ? какъ онъ объяснялъ происхожденіе св. книгъ? По собственному заявленію Эйхгорна, чтеніе фрагментовъ Рейма-

¹⁾ См. Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. 10 томовъ; Repetitorium für biblische und morgenländische Literatur. 18 томовъ.

руса произвело на него весьма сильное впечатлѣніе. Онъ рѣшилъ, что Реймарусъ „пошелъ слишкомъ далеко“! Фраза—прискорбно фамиллярная! Она сдѣлалась неизмѣннымъ введеніемъ да всѣхъ раціоналистовъ, налагавшихъ свою руку на боговдохновенныя страницы Библіи. вмѣсто встрѣчи съ невѣріемъ Реймаруса открытымъ фронтомъ, вмѣсто рѣшительнаго отверженія всѣхъ его крайностей, Эйхгорнъ задумалъ пріобрѣсти его школу чрезъ заключеніе съ ней мировой сдѣлки. Самъ онъ не хотѣлъ допустить, чтобы св. книги были обязаны своимъ происхожденіемъ обману и подлогу, но зато былъ глубоко увѣренъ, что возможно найти такую позицію, на которой мирно можно сойтись съ Реймарусомъ.

Вслѣдъ за Реймарусомъ, Эйхгорнъ объявилъ, что всѣ рассказы Библіи о сверхъестественномъ посредничествѣ, о Богѣ, являющемся людямъ, говорящемъ съ ними, посылающемъ одного гонца за другимъ, творящемъ чудеса,—всѣ эти рассказы невѣроятны. „У всѣхъ народовъ“, говорилъ Эйхгорнъ, „все непостижимое, необыкновенное приписывали Божеству. Мудрецы и всѣ высокоодаренные люди во всѣхъ странахъ представлялись находящимися въ сношеніяхъ съ высшимъ Существомъ. Но мы разсматриваемъ факты такого рода, какъ ложныя, какъ легенды, если о нихъ рассказываютъ языческіе писатели. Почему же мы должны дѣлать исключеніе только для евреевъ?“ Но не было ли отрицаніе библейскихъ рассказовъ о чудесныхъ событіяхъ равносильно утвержденію Реймаруса, будто Библія обязана своимъ происхожденіемъ обманамъ и подлогамъ? „Не думаю“, отвѣчалъ Эйхгорнъ. Достоинство Библіи можно спасти, хотя бы сверхъестественныя элементы ея содержанія были отвергнуты! Это должна была исполнять высшая критика, которая и могла, такимъ образомъ, подобно своимъ раціоналистическимъ предшественникамъ, сдѣлаться другомъ Библіи и союзникомъ Откровенія! Но, само собою понятно, послѣдствія были совершенно обратныя. Подобно тому, какъ въ исторіи медицины весьма нерѣдки случаи, когда увлекающіеся неопытные хирурги опрометчиво дѣлаютъ смертельныя надрѣзы на тѣлѣ, такъ и послѣдователи „вышей критики“ пытались спасти достоинство Библіи, чрезъ примѣненіе

гипотезы Эйхгорна къ св. книгамъ. Употребляя же истинный и дѣйствительный образъ можно сказать, что „ангелъ тѣмъ вновь явился людямъ, какъ ангелъ свѣта“! Это отверженіе чудесныхъ разсказовъ Библии было *вторымъ шагомъ* въ борьбѣ раціонализма противъ Библии, послѣ того какъ было отвергнуто вдохновеніе св. книгъ. Съ этого времени отрицаніе вдохновенія и достовѣрности чудесныхъ разсказовъ св. писаній сдѣлались двумя главными догматами раціоналистическаго „credo“ и непоколебимыми основаніями отрицательныхъ теорій вдохновенія и происхожденія св. книгъ.

Въ видахъ спасенія достоинства св. книгъ Эйхгорнъ предлагаетъ для объясненія библейскихъ разсказовъ о чудесныхъ и сверхъестественныхъ событіяхъ *три принципа*.

1. Народы древняго міра, особенно греки и восточные, приписывали непосредственному дѣйствію Божества все то, что производило на нихъ впечатлѣніе своимъ величіемъ, или что выходило изъ круга ихъ обыкновенныхъ понятій и представленій. Прежде прилагали этотъ принципъ ко всей древней языческой литературѣ, но дѣлали исключеніе для одной Библии. Эйхгорнъ пришелъ къ мысли, что, именно, вслѣдствіе этого исключенія Библии изъ области чисто натурального истолкованія, произошла большая часть трудностей въ истолкованіи ея. Триумфъ высшей критики въ томъ и состоитъ, что она смѣло примѣнила къ св. книгамъ обыкновенные научные приемы литературной критики и тѣмъ будто бы спасла ихъ высшій авторитетъ, такъ какъ обвиненіе Реймаруса св. писателей въ обманъ падало сразу въ самомъ своемъ основаніи. Вѣдь никто не долженъ помѣщать Геродота въ разрядъ обманщиковъ только потому, что нѣкоторые событія приписываются имъ прямому дѣйствію боговъ. Почему же мы обвиняемъ въ обманѣ библейскихъ писателей, когда таковъ былъ ихъ обычай думать и говорить, когда таковъ былъ характеръ ихъ времени и общества?

2. Второй принципъ высшей критики требуетъ, чтобы восточныя гиперболы не принимались за научныя объясненія самыхъ фактовъ. Генію семитическихъ народовъ, по самой природѣ ихъ, говорятъ Эйгорнъ, свойственно преувеличивать

все. Должно, поэтому, дѣлать снисхожденіе къ свидѣтельствамъ библейскихъ писателей и сводить ихъ рассказы къ обыкновеннымъ пропорціямъ. Св. писатели, продолжаетъ Эйхгорнъ, весьма часто, какъ напр. въ книгѣ судей, не видѣли событій, о которыхъ они рассказываютъ, а потому преувеличиваютъ ихъ размѣры, но это зависѣло отъ свойствъ ихъ восточнаго воображенія, а не отъ желанія исказить самые факты. Въ такомъ именно духѣ Эйхгорнъ объясняетъ происхожденіе библейскихъ рассказовъ о Ноѣ, Авраамѣ, Моисеѣ и др. Не зная такого свойства писателей Востока, древніе истолкователи Библии постоянно дѣлали ложныя заключенія, но теперь настало время избѣгать ихъ.

3. Третій принципъ высшей критики состоитъ въ слѣдующемъ. Евреи, видя вездѣ Бога и относя всѣ явленія природы къ Его непосредственному дѣйствію, опускали въ своихъ историческихъ рассказахъ многія существенныя подробности. На самомъ же дѣлѣ эти подробности доказываютъ, что то, что евреи почитали сверхъестественнымъ, было самымъ обыкновеннымъ, естественнымъ явленіемъ природы или исторіи.

Таковы были три принципа высшей критики, которые установилъ Эйхгорнъ для объясненія происхожденія св. книгъ. Понятно, что теорія Эйхгорна въ самомъ корнѣ подрывала ученіе о боговдохновенномъ происхожденіи св. книгъ. Эйхгорнъ открыто отвергалъ библейскіе рассказы о сверхъестественныхъ событіяхъ обоихъ Заветовъ, обвинялъ св. писателей въ фантастическомъ преувеличеніи самыхъ событій, въ опущеніи существенныхъ подробностей ихъ и пр. Нѣтъ нужды подвергать подробному разбору гипотезу Эйхгорна о происхожденіи св. письменности, съ цѣлю отдѣлать зерна истины, которыя въ ней содержатся, отъ цѣлой горы ошибокъ. Самъ Эйхгорнъ понималъ, какъ не согласно съ подлинностью и достоверностью св. книгъ такое отрицаніе сверхъестественныхъ элементовъ содержанія Библии. Но, когда онъ отвергъ рассказы св. писателей о чудесахъ, ему казалось, что онъ одержитъ побѣду надъ фрагментами Реймаруса и ограничитъ ихъ утвержденіе, будто эти рассказы суть произведеніе обмана и подлога. Самая чудовищность такого предположенія казалась

Эйхгорну достаточной, чтобы утратить всякаго и отвергнуть его. Какъ! великіе люди древняго міра, оказавшіе столь благотѣльное вліяніе на свое время, были всѣ обманщиками, и ихъ современники этого не предполагали?! Нѣтъ, это—невозможно. Св. писатели не обманывали насъ, но мы, напротивъ, не понимали ихъ, какъ должно. Если бы они говорили съ философскою точностію нашихъ дней, то невозможно бы было найти въ ихъ рѣчи утвержденіе дѣйствительнаго посредничества Бога, такъ какъ это была бы ложь. Но св. писатели согласовались съ идеями и рѣчью древняго міра, а потому безъ злого умысла, безъ искусства рассказывали о чудесахъ и все приписывали Богу ¹⁾. Теперь мы переводимъ языкъ древности на современную рѣчь, и болѣе уже не удивляемся чуду, какъ будто снимаемъ маску съ обмана!

Эйхгорнъ хотѣлъ самъ показать примѣры, какъ нужно пользоваться его принципами для объясненія *первыхъ трехъ книгъ Бытія*. Первая глава Библии, по словамъ Эйхгорна, вовсе не есть вдохновенное произведеніе богопросвѣщеннаго писателя, а обыкновенная поэма, простая символическая картина міроздавія. Разсказъ Моисея о сотвореніи Адама—это только прикрашенная исторія появленія на землѣ перваго человека. Эйхгорнъ призываетъ на помощь всю силу своего воображенія, чтобы возстановить мнимо-дѣйствительную исторію первыхъ людей. Ева, по его словамъ, явилась въ то же самое время, какъ и Адамъ, но только въ другомъ мѣстѣ. Нѣкоторое время Адамъ жилъ въ обществѣ животныхъ, когда сталъ чувствовать нѣкоторую пустоту въ мірѣ. Среди животныхъ Адамъ видѣлъ по два творенія одного и того же рода; только онъ одинъ жилъ разобщенно. Когда у Адама возникло желаніе общества, онъ ходилъ по Эдему, въ поискахъ подобнаго

¹⁾ Штраусъ справедливо замѣтилъ, что первоначальная идея натуральнаго объясненія чудесныхъ разсказовъ Библии принадлежитъ Реймарусу. „Онъ видѣлъ въ чудесахъ Ветхаго Завета“, говоритъ Штраусъ, „не всегда чистый обманъ, но весьма часто, какъ и Спиноза, ложный призракъ, происходившій изъ „stylus theocraticus“ іудейскихъ писателей, т. е. изъ привычки, все ставить въ прямую связь съ верховною Первопричиною, съ Богомъ и опускать промежуточные, связующіе члены“. Versuch der Religions-Geschichte. Такимъ образомъ, Эйхгорнъ только подражалъ Реймарусу.

себѣ существа. Утомленный онъ впалъ въ глубокий сонъ: ему представилось, будто онъ раздѣлился на двѣ части. Когда же онъ пробудился и сталъ изслѣдовать неизвѣстную доселѣ часть Эдема, предъ нимъ предстала Ева. Таковъ, по Эйхгорну, смыслъ словъ св. бытописателя: „И взя (Богъ) едино отъ ребръ его, и исполни плотію вмѣсто его. И созда Господь Богъ ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму“ (Быт. 2, 21—22). Слова эти имѣютъ не буквальный, а переносный смыслъ: Адамъ дремалъ и во время дремоты ему показалось, что Богъ взялъ одно изъ его реберъ! Отвергнувъ буквальный смыслъ библейскаго разсказа, какъ невѣроятный, Эйхгорнъ утверждаетъ, что со стороны библейскаго писателя не было ни малѣйшаго желанія обмануть читателей. Такъ какъ св. писатель видѣлъ руку Божию во всемъ происшествіи отъ начала до конца, то и разсказъ его вылился въ такую форму, которая вполнѣ соотвѣтствовала духу его времени. Только теперь мы западные европейцы—прозаическіе люди—вложили въ слова восточныхъ писателей такія идеи, которыхъ они собственно не высказывали. Но когда Эйхгорну напоминали, что св. Писаніе раздѣльно говоритъ о созданіи Евы послѣ Адама, онъ и на это отвѣчалъ: такова—манера восточнаго писателя!

Такимъ же точно методомъ Эйхгорнъ объясняетъ происхождение библейскаго разсказа *объ изнаніи изъ Эдема* Адама и Евы. Дерево познанія добра и зла, несомнѣнно, существовало: это было дерево, плоды котораго были полезны для змѣя, но заключали въ себѣ медленный ядъ для человѣка ¹⁾. Змѣя не разговаривалъ съ Евой: она только наблюдала, какъ животное наслаждалось употребленіемъ плодовъ. Вотъ это-то зрѣлище и образовало въ Евѣ искушеніе, которое писатель, по обычаю Востока, изложилъ въ драматической формѣ. Окончаніе библейскаго разсказа о грѣхопаденіи Эйхгорнъ передаетъ такимъ образомъ. Когда Ева и Адамъ съѣли запрещенный плодъ, то взоры ихъ открылись. Къ вечеру того же дня случилась сильная гроза, вѣроятно, первая, которую наблюдалъ первобытный человѣкъ, со времени своего появленія на землѣ.

¹⁾ Позднѣе Эйхгорнъ открыто объявилъ древо познанія добра и зла мифическою выдумкою.

Адамъ и Ева услышали голосъ Бога, какъ будто Онъ ходилъ по землѣ (III, 8). Голосъ Бога! Кто не знаетъ что это выраженіе тысячи разъ употребляется для обозначенія ударовъ грома? Раскаты грома и были приняты первыми людьми за голосъ Божій, а такъ какъ они долго отражались въ ушахъ Адама и Евы, то имъ и показалось, будто самъ Богъ ходитъ по Эдему. Новый ударъ грома разразился надъ деревьями, и Адаму представилось, будто онъ слышитъ слова Бога: „Адамъ, гдѣ ты?“ (III, 9). Послѣдовало оправданіе: Адамъ слагалъ вину на Еву, Ева на змѣя (III, 12—13). Разговоръ Бога съ Адамомъ и Евою, по мнѣнію Эйхгорна, сочиненъ св. писателемъ для лучшаго изображенія раскаянія и мученія совѣсти первыхъ людей, происшедшихъ отъ сознанія своего проступка. Такъ какъ громъ продолжалъ гремѣть, то первые люди въ испугѣ оставили Эдемъ, (III, 23). Библейскій писатель говорить, что Богъ изгналъ человѣка изъ рая, но это—обычная восточная метафора, свойственная необразованнымъ народамъ, которые все приписывали непосредственно самому Богу. Впрочемъ, прибавляетъ Эйхгорнъ, можетъ быть чье-либо воображеніе придумаетъ болѣе естественныя причины для бѣгства Адама и Евы изъ рая, чѣмъ гроза и буря ¹⁾?

Вышеприведенные примѣры приложенія принциповъ высшей критики къ книгѣ Бытія довольно ясно опредѣляютъ, въ чемъ состояла теорія Эйхгорна происхожденія св. книгъ. Такъ какъ теорія эта обнаруживаетъ богатый запасъ воображенія въ кабинетномъ ученомъ филологѣ, то уже одно это говоритъ противъ утвержденія Эйхгорна, будто европейцы—люди прозаическіе, будто они не способны къ пониманію невѣроятныхъ картинъ и произведеній разгоряченной фантазіи восточныхъ писателей. Подобно многимъ другимъ капризамъ отрицательной критики, теорія Эйхгорна оказалась мертворожденною: она не могла долго существовать среди дѣйствительно жизненныхъ произведеній науки. Эйхгорнъ былъ просто одинъ изъ самозванныхъ врачей, которые бросились на помощь разлагавшемуся протестантизму, страдавшему отъ ранъ, причиненныхъ

¹⁾ Eichhorn. Repetitorium für bibl. und morgenländische Literatur. Band 4. Urgeschichte p. 158. 182. 201. 227.

дерзкимъ невѣріемъ. Но положеніе дѣла чрезъ это нисколько не улучшилось. Свой методъ Эйхгорнъ приложилъ къ истолкованію библейскихъ разказовъ объ избавленіи евреевъ отъ египетскаго рабства, о синайскомъ законодательствѣ, путешествіи по пустынѣ и вообще всей исторіи Ветхаго Завѣта. О всѣхъ библейскихъ писателяхъ Эйхгорнъ рѣшительно утверждаетъ, что они только слѣдовали восточной манерѣ, когда объясняли событія непосредственнымъ вмѣшательствомъ Бога.

Въ нерѣшительности остановился Эйхгорнъ предъ св. книгами Новаго Завѣта. Остатокъ благоговѣнія ко Христу воспрепятствовалъ ему наложить руку, примѣнить методъ высшей критики къ исторіи искупленія и свести ее къ уровню обыкновенныхъ событій; но то, что не осмѣлился сдѣлать Эйхгорнъ, то сдѣлали другіе болѣе рѣшительные и дерзкіе раціоналисты... Отецъ натурального объясненія сверхъестественныхъ элементовъ Библии, повидямому, наконецъ понялъ, что, съ устраненіемъ сверхъестественнаго изъ жизни Іисуса, для протестанта не останется ничего болѣе. Это однако не помѣшало Эйхгорну предложить свою гипотезу чисто натурального происхожденія синоптическихъ евангелій. Эйхгорнъ допускалъ существованіе первоначальнаго, „*оригинальнаго*“ евангелія. Частная рецензія этого первоначальнаго документа (которую онъ называетъ А) послужила основаніемъ для евангелія отъ Маттея. Второй рецензіи (В) обязано своимъ происхожденіемъ евангеліе отъ Луки. Третья рецензія (С), происшедшая отъ сличенія А и В, составлена евангелистомъ Маркомъ. Кромѣ того, св. Маркъ и Лука пользовались пѣкоторой четвертой рецензіей (Д), съ которою евангелистъ Маттеей не былъ знакомъ ¹⁾. Гипотеза

¹⁾ Einleitung in das N. Testament. 162. 145 и др. Впослѣдствіи Бертольдъ видоизмѣнилъ гипотезу Эйхгорна такимъ образомъ: еванг. Маттеей, вѣроятно, составилъ евангельскую исторію на еврейскомъ или же сиро-халдейскомъ языкѣ, а потомъ перевелъ ее на греческій, сдѣлавъ добавленія къ оригиналу (Berthold's. Einleitung in das N. Testament. III. p. I, 205). А Гердеръ, обладавшій блестящимъ воображеніемъ и восхищеніемъ предъ красотами Библии, составилъ еще болѣе замысловатую теорію происхожденія евангелій: Маркъ, обыкновенно почитаемый за сократителя евангелій отъ Маттея, возстановилъ его на арамейскомъ нарѣчій; еванг. Лука къ своей исторіи, написанной по-гречески, слѣдовалъ *первобытному* евангелію, въ которомъ св. Маттеемъ были произведены измѣненія и прибавки; арамейское евангеліе впослѣдствіи было переведено на греческій

Эйхгорна основана не на историческомъ свидѣтельствѣ, а только на нѣкоторомъ сходствѣ между синоптическими евангеліями, особенно въ такихъ частяхъ, которыя излагаютъ евангельскую исторію отъ крещенія Господа до Его вознесенія. Но предлагая свою гипотезу, Эйхгорнъ ни однимъ словомъ не обмолвился о томъ, какое же собственно значеніе, при составленіи этихъ рецензій, имѣло вдохновеніе св. писателей, какъ будто это была обыкновенная авторская работа.

Та нерѣшительность, та остановка, котовую обнаружили Эйхгорнъ, предъ книгами Новаго Завѣта была только временной. Эйхгорнъ проложилъ дорогу, другіе скоро пошли по ней. Ученики Эйхгорна стали разсуждать такъ: мы вовсе не имѣемъ нужды въ чудесахъ, чтобы вѣрить въ истину Божественнаго Откровенія; глубоко ошибаются тѣ, которые достовѣрность св. книгъ ставятъ въ зависимость отъ достовѣрности разсказовъ ихъ авторовъ о чудесныхъ событіяхъ; мы можемъ даже пойти еще далѣе, мы можемъ утверждать, что христіанство не зависитъ отъ такихъ или иныхъ мнѣній о евангеліяхъ, передающихъ жизнь Основателя его.

Первый, кто рѣшительно и смѣло сталъ говорить такимъ языкомъ, былъ *Гейнрихъ Эбергардъ Готтлобъ Паулюсъ*, (1761—1851). Давидъ Штраусъ слѣдующими словами характеризуетъ этого рационалиста: „Докторъ Паулюсъ первый можетъ приписать себѣ славу христіанскаго Евгемера. Въ концѣ прошлаго столѣтія и въ началѣ нашего появились многочисленные сочиненія, цѣлью которыхъ было натуральное объясненіе чудесъ. Но классическіе памятники этой школы—это „*Commentar der Evangelien*“ Паулюса и „*Das Leben Iesu*“, которую составитель издалъ позднѣе“¹⁾.

Паулюсъ былъ болѣе рѣшительнымъ и фанатичнымъ врагомъ всего сверхъестественнаго въ Библии, чѣмъ его предшественникъ Эйхгорнъ. Именно онъ формулировалъ теорію

языкъ, при чемъ переводчикъ пользовался евангеліями отъ Марка и Луки (См. Herder. Vom Erlöser der Menschen nach drei ersten Evangelien. 1776; Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Iohannis Evangelium. 1797).

¹⁾ Strauss. „*Neues Leben Iesu*“. Band I. p. 13. „Der Commentar zu den Evangelien“ явился въ 1800—1804, а *Das Leben Iesu* 1828.

отрицанія всѣхъ библейскихъ чудесъ и придавъ ей окончательную форму, которая потомъ была усвоена Штраусомъ и всѣми современными рационалистами ¹⁾).

Отрицательная теорія Паулюса о происхожденіи и смыслѣ рассказовъ св. писателей о чудесахъ образовалась собственно подъ вліяніемъ идей Спинозы, но главнымъ образомъ Канта. Философскія системы Германіи оказывали необыкновенно сильное вліяніе на библейскую критику. Развитіе ихъ шло параллельно, такъ что онѣ вдохновляли и подкрѣпляли другъ друга. Сомнѣнія Лессинга привели къ рѣшительному отрицанію Штрауса, скептицизмъ Канта—къ пантеизму Гегеля, къ атеизму Фейербаха и Шопенгауера. Главы философскихъ школъ довольно открыто высказывали свои мнѣнія по религіознымъ вопросамъ. Кантъ, напр., заявлялъ, что евангельскіе рассказы о жизни Основателя христіанской религіи, о чудесахъ и пророчествахъ—совершенно бесполезны, что значеніе всякой библейской книги зависитъ исключительно отъ нравственной цѣли ея; что съ этой точки зрѣнія книги Ветхаго Завѣта уже утратили свою силу и пр. ²⁾). Фихте нападалъ на всѣ ветхозавѣтныя писанія, во всѣхъ новозавѣтныхъ книгахъ, исключая евангелія отъ Іоанна, старался отыскать слѣды іудейскихъ религіозныхъ заблужденій, а о вдохновеніи училъ, что всякій человѣкъ, съ религіознымъ настроеніемъ созерцающій міръ, находится въ Богѣ и Богъ въ немъ ³⁾). Вотъ, подъ вліяніемъ разнородныхъ идей Спинозы, Канта, Фихте, Эйхгорна и др., и сложились собственные взгляды Паулюса на Библію вообще, а евангелія въ особенности.

Однако, усвоивъ себѣ философскія идеи своего вѣка, Паулюсъ не находилъ возможнымъ совершенно отвергнуть историческое значеніе библейскихъ рассказовъ о чудесномъ. Онъ только поставилъ себѣ цѣлю объяснять чудесныя событія Новаго Завѣта натуральнымъ образомъ, какъ Эйхгорнъ—факты Ветхаго

¹⁾ См. сочиненія Паулюса *Philolog. Krit. Commentar über der N. Testam.* Lübeck. 1806; *Exaget. Handbuch über die drei ersten Evangelien.* Heidelberg. 1831. *Die drei Lehrbriefe des Iohannes übersetzt.* Heidelberg. 1839. *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte der Urchristenthums.* 1828.

²⁾ *Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft.* Seit. 255.

³⁾ *Doctrina relig.* 155. 142; Berol. 1806.

Завѣта. Онъ, повѣтому, немного видоизмѣнилъ методъ послѣдняго, присоедиливъ къ *историческому* истолкованію еще *психологическое*. Было бы слишкомъ невѣроятно видѣть: въ разсказахъ нововавѣтныхъ писателей о чудесахъ только восточныя метафоры и гиперболы. Паулюсъ надѣялся лишить эти разсказы сверхъестественнаго характера, указавъ для сверхъестественнаго мѣсто не въ дѣйствіяхъ Іисуса и событіяхъ Его жизни, а въ *духѣ и воображеніи* тѣхъ, кто разсказывалъ и объяснял ихъ. Всѣ событія въ евангельской исторіи, говорилъ Паулюсъ, были естественны, но частью писатели, частью истолкователи придали имъ чудесную окраску.

Всѣ силы своего неисчерпаемаго воображенія Паулюсъ употребилъ въ сочиненіяхъ „Толкованіе на евангелія“ и „Жизнь Іисуса“, чтобы свести разсказы евангелистовъ о чудесахъ Господа къ самымъ малымъ пропорціямъ обыкновенныхъ событій. Паулюсъ отвергъ теорію обмана Реймаруса, но не вполне усвоилъ себѣ и гипотезу Эйхгорна о чудѣ, какъ натуральной формѣ описаній совершенно обыкновенныхъ событій, принятой на Востокѣ. Св. писатели, говорилъ Паулюсъ, намѣренно и совершенно сознательно излагали свои воспомнанія о чудесахъ, совершенно сознательно разсказывали, что люди Божіи видѣли ангеловъ, слышали голосъ Бога, были свидѣтелями чудеснаго вмѣшательства Божественной Силы. Библейскіе писатели хотѣли увѣрить насъ въ дѣйствительности всего этого лучшимъ изъ всѣхъ основаній: они сами вѣрили въ чудеса и въ сверхъестественныя явленія, хотя это были только ихъ собственныя иллюзіи!

Съ такимъ-то ключомъ Паулюсъ, съ дерзкою рѣшимостью невѣра, не колеблется приблизиться даже къ тайнамъ Новаго Завѣта. Разсказъ св. писателя, которымъ начинается исторія Новаго Завѣта, по словамъ Паулюса, есть первая иллюзія. Престарѣлый священникъ Захарія, отецъ Іоанна Крестителя, будто бы былъ первою жертвою этой иллюзіи. Ему, возбужденному необыкновенною честью возношенія еиміама въ священномъ мѣстѣ, показалось, будто онъ видитъ въ клубахъ дыма, поднимавшася изъ кадилъницъ въ полумракѣ святилища, образъ ангела. Онъ долго желалъ имѣть сына и былъ

увѣренъ, что явившійся ему во время богослуженія ангелъ общалъ ему исполнить его желаніе.

Какъ началась, продолжаетъ Паулюсъ, евангельская исторія, такъ она и продолжалась. Великое множество вѣрующихъ, среди которыхъ распространялось царство Божіе, была просто толпой благочестивыхъ визионеровъ. Какъ священникъ Захарія принималъ колебанія возносимого иміа за ясное очертаніе ангела Божія, такъ будто бы Дѣва Марія приняла за архангела Гавріила неизвѣстнаго посятителя.

Голосъ съ неба, при крещеніи Господа, обозначаетъ будто бы только то, что въ сердцѣ Иисуса и Іоанна Крестителя въ это время были одинаковыя душевныя чувствованія. Эти одновременныя душевныя движенія не сознавались ими настолько ясно, чтобы можно было различить, слышатся ли голоса совнѣ, или это только внутреннія волненія духа.

Въ такихъ разсказахъ, гдѣ представляются нарушенными естественныя законы природы, по мнѣнію Паулюса, чудо—это только выдумка истолкователей, но не свидѣтельство разсказчика. Такъ комментаторы на евангеліе отъ Іоанна (II, 1—10) утверждаютъ, что Иисусъ превратилъ воду въ вино. Это—изобрѣтеніе толковниковъ. У іудеевъ былъ обычай приносить новобрачнымъ, въ качествѣ подарковъ, вино или елей. Иисусъ пришелъ въ Кану галилейскую, въ сопровожденіи пяти учениковъ, которыхъ Онъ хотѣлъ привлечь къ Себѣ. Онъ предвидѣлъ, что гости принесутъ въ подарокъ вина, а потому запаса и Самъ необходимымъ количествомъ. Но ради шутки Онъ скрылъ свой даръ до того момента, когда вина не достало. Потомъ, для забавы гостей, Онъ вылилъ воду изъ однихъ сосудовъ, но вино оказалось въ другихъ сосудахъ, куда оно заранѣе было помѣщено ¹⁾.

Преображеніе Господа, по объясненію Паулюса, было только рефлексіей лучей восходящаго солнца на Иисуса и двухъ одѣтыхъ въ бѣлыя одежды незнакомцахъ, съ которыми происходила бесѣда на вершинѣ горы Ѡаворъ. Какъ ап. Петръ сдѣлалъ ошибочное заключеніе о событіи Преображенія, такъ

¹⁾ Paulus. Philologisch—kritischer und historischer Commentar uber das Neue Testament. T. IV. 1804. 150—162.

евангелисты Матѳеѳ, Маркъ и Лука находились въ заблужденіи, когда рассказывали объ исцѣленіи прокаженныхъ. Прокаженные не просили Иисуса объ исцѣленіи, а только чувствовали въ своемъ организмѣ начало выздоровленія. Изъ частыхъ ихъ восклицаній Иисусъ убѣждался, что кризисъ болѣзни уже миновалъ и обозначалъ это словами: ты—чистъ. Ученики, конечно, скоро увидѣли чудо въ томъ, что Иисусъ дѣлалъ совершенно естественно, хотя малѣйшая рефлексія могла обнаружить ихъ ошибку и извлечь дѣйствительный фактъ изъ области фантастическихъ представленій. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ будто-бы Иисусъ только доказалъ свою способность, какъ врачъ. Онъ исцѣлялъ слѣпоту особенною мазью для глазъ, и глухоту—порошкомъ, всыпаемымъ въ уши больныхъ. Но толпа приняла эти естественныя исцѣленія за чудеса, совершенныя чрезъ прикосновеніе, чрезъ слово или, короче говоря, чрезъ перстъ Божій. Всѣ евангельскіе рассказы о чудесахъ Паулюсъ объясняетъ подобнымъ же образомъ, т. е. сверхъестественныя элементы ихъ почитаетъ прибавками или самихъ писателей, или истолкователей ихъ.

Итакъ, Паулюсъ объявилъ всѣ чудесныя событія новоозавѣтной исторіи иллюзіями, рассказы о нихъ—произведеніями излишней доверчивости къ свидѣтельскимъ показаніямъ, а св. писателей и свидѣтелей описываемыхъ событій—визионерами. Хотя теорія Паулюса почти двадцать лѣтъ давала направленіе раціоналистической критикѣ, однако слабость ея была признана всюду еще при жизни ея виновника, такъ что Паулюсъ, можно сказать, пережилъ свою славу раціоналистическаго богослова ¹⁾. О недостаткахъ ея достаточно сказать слѣдующее.

1. Теорія Паулюса о происхожденіи евангельскихъ рассказовъ образовалась не путемъ безпристрастнаго изученія первоисточниковъ, а благодаря навѣянному совнѣ ученымъ *предубѣжденіямъ*. Извѣстно, что Паулюсъ нѣкоторое время увлекался теоріей Эйхгорна, но скоро оставилъ ее, увидѣвъ невозможность примѣненія ея къ св. книгамъ, такъ какъ съ каждымъ

¹⁾ Рѣшительнымъ критикомъ ея явился даже Штраусъ въ своей „Neuen Leben Jesu“. Band 1 p. 15 и др.

шагомъ внутренняя ея пустота дѣлалась все болѣе и болѣе очевидною. Тогда онъ принялся за изученіе Канта и усвоилъ себѣ его идею о *различіи между объективнымъ элементомъ разсказа, или самымъ фактомъ, и субъективнымъ элементомъ, или сужденіемъ разсказчика*. Это различіе кантовой философіи, въ соединеніи съ психологическимъ объясненіемъ разсказовъ Библии Спинозой, и привели Паулюса къ мысли, что сверхъестественное въ св. книгахъ не есть простая форма восточнаго воображенія, какъ думалъ Эйхгорнъ, но имѣть свое основаніе въ самой глубинѣ образа мыслей и убѣжденій разсказчиковъ. То, что кажется теперь невозможнымъ для холоднаго западнаго интеллекта: говорить о естественныхъ событіяхъ, какъ о чудесныхъ, было возможно для библейскихъ писателей. Дѣло научной критики—отыскать объективный элементъ разсказа въ области субъективнаго, извлечь иглу дѣйствительнаго факта изъ груды фантастическихъ образовъ. Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что къ вопросу о происхожденіи св. книгъ Паулюсъ приступилъ съ предвзятыми идеями, заимствованными изъ современной философіи и психологіи, а потому его гипотеза не можетъ имѣть объективную научную дѣйность.

2. Но можно сказать еще болѣе, что гипотеза эта обязана своимъ происхожденіемъ *болѣзненному воображенію* ея автора. Не безъ основанія нѣкоторые историки раціонализма ставятъ въ связь отрицательные взгляды Паулюса на Божественное Откровеніе и вдохновеніе съ мрачными впечатлѣніями его дѣтства. Шести лѣтъ лишившись матери, Паулюсъ жилъ въ домѣ отца, который отъ горя лишился разсудка, жилъ въ мірѣ фантомовъ, воображая себя окруженнымъ духами, надъ которыми его супруга была королевой... Самъ Паулюсъ впоследствии сознавался, что впечатлѣнія его несчастнаго дѣтства не могли уничтожиться въ его душѣ, что ужасныя галлюцинаціи отца навсегда заронили въ его умъ сомнѣніе въ дѣйствительности сверхъестественнаго міра.

3. Однако, несмотря на изобрѣтательность, иногда оригинальность, несмотря на массу труда, потраченнаго Паулюсомъ для того, чтобы объяснить происхожденіе евангельскихъ разсказовъ и лишить ихъ сверхъестественнаго характера, теорія

его оказалась въ высшей степени сомнительной, ненаучной, прямо—невѣроятной. Въ сущности говоря, Паулюсъ не сдѣлалъ ничего, кромѣ того, что *подмѣнилъ чудо Бога чудомъ простаго случая*. На мѣсто непререкаемаго свидѣтельства Слова Божія: *для Бога нѣтъ ничего невозможнаго*, онъ дерзко поставилъ свое мнимонаучное положеніе: *для случая нѣтъ ничего невозможнаго*. Но съ чисто научной точки зрѣнія положеніе Паулюса не выдерживаетъ ни малѣйшей критики.

4. Теорія Паулюса предполагаетъ собою слѣдующія разсужденія. „То, что происходитъ само собою, что можетъ быть объяснено изъ обыкновенной связи явленій, то натурально. Что не происходитъ само собою, необъяснимо по обыкновеннымъ законамъ бытія и жизни, то сверхъестественно. Библейская критика всегда можетъ восполнить то, что опущено въ первоисточникахъ. Но восполненіе это должно имѣть свою цѣлю разъяснить естественную связь событій, сверхъестественная же Первопричина не должна имѣть мѣста“. Недостатокъ такихъ разсужденій—очевиденъ. Въ св. писатели, хотя чудо—есть основная тема ихъ разсказовъ, не всегда указываютъ сверхъестественную Первопричину событій *формально и прямо*, но весьма часто говорятъ просто, какъ самоочевидцы и свидѣтели, предоставляя дѣлать необходимые выводы самимъ читателямъ. Почему же Паулюсъ присвоилъ себѣ право восполнять св. текстъ своими произвольными выдумками, въ духѣ натурализма, съ исключеніемъ всего сверхъестественнаго?

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

Екатерининская коммисія по вопросу о расколѣ.¹⁾

I.

14 декабря 1766 г. Императрица Екатерина II обратилась къ населенію имперіи съ манифестомъ, въ которомъ съ высоты самодержавнаго трона возвѣщала русскимъ людямъ о созваніи „Коммисіи для сочиненія проекта Новаго Уложенія“. Въ учреждаемую коммисію созывались депутаты со всѣхъ странъ имперіи. Высшія правительственныя и другія присутственныя мѣста должны были также назначить отъ себя депутатовъ. Такимъ образомъ сенатъ, синодъ, три первыя и прочія коллегіи, канцеляріи (кромѣ губернскихъ и воеводскихъ) должны были прислать по одному депутату; каждый уѣздъ, гдѣ губернія расписаны на уѣзды и гдѣ есть дворянство, а равно и тѣ мѣста, гдѣ уѣзды носили названіе: полки, крейсы или имѣли иное названіе, обязаны были прислать по одному депутату; жители каждаго города тоже по одному; одноворцы каждой провинціи по одному; пахотные солдаты и разныхъ службъ служилые люди и прочіе, содержащіе ландмилицію, отъ каждой провинціи по одному депутату; государственные черносошные и ясачные крестьяне изъ каждой провинціи по одному; векочующіе разные народы, какого бы они закона ни были, крещенные или не крещенные, отъ каждаго народа, съ каждой провинціи, по одному депутату. Опредѣленіе числа

¹⁾ Изучая матеріалы Екатерининской коммисіи при составленіи ямѣй статьи: „Екатерининская коммисія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію“ (см. „Вѣра и Разумъ“ 1903 г. № 8—12), мы встрѣтили въ депутатскихъ наказахъ нѣсколько данныхъ по вопросу о расколѣ старообрядства и, обработавъ, рѣшили напечатать ихъ, хотя бы въ качествѣ простой исторической справки. *Аст.*

депутатовъ отъ казачьихъ войскъ и отъ войска запорожскаго возложено было на высшее ихъ начальство ¹⁾). Изъ всѣхъ государственныхъ сословій только одно приходское духовенство и крѣпостное крестьянство лишены были права посылать отъ себя депутатовъ въ законодательную комиссію. Но устраненное отъ участія въ „комиссіи для сочиненія проекта Новаго Уложенія“, духовенство постаралось проникнуть въ послѣднюю окольными путями. Не имѣя возможности, по силѣ Высочайшаго манифеста, ни выбирать, ни посылать отъ своего сословія депутатовъ, духовенство совершенно произвольно примкнуло къ другимъ избирательнымъ группамъ, возлагая на депутатовъ послѣднихъ свои представительныя права и полномочія ²⁾). Кроме того, приходское духовенство постаралось примкнуть и къ синодскому депутату, какъ своему собственному, какъ носителю и выразителю его нуждъ и потребностей, хотя по смыслу Высочайшаго манифеста депутатъ отъ Св. Синода былъ представителемъ не духовенства, какъ сословія, а синода, какъ государственнаго учрежденія, наравнѣ съ представителями другихъ государственныхъ учреждений: сената, коллегій и проч. ³⁾). Такимъ образомъ, все русское общество имѣло своихъ представителей въ Екатерининской законодательной комиссіи, матеріалы которой, несомнѣнно, служатъ показателемъ общественнаго мнѣнія русскихъ людей второй половины XVIII в. Депутатамъ предоставлена была полная свобода говорить о нуждахъ и желаніяхъ уполномочившаго ихъ сословія или учрежденія. Они явились въ законодательную комиссію съ докладными записками или т. н. „наказами“, въ которыхъ по возможности изложены были всѣ *desideria* каждой сословной группы или учрежденія. И, дѣйствительно, нѣтъ, можно сказать, ни одного вопроса общественной и государственной жизни, который бы ни былъ под-

¹⁾ Манифестъ о созваніи комиссіи. П. С. З. т. XVII, № 12801 и Сборн. Императ. Русск. Историч. Общ. т. IV, стр. 2—3.

²⁾ См. нашу статью: „Екатерин. комиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію“, Вѣра и Разумъ 1903 г. № 8, стр. 473—474.

³⁾ Тамъ же, стр. 474—476. Депутатомъ отъ св. Синода избранъ былъ М. Димитрій Сѣменовъ, а за смертію его, Гавріилъ Петровъ, Архіепископъ С.-Петербургскій.

нять въ комиссіи. По крайней мѣрѣ, это можно сказать о наказахъ депутатовъ комиссіи. Трудно предположить повтому, чтобы вопроса о русскомъ расколѣ старообрядства не коснулась члены законодателя комиссіи. Въ послѣдней были представители и сословій и учреждений, слишкомъ заинтересованныхъ въ тѣхъ или иныхъ постановленіяхъ о русскихъ раскольникахъ. Участвовалъ въ ней въ качествѣ депутата и представитель раскольниковъ слободъ Кіевской губерніи, войсковой обыватель, Иванъ Шаповъ, имѣвшій полномочія отъ своихъ единоувѣрцевъ (раскольниковъ) и также, конечно, заинтересованный въ постановленіяхъ о нихъ ¹⁾. Наконецъ, уже самая цѣль созванія Екатерининской комиссіи не позволяла депутатамъ обойти молчаніемъ вопроса о раскольникахъ. Комиссія созывалась „для сочиненія проекта Новаго Уложенія“; пересматривалось старое (прежнее) законодательство, начиная съ „Уложенія Царя Алексѣя Михайловича“. Но извѣстно, что правители русской земли, съ легкой руки Царевны Софьи Алексѣевны, удѣляли очень много вниманія расколу старообрядства, особенно въ XVIII в., когда изданы были самыя подробныя узаконенія о раскольникахъ, въ большинствѣ карательныя и репрессивныя ²⁾. Да и самъ по себѣ расколъ былъ слишкомъ крупнымъ явленіемъ Екатерининскаго времени, чтобы можно было обойти его совершеннымъ молчаніемъ и не удѣлить ему извѣстной доли вниманія. Объ этомъ свидѣлствуютъ указы самихъ депутатовъ законодательнаго собранія. Такъ, дворяне Керенскаго уѣзда писали: „оныхъ расколыщниковъ весьма умножилось“ ³⁾, а жители г. Вереи, съ сожалѣніемъ, констатировали: „церкви святыя,

¹⁾ Иванъ Шаповъ баллотировался въ духовно-гражданскую комиссію и получилъ избирательныхъ шаровъ 72 и неизбирательныхъ—204; см. Сб. И. Р. И. О. т. 32, стр. 78. Одинъ разъ выступалъ въ общемъ собраніи комиссіи по вопросу о торговомъ правѣ великорусскихъ купцовъ, предлагая запретить послѣднимъ вывозъ европейскіхъ товаровъ чрезъ малороссійскія пограничныя таможи: см. т. 8, стр. 87. Къ сожалѣнію мы лишены были возможности видѣть наказъ Ивана Шапова.

²⁾ Невольно приходилось касаться этихъ узаконеній и такъ или иначе высказаться о нихъ.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 68, стр. 436. Подобное же указаніе на умноженіе раскола находится и въ наказѣ Верейскаго дворянства, см. т. 4, стр. 375.

въ г. Вереѣ состоящія, часть отъ часу въ большую приходятъ бѣдность и недостатки, а со временемъ и въ запустѣніе притти могутъ отъ того, что неточію множественнымъ числомъ записавшіеся въ расколъ того города пожиточные купцы совсѣмъ отъ нихъ отступили, но и въ правовѣрїи оставшіеся многіе христіане, послѣдуя тѣхъ раскольниковъ ученіямъ и развратамъ, отъ всякаго христіанскаго благочестія отставать и отъ церквей божіихъ удаляться стали съ такимъ отвращеніемъ, что божественные храмы, единственно для народнаго собранія на молитву и славословіе божіе поставленные, въ здѣшнемъ мѣстѣ во время совершаемыхъ службъ часто бывають пусты¹⁾. Не безынтересно повѣтому знать, хотя бы въ качествѣ простой исторической справки, какъ же отнеслась къ расколу екатерининская законодательная коммиссія? Какія права предположено было ею дать раскольниковъ? Но, къ сожалѣнію, на поставленные вопросы приходится отвѣчать почти полнымъ незнакоміемъ, потому что въ матеріалахъ коммиссіи нѣтъ указаній относительно проекта правъ раскольниковъ. Даже учрежденія и сословія, особенно заинтересованныя въ тѣхъ или иныхъ постановленіяхъ о раскольникахъ, какъ, напр., Св. Синодъ, духовенство и т. д., обошли эти вопросы полнымъ молчаніемъ. И только въ нѣкоторыхъ наказахъ отъ городскихъ жителей можно встрѣтить упоминаніе объ одномъ изъ частичныхъ правъ раскольниковъ. Разумѣемъ указы отъ жителей г.г. Ярославля²⁾ и Зарайска³⁾, и Шуйскаго купечества⁴⁾. Извѣстно, что раскольники со времени Петра Великаго лишены были права занимать какія-либо гражданскія и общественныя выборныя должности. Повидимому, православные должны быть довольны этимъ. Но на самомъ дѣлѣ было иначе. Судя по упомянутымъ наказамъ, православные обыватели городовъ тяготились тѣмъ, что имъ однимъ приходилось проходить гражданскія и общественныя выборныя должности, и завидовали „раскольщикамъ“, свободнымъ

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 93, стр. 252.

²⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 93, стр. 336—345.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 93, стр. 441.

⁴⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 93, стр. 357—370.

отъ этихъ обязанностей. Неудивительно поэтому, что они просили законодательную комиссію—дозволить раскольникамъ попрежнему занимать и гражданскія и общественныя выборныя должности. Любопытна самая мотивировка этого ходатайства. „Всеподданнѣйше просимъ“, писали жители г. Зарайска, „чтобъ оныхъ имѣющихся въ зарайскомъ купечествѣ записныхъ раскольниковъ повелѣно-бы было съ прочими купцами наряду выбирать ко всѣмъ дѣламъ въ гражданскія службы, кромѣ членовъ въ магистратѣ, и опредѣлить безъ всякаго запрещенія, ибо, если они, раскольники, противъ означеннаго духовнаго регламента впредь отъ службъ останутся свободными, то *предъ прочими купцами имѣть будутъ не малое облегченіе, а прочіе зарайскіе купцы, за увольненіемъ ихъ отъ службы, имѣютъ понести великое тягостеніе*“¹⁾. Подобная же просьба находится и въ наказѣ Шуйскаго купечества, и также точно мотивируется;—только въ болѣе сильныхъ выраженіяхъ описываются всѣ тѣ „крайнія тягости“, которыя приходится нести въ данномъ случаѣ „маломощному“ православному купечеству, „приходившему въ большой упадокъ и лишеніе совсѣмъ капитала своего“²⁾. Нѣсколько иначе взглянуло на дѣло ярославское православное купечество. Также подробно описавъ „крайнія тягости“ православныхъ торговцевъ и выгоды тѣхъ, „которые будучи теперь въ вредномъ расколѣ, облегчены и расторговавшись живутъ и нынѣ торгуютъ праздно“, ярославскіе купцы просили: „дабы повелѣно было, чтобъ прочими правотѣрными купцамъ въ торгахъ, которые ихъ ослуживаютъ, *отъ тѣхъ раскольниковъ не было-бы имъ помѣщательства, понеже никакой отъ нихъ, вредныхъ людей, прибыли въ городъ ко обществу не состоитъ, торговать имъ запретить*“³⁾.

Вотъ все, что можно найти о правахъ раскольниковъ въ Екатерининской законодательной комиссіи! Очевидно, очень не много. Къ сожалѣнію, о причинахъ такого невнимательнаго отношенія законодательнаго собранія къ раскольникамъ

1) Сб. И. Р. И. О. т. 98, стр. 441—442.

2) Сб. И. Р. И. О. т. 98, стр. 866.

3) Сб. И. Р. И. О. стр. 842—843.

мы ничего не знаемъ, за неизвѣстїемъ данныхъ; только можно дѣлать болѣе или менѣе вѣроятныя и правдоподобныя предположенія. Почему учрежденія и сословія, особенно заинтересованныя въ тѣхъ или иныхъ правовыхъ постановленіяхъ о раскольникахъ, какъ, напр., Св. Синодъ, духовенство, и т. д., совершенно обошли молчаніемъ вопросъ о правахъ этой, немалочисленной группы русскаго общества? Можетъ быть, потому, что уже съ самаго начала царствованія Императрицы Екатерины II (1762—1796) довольно ясно опредѣлилось отношеніе правительства къ расколу старообрядства. Императрица Екатерина II, вскорѣ же по восшествіи своемъ на престолъ, издала нѣсколько гуманныхъ распоряженій по отношенію къ раскольникамъ. Распоряженія начались (1762 г.) призывомъ заграничныхъ раскольниковъ возвратиться на родину: кромѣ выбора удобныхъ мѣстъ для поселенія, возвращающимся предоставлялась льгота „отъ всякихъ податей и работъ“ на шесть лѣтъ, съ освобожденіемъ отъ указаннаго платя и бритья бородъ. Затѣмъ послѣдовали узаконенія касательно всего раскола. Сюда относится указъ 1764 г.—о правѣ раскольниковъ всѣхъ вообще не брить бороду и носить неуказное платье ¹⁾ и т. д. Можетъ быть, поэтому учрежденіямъ и сословіямъ, заинтересованнымъ въ постановленіяхъ о раскольникахъ, казалось не совсѣмъ удобнымъ и тактичнымъ выступать съ своими проектами о правахъ послѣднихъ въ то время, когда правительство уже намѣтило программу дѣйствій въ отношеніи къ раскольникамъ и твердо и послѣдовательно проводило ее въ жизнь. Подобное предположеніе вполнѣ допустимо, особенно, если учрежденія и сословія, заинтересованныя въ правовыхъ постановленіяхъ о раскольникахъ, не сочувствовали гуманнымъ распоряженіямъ о нихъ правительства, запретившаго впослѣдствіи употреблять въ духовныхъ росписяхъ и другихъ вѣдомостяхъ, а также въ словесныхъ разговорахъ и самое слово „раскольникъ“.

¹⁾ Смирновъ П. С. Исторія русскаго раскола старообрядства стр. 197—198. Мы привели только тѣ изъ распоряженій Императрицы Екатерины II о раскольникахъ, которыя (распоряженія) изданы были до созванія „Комиссіи для сочиненія проекта Новаго Уложенія“.

II.

Болѣ матеріала Екатерининская комиссія даетъ *по вопросу о борьбѣ съ расколомъ*. По вопросу о томъ, чѣмъ и какъ бороться съ расколомъ, общественное мнѣніе русскихъ людей второй половины XVIII в. было неодинаково. Одни высказывались за мѣры принудительныя; другіе,—за мѣры т. н. духовнаго характера; нѣкоторыми рекомендовались и тѣ и другіе приемы въ борьбѣ съ расколомъ. Отъ разныхъ учреждений, сословій и лицъ различныхъ губерній и городовъ исходили различныя предложенія; такъ что нельзя сказать, чтобы такое или иное сословіе или учрежденіе высказалось исключительно за тѣ или инныя мѣры въ борьбѣ съ расколомъ. Но одно можно положительно утверждать, что болѣе преобладало направленіе—гуманное и миролюбивое: большинство русскихъ людей второй половины XVIII в. *высказывалось преимущественно за мѣры т. н. духовнаго характера въ борьбѣ съ расколомъ*. Во главѣ учреждений и сословій, рекомендовавшихъ Екатерининской комиссіи нѣсколько принудительныхъ мѣръ въ борьбѣ съ расколомъ, нужно поставить Синодъ и духовенство. Последніе твердо и рѣшительно заявивъ, что переходъ и возвращеніе въ расколъ не должны быть допустимы ¹⁾, предложили нѣсколько мѣръ, правда уже не новыхъ и въ теченіе цѣлаго полустолѣтія уже испытанныхъ, но неудачныхъ и не достигшихъ своей цѣли. Это—во 1-хъ „чтобы отъ раскольниковъ рождающіяся дѣти крещены бѣ были православными священниками, и представлять оныхъ отъ седмъ лѣтъ къ церкви“ ²⁾, и во 2-хъ, раскольниковъ на православныхъ не вѣнчать, пока они не обратятся въ правовѣріе, ни подъ какимъ видомъ“ ³⁾. Первая мѣра, предложенная наказомъ Св. Синода и въ пунктахъ Преосвященнаго Гавріила, не достигала своей цѣли. Объ этомъ есть свидѣтельство и въ самыхъ матеріалахъ законодательной комиссіи. Вотъ что писало Угличское бѣлое духовенство въ наказѣ отъ г. Углича: „хотя прежними узаконеніями записнымъ раскольникамъ дѣтей, отъ нихъ рождаю-

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 52 и 420; т. 93, стр. 543.

²⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 52 и 420—пункт. 33 преосв. Гавріила.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. стр. 420 и п. 34 Гавріила, и т. 93, стр. 543.

щихся, записывать въ расколъ накрѣпко подъ жесточайшимъ штрафомъ запрещено и повелѣно въ седмилѣтіе представлять къ духовникамъ для исповѣди и Святыхъ Таинъ причастія, но нынѣ многіе раскольники дѣтей своихъ въ расколъ записали неточію седмилѣтнихъ и ниже, но еще въ самомъ младенчествѣ, то есть году, полугоду и менѣе, кои еще никакого о вѣрѣ понятія и ни малѣйшаго разумѣнія о себѣ не имѣютъ, и потому каковая ихъ къ запискѣ въ расколъ воля и согласіе могутъ быть?¹⁾ Такимъ образомъ, дѣти, крещенныя въ Православной церкви, чрезъ запись въ двойной окладъ дѣлались официально раскольниками, и, слѣдовательно, самый расколъ увеличивался. Въ виду этого „дабы раскольники не могли дѣтей своихъ отводить (отъ Православной Церкви) и въ свою ересь нуждою приводить“, Углицкое духовенство просило комиссію, — „учинить благоразсмотрительное въ силу святыхъ правилъ узаконеніе“²⁾. Преосвященный же Сильвестръ, епископъ Переяславскій, на томъ же основаніи, прямо высказывается противъ дозволенія записываться въ двойной окладъ, тѣмъ болѣе, что это дозволеніе давало раскольникамъ возможность „толковать“, „что ученіе ихъ не заблудительно“, и „якобы свобода нынѣ дается и правовѣрнымъ раскольникамъ быть каждаго по желанію“³⁾.

Св. Синодомъ и духовенствомъ предложены были также мѣры и противъ пропаганды раскола. Извѣстно, что расколъ, съ самаго начала своего существованія, проявилъ оживленную литературную дѣятельность, продолжающуюся и донинѣ. Во множествѣ составлялись тетради, исполненныя нерѣдко всевозможными ругательствами и хулами на Православную Церковь; переписывались и раздавались не только между старообрядцами, но и православными. Нечего и говорить, конечно, что онѣ не могли не производить извѣстнаго дѣйствія; не могли не содѣйствовать распространенію раскола. Борцы съ послѣднимъ понимали это и принимали свои мѣры предосторожности. Но какія? Предложено было: „таковыя вымышленныя пись-

1) Сб. И. Р. И. О. т. 93, стр. 543—544, п. 6.

2) Тамъ-же.

3) Тамъ-же, т. 43, стр. 426, п. 11.

менныя тетрадки *соосѣмъ истребить* и, у кого оныя окажутся, *таковыхъ штрафоватъ*“¹⁾. Мѣра, несомнѣнно, и неосуществимая отчасти и вообще не достигающая своей цѣли.

Болѣе суровыя приемы въ борьбѣ съ расколомъ предложены были дворянами Коломенскаго уѣзда. Нужно впрочемъ замѣтить, что дворянами въ данномъ случаѣ руководило не желаніе уничтожить или ослабить расколъ, какъ явленіе въ высшей степени печальное и вредное для Православной Церкви, но свои собственныя выгоды и соображенія,—расколъ и дворянамъ, оказывается, причинялъ нѣкоторый матеріальный вредъ, а этого, конечно, было вполне достаточно, чтобы высказаться противъ раскольниковъ и просить о ихъ „истребленіи“. Дѣло въ томъ, что, „когда было велѣно раскольниковъ писать въ двойной окладъ, то таковыя, по словамъ дворянъ Коломенскаго уѣзда, не точію отъ расколовъ сами не возвращаются, но и къ тѣмъ своимъ расколамъ и вновь еще многихъ крестьянъ приводятъ, почему таковыя раскольники называются и въ дворянскихъ крестьянахъ“. Записавшись въ двойной окладъ, дворянскіе крестьяне—раскольники не въ состояніи были платить ни двойного оклада, ни „положенныхъ обыкновенныхъ подушныхъ денегъ“; „также и помѣщичьихъ работъ, за своими недостатками, отправлять не могли“. Въ результатъ — „не малые побѣги“ крестьянъ, „которыхъ въ томъ побѣгѣ держатъ и укрываютъ въ своихъ домахъ вышеписанные раскольники же“. „Дворяне чрезъ тѣ побѣги приходятъ въ крайнее развореніе, ибо за тѣхъ бѣглыхъ подушныхъ и всякихъ казенныхъ поборовъ оставшіе крестьяне платить, по неимуществу своему, не могутъ, и чрезъ то происходитъ не малая дойма“²⁾. „Того ради нижайше просимъ“, писали въ заключеніе коломенскіе дворяне „чтобы повелѣно было *запретить* онымъ раскольниковъ, дабы впредь таковыхъ соблазновъ не чинили и въ свои расколы людей не превращали, тоже бѣглымъ укрывательства въ домахъ своихъ не имѣли; а ежели они впредь людей въ свои расколы прев-

1) Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 46. Наказъ Синода, п. 4. Въ этомъ дѣлѣ полиція охотно общала свое содѣйствіе, см. Наказъ полиціи, стр. 302, п. 38.

2) Сб. И. Р. И. О. т. IV, стр. 336, п. 13.

ращать будутъ, тоже и бѣглымъ укрывательства чинить станутъ, то таковыхъ, за вышеписанное повелѣно бѣ было, но *учиненіи указаннаго наказанія ни торгу*, чтобы смотря на то другимъ того чинить не повадно было, *ссылать на поселеніе*"¹⁾. На „не малые побѣги“ крестьянъ—раскольниковъ и „владѣльцамъ всеконечное раззореніе и утѣсненіе селеній“ жаловались и дворяне Верейскаго уѣзда. Пунктъ о раскольникахъ въ наказѣ верейскихъ дворянъ очень обширный; въ немъ подробно и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, пожалуй, даже картинно описывается весь вредъ, который приносится расколомъ Церкви и государству, и въ заключеніе просьба къ комиссіи: „*истребить вовсе* оныхъ богопротивныхъ, святою церковью нетерпимыхъ и обществу зломыслящихъ раскольниковъ“²⁾. Но какъ „истребить“, верейскіе дворяне не указываютъ; они только „всеподданнѣйше просятъ Ея Императорскаго Величества, не соизволить-ли указать, по изобрѣтенію средствъ“³⁾. Къстати замѣтимъ здѣсь, что только одни дворяне Верейскаго уѣзда осмѣлились высказаться противъ извѣстнаго, уже упомянутаго нами, распоряженія Императрицы Екатерины II, по которому заграничнымъ раскольникамъ, возвратившимся въ Россію, кромѣ выбора удобныхъ мѣстъ для поселенія, предоставлялась льгота „отъ всякихъ податей и работъ“ на шесть лѣтъ. Основаніемъ для возраженія послужили тѣ злоупотребленія, которыми раскольники позволяли себѣ при пользованіи льготнымъ для нихъ правительственнымъ распоряженіемъ. По свидѣтельству верейскаго наказа, многіе изъ раскольниковъ, возвратившись изъ-за границы въ Россію, только „до шестилѣтнаго времени“ жили на поселеніи „во льготѣ, не хотя платить государственныхъ податей и производить работъ“, а потомъ снова „по привычкѣ своей обратно уходили за границу же“; оттуда паки возвращаясь, являются не къ тѣмъ, отъ которыхъ прежде на поселеніе отсылаются, и только что продолжаютъ такіе побѣги, препровождая время безъ всякаго платежа государственныхъ податей и работъ, по привычкѣ ихъ къ праздно-

1) Тамъ же. Сравни. наказъ дворянъ Керенскаго уѣзда, т. 68, стр. 436.

2) Сб. И. Р. И. О. т. IV, стр. 377, п. 11.

3) Тамъ же.

сти" ¹⁾. Другіе же многіе изъ раскольниковъ, по свидѣтельству тѣхъ же дворянъ, „никогда не имѣя жительства за границею, а жили, дѣйствительно, въ Россіи“, нерѣдко показывали, что они „якобы выходцы оттуда“, и потому, уходя на поселеніе, освобождались отъ государственныхъ податей и работъ на шесть лѣтъ, „отъ чего никакого государственнаго плода и обществу пользы, кромѣ умноженія раскола и прельщенія въ нихъ ереси людей и препровожденія въ побѣгъ, быть не имѣеть, и за отпаденіемъ отъ церкви и за отиѣнностію христіанскаго закона, могутъ подвигнуть гнѣвъ Божій“ ²⁾.

III.

Предложенія мѣръ т. н. духовнаго характера въ борьбѣ съ расколомъ исходили отъ всѣхъ сословій русскаго государства. Это мѣры уже не новыя, испытанныя въ теченіе почти цѣлаго столѣтія и доказавшія полную свою пригодность и цѣлесообразность въ борьбѣ съ расколомъ. Не даромъ же и въ настоящее время онѣ составляютъ одну изъ главныхъ сторонъ миссіонерской дѣятельности ревнителей православія и съ полнымъ успѣхомъ примѣняются на дѣлѣ.

Исторія раскола свидѣтельствуетъ, что расколъ старообрядства упорно держался и усиливался, между прочимъ, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ было мало православныхъ Церквей, гдѣ приходы были рѣдки и разбросаны на десятки—сотни верстъ въ окружности. Православные борцы съ расколомъ понимали гибельность подобнаго печальнаго явленія въ русской церковной жизни и по возможности старались парализовать его пагубныя послѣдствія. Православная миссія съ самаго начала своего существованія заботилась объ увеличеніи количества приходовъ и постройкѣ новыхъ храмовъ. То же рекомендовалось и Екатерининской комиссіи. По мнѣнію Преосвященнаго Гавріила, Архіепископа С.-Петербургскаго, необходимо „въ селѣхъ, гдѣ церквей нѣтъ, построить оныя, чтобъ не далѣе были, какъ въ десяти верстахъ одна отъ другой“ ³⁾.

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. IV, стр. 376, п. 11.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 418, п. 8.

Но сами по себѣ однѣ церкви были, конечно, недостаточны и безсильны въ борьбѣ съ прочно укоренившимся зломъ. Нужны надежные приходскіе пастыри. Сознаніе, что дѣло миссіи только тогда пойдетъ успѣшно, когда будутъ хорошіе приходскіе священники,—первые и самые главные миссіонеры въ приходѣ, было присуще всѣмъ сословіямъ русскаго общества второй половины XVIII в. Приходскіе священники должны быть „добросостоятельные“ ¹⁾ и „способные поученіями просвѣщать простой народъ и своимъ образомъ житія примѣръ подавать поучаемому народу въ вѣрѣ спасительной“ ²⁾. По вопросу о приходскихъ священникахъ особенно подробно писали въ своихъ наказахъ дворяне Псковскаго и Керенскаго уѣздовъ. По мнѣнію ихъ, приходскіе священники должны быть не только „добросостоятельные“, но прежде всего—просвѣщенные и образованные, способные научать другихъ. „Духовенство нашего православнаго закона въ высочайшемъ градусѣ знанія“, читаемъ мы въ наказѣ дворянъ Псковскаго уѣзда, „не токмо оныхъ весьма малое число имѣется, а прочіе и наипаче кои въ обществѣ не просвѣщенныхъ, незнающіе тѣхъ, коихъ научать долгъ имѣютъ, слѣдовательно, можетъ-ли незнающій научить незнающаго,—вѣтъ; а можетъ въ несправедливое увѣреніе дорестъ“ ³⁾. „Какъ же непросвѣщенные простолюдины“, продолжали дворяне, „и незнающіе ни о чемъ могутъ познать о справедливости и о спасеніи души своей, если цѣлый вѣкъ свой живъ, не слышать о полезномъ и неполезномъ, и не имѣютъ отъ кого слышать?“ ⁴⁾ И въ заключеніе—всеподданнѣйшая просьба „повелѣть въ уѣздные священники опредѣлять изъ ученыхъ и выпускаемыхъ по достоинству изъ семинаріи“ ⁵⁾. Даже „въ дьячки и пономари при уѣздныхъ церквахъ“, по мнѣнію дворянъ, необходимо назначать, „по крайности тѣхъ, кои лучше грамотѣ умѣютъ“; да не худо бы „опредѣлить имъ имѣть школы словесныя и учить на основаніи, какъ въ прочихъ государ-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 438. Пункт. Кіевск. духовенства.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 14, стр. 396, п. 16.

⁴⁾ Тамъ же. Сравни. т. 8, стр. 556 наказъ дворянъ Крапивинскаго уѣзда.

⁵⁾ Тамъ же.

ствахъ“¹⁾. Еще болѣе подробно и обстоятельно развивали ту же мысль дворяне Керенскаго уѣзда. Вотъ что они писали въ 1-мъ пунктѣ своего наказа: „чтобъ православная вѣра греческаго исповѣданія въ своей силѣ была по законамъ, и чтобъ священники посвящаемы были благоговѣйнаго житія и добраго состоянія и ученія, да и простой народъ могли обучать и до раскольниковъ не допускали, но всячески старались отъ того отерачивать, ибо оныхъ раскольниковъ весьма умножилось, а все то происходитъ отъ неискусныхъ и нерадивыхъ священниковъ, а наконецъ опасно того, чтобъ и вся подлость въ ту ересь прельщена не была, ибо оныя настоящая въ законъ поученія со исполненіемъ отъ приходскихъ священниковъ никогда не слышатъ, а той ереси раскольники, яко ханжи таскаясь по селамъ и деревнямъ, всячески прельщаютъ и склоняютъ простой народъ къ раскольнической ереси“²⁾.

„Добросостоятельнымъ“ и образованнымъ приходскимъ священникамъ рекомендовались различныя средства для борьбы съ расколомъ. Находясь подъ общимъ наблюденіемъ и руководствомъ своихъ епархіальныхъ архіереевъ³⁾, священники должны были прежде всего дѣйствовать на раскольниковъ путемъ „увѣщанія“⁴⁾; иногда же путемъ „исправленія безъ всякаго послабленія“⁵⁾. Въ видахъ же предохраненія православныхъ отъ зараженія расколомъ, священникамъ предлагалось озаботиться просвѣщеніемъ простого народа, для чего они должны были „въ воскресные и праздничные дни послѣ литургій обучать“ прихожанъ „господней молитвы, символа вѣры и десяти господнимъ заповѣдямъ“⁶⁾. Но особенно ревностно нужно духовенству заботиться о просвѣщеніи простого и темнаго люда *путемъ школьнымъ*. На школу, какъ одно изъ главныхъ и самыхъ вѣрныхъ средствъ въ дѣлѣ ослабленія раскола, неоднократно указывается въ Екатерининской законодательной

1) Сб. И. Р. И. О. т. 14, стр. 397.

2) Сб. И. Р. И. О. т. 68, стр. 436—437.

3) Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 52.

4) Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 51.

5) Тамъ же.

6) Тамъ же, и стр. 52.

коммисіи. Такъ, Преосвященный Гавріилъ предлагалъ „прѣ всякой градской и сельской церкви для маленькихъ приходскихъ робятъ, кои еще работать не могутъ, завести школы и священникамъ и діаконамъ обучать ихъ катихизиса и грамоты, по мѣрѣ понятія ихъ, въ удобное время“ ¹⁾. По мнѣнію же Аѳанасія, епископа Ростовскаго и Ярославскаго, „въ каждомъ приходѣ каждый крестьянинъ, имѣющій малолѣтняго сына, пришедшаго въ семилѣтній возрастъ, непременно долженъ отдать приходскому своему священнику, діакону или причетнику, кому кто пожелаеъ, а оные должны тѣхъ крестьянскихъ дѣтей обучать со всевозможнымъ раченіемъ“ ²⁾. Особенно же ратовало за школьное просвѣщеніе народа дворянское сословіе. Отъ школъ „немалый плодъ отечеству приносится“, писали сумскіе дворяне, „а невѣжды и развращенные нравы, суевѣріе, расколы и прочее тому подобное, совсѣмъ къ сожитію благонравнаго народа непотребное, *истребляеца*“ ³⁾. И въ заключеніе еще рѣшительнѣе заявляли: „какая жъ отъ наукъ можетъ въ просвѣщеніи разума послѣдовать польза, всему свѣту извѣстно“ ⁴⁾. Школы должны быть при церквахъ, церковно-приходскія. „За нужное находимъ учредить при церквахъ школы“, говорится въ наказѣ дворянства С.-Петербургскаго уѣзда, „въ которыхъ крестьянскія дѣти отъ семи до двѣнадцати лѣтъ, въ зимнее время, для обученія грамотѣ и первыхъ основаній закона, за умѣренную плату, ходить могутъ“ ⁵⁾. То же самое предлагали дворяне Ямбургскаго уѣзда ⁶⁾. Кромѣ школъ при церквахъ, дворянами рекомендовалось учрежденіе и вообще городскихъ училищъ ⁷⁾.

Но одинъ въ полѣ не воинъ. Приходскимъ пастырямъ въ трудномъ дѣлѣ борьбы съ расколомъ должны содѣйствовать и и сами православные міряне. Извѣстно, что раскольники сильно нападаютъ на православныхъ за нѣкоторые недостатки,

¹⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 418, п. 14.

²⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 422, п. 2.

³⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 68, стр. 276, гл. III.

⁴⁾ Тамъ-же стр. 277.

⁵⁾ Тамъ-же, т. 14, стр. 244, п. 6.

⁶⁾ Тамъ-же, т. 14, стр. 249, п. 6.

⁷⁾ Сб. И. Р. И. О. т. 68, стр. 276.

допускаемые ими въ религіозной и православной жизни. Эти недостатки они считаютъ, между прочимъ, даже одною изъ главныхъ причинъ своего отдѣленія отъ Православной Церкви. Имѣя въ виду это обстоятельство, духовенство и просило Ека-терининскую комиссію выработать какія-либо мѣры къ искорененію нѣкоторыхъ, соблазнительныхъ для раскольниковъ, недостатковъ у православныхъ. Прежде всего предложено было „наблюдать, чтобы богохуленія и ни каковыхъ во время бы-ваемаго церковнаго славословія непристойностей и въ церк-вахъ между собою разговоровъ отнюдь не происходило, о чемъ во всемъ и свѣтскимъ командирамъ во всѣхъ командахъ вспомо-гать“ ¹⁾. Много соблазна происходило также и отъ того печальнаго явленія русской жизни, что „въ Москвѣ и про-чихъ російскихъ городахъ и мѣстахъ въ праздничные, вос-кресные и другіе торжественные дни, вмѣсто подлежащаго христіанамъ благоговѣйства, а особливо во время церковнаго служенія и крестнохожденія, происходитъ въ народѣ пьянство, и отъ того ссоры, драки и другія непотребства“ ²⁾, „что бла-гочестію христіанскому зѣло противно, а отъ инославныхъ наносится чрезъ то нарѣканіе и укоризна“ ³⁾. Для искорене-нія этого зла духовенство просило комиссію, чтобы „пове-лѣно бѣ было во всѣхъ мѣстахъ въ воскресные и праздни-чные дни до окончанія литургіи и крестнаго хожденія питей-ныхъ домовъ не отворять“ ⁴⁾; да и самые питейные дома не позволять строить близъ церквей ⁵⁾. Также не мало соблазна происходило и отъ „явно народнаго разоренія святыхъ по-стовъ, извиняемаго всегда и въ крѣпкомъ тѣлѣ составѣ немо-щію“ ⁶⁾. Не удивительно поѣтому, что духовенство просило комиссію—„узаконить вновь о пресѣченіи такой вольности“ ⁷⁾. Не соблюдать посты разрѣшалось только „подлинно слабосиль-

1) Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 52, п. 5.

2) Сб. И. Р. И. О. стр. 53, п. 10. То же въ пунктахъ преосвященнаго Аеа-насія, стр. 423, п. 5.

3) Сб. И. Р. И. О. стр. 423.

4) Сб. И. Р. И. О. стр. 53 и 423.

5) Сб. И. Р. И. О. т. 43, стр. 53 и 423.

6) Сб. И. Р. И. О. стр. 425, пункты Преосвященнаго Сильвестра, п. 5.

7) Тамъ-же.

нымъ“, но не иначе, какъ „съ дозволенія духовныхъ и искусныхъ пастырей“, и „при всемъ томъ въ уединеніи и безъ соблазна“ ¹⁾).

Вотъ тѣ мѣры для борьбы съ расколомъ, за которыя высказалось общественное мнѣніе русскихъ людей второй половины XVIII в. Нужно замѣтить, что обсуждать ихъ въ Екатерининской законодательной комиссіи не пришлось: комиссія не окончила своихъ занятій, ибо, по случаю объявленія турецкой войны, была распущена.

Викторъ Крыловъ.

¹⁾ Тамъ-же, стр. 425—426.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи.

О. Пфлейдереръ встрѣтилъ себѣ серьезнаго противника въ лицѣ лейденскаго профессора *Раувенгофа*, этого выдающагося нидерландскаго философствующаго мыслителя, который вмѣстѣ съ другомъ своимъ амстердамскимъ профессоромъ *Ф. Р. Гуен-юльцемъ* является во главѣ новаго направленія философскаго мышленія. Въ настоящій разъ для насъ представляетъ особенный интересъ его капитальный трудъ—„Философія религіи“, вышедшій въ свѣтъ въ первый разъ въ 1889 году, но уже выдержавшій нѣсколько изданій и переведенный на многіе иностранные языки. Сочиненіе это, занимающее болѣе 600 страницъ, почти все посвящено вопросу о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Оно раздѣлено на *три* части: 1) происхожденіе религіи, 2) сущность и право религіи и религіозной вѣры и 3) проявленіе религіи и религіозной вѣры.

Множество существующихъ, но оказавшихся научно-несостоятельными гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи не приводитъ Раувенгофа въ отчаяніе относительно возможности достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія этого вопроса. Было бы глупостью утверждать напередъ,—говоритъ Раувенгофъ,—что никогда нельзя будетъ найти удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Труднаго вопроса еще не слѣдуетъ считать неразрѣшимымъ. Съ различными гипотезами можно дѣлать пробу до тѣхъ поръ, пока не посчастливится дать та-

кое психологическое объясненіе, которое не только сдѣлаетъ понятнымъ происхожденіе религіи, но и докажетъ его необходимость.

Въ вопросѣ о происхожденіи религіи Раувенгофъ различаетъ двѣ стороны—историческую и психологическую. Исторія религій можетъ показать намъ, какія религіозныя представленія и обычаи существовали въ теченіе вѣковъ у различныхъ расъ и народовъ, но она не отвѣтитъ намъ на вопросъ, какъ произошла религія. На этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ только одна психологія на основаніи изученія тѣхъ явленій, которыя мы называемъ религіозными. Но изученіе этихъ явленій находится въ зависимости отъ нашего представленія о томъ, что принадлежитъ къ сущности религіи.

Въ настоящее время большинство ученыхъ склоняется къ мысли Шлейермахера, что сущность религіи нужно полагать въ такъ называемомъ религіозномъ чувствѣ. Раувенгофъ въ этомъ отношеніи также не представляетъ исключенія, ибо и онъ приписываетъ большое значеніе чувству въ религіозной жизни человѣка. Но если ученіе, что религія должна быть обоснована въ непосредственномъ религіозномъ чувствѣ, истинно, то не исключается ли этимъ всякое дальнѣйшее изслѣдованіе для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи? Не похоже ли это на то, какъ если бы спросилъ кто либо: какъ это бываетъ, что человѣкъ видитъ? и ему отвѣтили: онъ видитъ потому, что имѣетъ способность зрѣнія? То же самое можно сказать и по поводу объясненія религіи, ея сущности и происхожденія ссылкой на то, что въ человѣкѣ должно быть признано непосредственное религіозное чувство; этимъ повидимому все сказано и нѣтъ болѣе никакой нужды въ дальнѣйшемъ разсужденіи о происхожденіи религіи. Различнымъ образомъ можно представлять себѣ появленіе перваго богосознанія; но со всѣми, ищущими для него естественнаго объясненія въ разумномъ и нравственномъ побужденіи человѣка въ связи съ впечатлѣніями, получаемыми имъ отъ внѣшняго міра, находятся въ противорѣчій тѣ, которые считаютъ богосознаніе непосредственно даннымъ вмѣстѣ съ человѣческой природою, которые предполагаютъ такъ называемую ими способность,

спеціальную способность въ человѣкѣ, благодаря которой онъ, независимо отъ всякаго опыта, отъ всякаго размышленія и всякаго разсужденія, обладаетъ извѣстнымъ влеченіемъ къ Божеству. Это мнѣніе, говоритъ Рауенгофъ, защищаль нѣкогда Якоби. Убѣжденный, что мышленіе само по себѣ не можетъ вести ни къ чему иному, какъ только къ спинозизму, который въ его глазахъ былъ тождественъ съ атеизмомъ, онъ думалъ объяснить неотрицаемый фактъ религіи и поддержать право ея только предположеніемъ въ человѣкѣ способности, благодаря которой онъ имѣетъ непосредственную увѣренность въ бытіи сверхчувственного. Но эту способность къ сверхчувственному онъ самъ не умѣлъ описать въ такомъ видѣ, который бы удовлетворилъ прежде всего его самого. Сначала онъ называлъ ее собственно „чувствомъ“ въ человѣкѣ и какъ „силу вѣры“ поставлялъ ее выше „разума“. Но когда онъ увидѣлъ, что этимъ подавалъ поводъ къ недоразумѣніямъ, онъ потомъ употреблялъ слово „разумъ“ и говорилъ о „воззрительномъ разумѣ“ (Vernunft-Auschauung) и „чувствѣ духа“. Когда спрашивали, что онъ разумѣетъ подъ этимъ разумомъ, то получали въ отвѣтъ: „разумъ есть способность предположенія истиннаго самаго въ себѣ, такового же добраго и прекраснаго, съ полною увѣренностію въ объективномъ значеніи этого предположенія“. Здѣсь однако же нѣтъ ничего кромѣ простого описанія того, чѣмъ должна была быть эта способность, чтобы могла служить тому, для чего она нужна! Но что такое въ человѣкѣ эта способность? Какова она въ дѣйствительности? Этому не объяснено. Насколько силенъ Якоби въ борьбѣ съ догматическою философіею своихъ предшественниковъ, настолько слабъ онъ въ защищеніи своей собственной системы!

Недоволенъ Рауенгофъ и ученіемъ Шлейермахера. Его „чувство“ или—вѣриѣ—„простое чувство зависимости“, говоритъ Рауенгофъ, не допускаетъ никакого разсужденія о происхожденіи религіи. Оно есть „непосредственное сознаніе“. Подъ этимъ „непосредственнымъ сознаніемъ“ Шлейермахеръ разумѣлъ не производимую и доказываемую, но непосредственную и, слѣдовательно, недоступную никакому доказательству увѣренность въ дѣйствительности сверхчувственного.

Изъ новѣйшихъ философствующихъ мыслителей мы можемъ назвать голландца *К. В. Опцоомера* ¹⁾ и его учениковъ—*Коордерси* и *Пьерсона*, которые рѣзко отдѣляютъ область вѣры отъ области знанія и, кромѣ четырехъ обычныхъ источниковъ познанія истины—чувственного опыта, внѣшняго чувства, чувства прекраснаго и нравственнаго чувства,—признаютъ еще пятый—религіозное чувство. Опцоомеръ утверждаетъ, что все наше знаніе о мірѣ ограничивается четырьмя указанными источниками, которыхъ однако же недостаточно. Мы желаемъ знать о мірѣ болѣе, чѣмъ мы знаемъ изъ этихъ источниковъ, мы желаемъ знать объ его прошедшемъ и объ его будущемъ. Этому научаетъ насъ религіозное чувство. Оно говоритъ намъ, что міръ имѣетъ не безцѣльное, а потому и не случайное бытіе, что мы не можемъ останавливаться на многихъ конечныхъ причинахъ, а должны признать причину, которая полагаетъ цѣль міру и гарантируетъ ея достиженіе. Эту причину мы называемъ Богомъ. Такъ проистекаетъ изъ нашего религіознаго чувства религіозное знаніе: о мірѣ—что онъ сотворенъ Богомъ и Имъ управляется; о Богѣ—что Онъ долженъ обладать такими свойствами, которыя необходимы для сотворенія и управленія міромъ.

Французскій писатель *А. Ресинъ* также принадлежитъ къ тѣмъ мыслителямъ, которые защищаютъ ученіе объ особенномъ религіозномъ чувствѣ. Онъ примыкаетъ къ Шлейермахеру хотя подъ религіознымъ чувствомъ понимаетъ не только чувство зависимости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чувство существеннаго единенія субъекта съ объектомъ ²⁾.

Раувенгофъ не раздѣляетъ такого ученія о религіозномъ чувствѣ, какое предлагаютъ Якоби, Шлейермахеръ, Опцоомеръ и Ревиль. Онъ даже не допускаетъ вообще того, чтобы чувство могло быть само по себѣ *непосредственнымъ*. Кто говоритъ о чувствѣ,—учить Раувенгофъ,—тотъ долженъ понимать подъ нимъ то, что обозначается этимъ словомъ въ обыкновенномъ научномъ употребленіи его, именно то свойство человѣческаго

¹⁾ Его сочиненіе „Религія“ переведено Ф. Мооконъ на нѣмецкій языкъ въ 1869 г.

²⁾ Срв. его „Prolégomènes de l'histoire des religions, стр. 34, 94 и 103.

стремленія, въ силу котораго мы можемъ воспринимать въ себя извѣстныя ощущенія. Эти ощущенія могутъ быть всякаго рода, и соотвѣтственно этому опредѣляется затѣмъ и самое чувство. Такъ говорятъ о тѣлесномъ чувствѣ, когда имѣютъ въ виду ощущеніе страданія или наслажденія, о чувствѣ прекраснаго, когда рѣчь идетъ объ удовольствіи, которое испытываетъ эстетически развитый человѣкъ при созерцаніи того, что является прекраснымъ въ его глазахъ. Ощущеніе будетъ имѣть болѣе или менѣе характеръ непосредственности, смотря по тому, съ какимъ видомъ чувства оно будетъ находиться въ связи. Ощущеніе скорби, напр., оказывается страданіемъ, хотя ему можетъ и не предшествовать какое либо представленіе того, чрезъ что причиняется страданіе. Но такъ непосредственно мы не можемъ испытывать впечатлѣніе прекраснаго, ибо, хотя въ немъ мы и не можемъ дать сразу отчета, но тѣмъ не менѣе необходимо предварительное испытаніе чувства прекраснаго, чтобы мы могли быть склонны къ воспріятію этого ощущенія. Поэтому не можетъ претендовать на непосредственность и религіозное чувство. Никакое ощущеніе не можетъ быть понимаемо отъ Бога произведеннымъ или отъ Бога раждаемымъ, если мы напередъ не имѣемъ представленія о Богѣ. Это, говоритъ Раувенгофъ, такъ ясно, что трудно даже понять, какимъ образомъ часто игнорируютъ такую простою истину. Въ томъ, что мы называемъ религіознымъ чувствомъ, всегда содержится двоякое: само чувство, состояніе, возбужденное тѣмъ или другимъ впечатлѣніемъ, и оцѣнка этого чувства, чрезъ что оно приводится въ связь съ представленіемъ о Богѣ. Ландшафтъ производитъ впечатлѣніе прекраснаго, но благочестивый человѣкъ говоритъ о немъ: какъ величественны дѣла Божіи! Радостное чувство испытываемъ мы при спасеніи отъ угрожающей опасности, а религіозный человѣкъ благодаритъ за это своего Бога. Въ обоихъ случаяхъ содержаніе душевнаго ощущенія одно и то же, но пониманіе, оцѣнка различны, что зависитъ отъ того, смотримъ ли мы на чувство съ точки зрѣнія естественнаго порядка или съ точки зрѣнія всемогущества Божія. Но это послѣднее пониманіе возможно только тогда, если у насъ уже напередъ существуетъ

понятіе или представленіе о Богѣ. Если кто-либо, никогда не видѣвшій или не слышавшій скрипки, вдругъ слышитъ играющаго въ сосѣдней комнатѣ на этомъ инструментѣ, онъ можетъ быть восхищенъ красотою звуковъ, но чрезъ это онъ никогда не получитъ впечатлѣнія о прелести именно *скрипичнаго* звука. Для этого онъ долженъ былъ бы узнать сначала скрипку. Точно также никто не можетъ быть настроенъ религиозно, не имѣя напередъ идеи о Богѣ. Въ моментъ ощущенія ему нѣтъ нужды разсуждать о томъ, что то, что восхищаетъ его, должно быть отнесено къ дѣламъ Божиимъ, ибо привычка—все сводить къ этому освѣщенію—дѣлаетъ излишнимъ всегдашнее воспоминаніе объ этомъ основаніи его образа пониманія. Но онъ всегда имѣетъ въ виду это основаніе, чрезъ преданіе ли то или чрезъ собственное размышленіе усвоивъ себѣ напередъ представленіе о вселѣбствующемъ Богѣ; если бы этого представленія онъ не имѣлъ, то онъ также не могъ бы имѣть и того, что потомъ онъ называетъ своимъ религиознымъ чувствомъ.

Эта критика, говоритъ Раувенгофъ, касается всѣхъ формъ, въ которыхъ можетъ быть предлагаемо ученіе объ особенномъ религиозномъ чувствѣ, какъ источникѣ богопознанія. Какъ важно мѣсто, занимаемое вообще чувствомъ въ религиозной жизни, религія никогда не можетъ быть выведена изъ *непосредственнаго* религиознаго чувства, потому что не мыслимо, чтобы у человѣка предварительно не существовала вѣра въ Бога. Въ дѣйствительности ничего не достигаютъ, когда избѣгаютъ выраженія—„религиозное чувство“ и вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ говорятъ о простомъ чувствѣ зависимости. Ибо должно существовать напередъ и представленіе о томъ, отъ чего мы чувствуемъ себя просто зависимыми, а это есть только другое названіе для Бога. То же самое возраженіе должно быть высказано и противъ всѣхъ тѣхъ описаній, какія употреблялъ *Якоби*. Такимъ образомъ, говоритъ Раувенгофъ, мы приходимъ къ результату, что ученіе о религиозномъ чувствѣ не дѣлаетъ излишнимъ изслѣдованія о происхожденіи религіи.

Раувенгофъ увѣряетъ, что его разрѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи будетъ чуждо той односторонности, въ какую

впали многіе изъ его предшественниковъ. По его мнѣнію, во всѣхъ попыткахъ разрѣшенія этого вопроса есть доля правды. Онъ ставитъ вопросъ такимъ образомъ: что должно было находиться въ первобытной душевной жизни человѣка, изъ чего произошло то, что должно быть названо началомъ всякой религіи, и въ какой связи находится съ нимъ то, что еще уяснило бы происхожденіе религіи? Для рѣшенія этого вопроса Раувенгофъ считаетъ необходимымъ, насколько возможно, обратиться мыслию къ отдаленнѣйшему прошлому людей, чтобы понять, что могло происходить въ головѣ и сердцѣ родоначальниковъ нашего поколѣнія. Этому можетъ послужить будто бы нѣкоторымъ образомъ то, что мы находимъ еще и теперь у наименѣ развитыхъ народовъ, а иногда для объясненія можно воспользоваться и аналогіею перваго развитія дитяти.

Въ настоящее время пользуются особенною популярностію гипотезы натуразма и анимизма, представители которыхъ утверждаютъ, что дикарю свойственно каждое явленіе природы, которое обратило на себя его вниманіе, считать существомъ одушевленнымъ, произвольно двигающимся и дѣйствующимъ, благодаря сокрытой въ немъ силѣ. Я, говоритъ Раувенгофъ, не отрицаю, что можетъ быть натурастическая или анимистическая религія, въ смыслѣ религій, которыя имѣютъ своимъ объектомъ явленія природы или духовъ. Но я возражаю противъ того, что натуразмъ и анимизмъ сами по себѣ уже должны быть понимаемы какъ религіозныя представленія. Совершенно вѣрно утверждаетъ *Тиле* (Tiele): „анимизмъ не есть сама религія, а видъ первобытной философіи, господствующей не только въ религіи, но и во всей жизни первобытнаго человѣка“. Какъ скоро человѣкъ достигаетъ извѣстнаго сознанія, первое, что возбуждаетъ его фантазію, говоритъ Раувенгофъ, есть, безъ сомнѣнія, впечатлѣніе, которое онъ получаетъ отъ нѣкоторыхъ явленій природы, и притомъ главнымъ образомъ такихъ, которыя по-видимому имѣютъ нѣчто непостоянное, капризное. На нихъ легче всего могло быть переносимо представленіе, которое такъ близко дитяти—человѣку, что вещи внѣ его подобны ему самому. И какимъ

образомъ иначе онъ могъ ихъ мыслить? О силѣ природы и дѣйствіи природы онъ еще не имѣлъ никакого предчувствія, и когда онъ поѣтому видѣлъ движеніе и измѣненіе, то для него единственно возможнымъ объясненіемъ этого являлось то, что въ этихъ вещахъ происходитъ то же, что и въ немъ самомъ. Но развѣ это пониманіе основательно называть религіею?

Далѣе, когда, съ точки зрѣнія анимизма, человѣкъ ищетъ у духовъ помощи, и соблюдаетъ извѣстные обряды, чтобы достигнуть желаемого или избѣжать грозящей опасности, то этому можно приписывать нѣчто религіозное, но *само по себѣ* оно еще не религія. Нужно имѣть въ виду, отъ кою человѣкъ ожидаетъ помощи, чтобы судить о характерѣ его душевнаго настроенія. Если дикарь нуждается въ помощи, которую онъ думаетъ получить отъ кого либо другого, напр., отъ болѣе сильнаго, чѣмъ онъ самъ, и за это онъ оказываетъ ему нѣкоторое уваженіе или объявляетъ себя готовымъ сдѣлать для него что либо, то здѣсь еще нельзя видѣть обнаруженія религіи. Такимъ образомъ и сознаніе своей безпомощности, которое свойственно человѣку, само по себѣ еще не есть начало религіи, хотя оно и могло имѣть большое значеніе для происхожденія религіи. Вслѣдствіе чего же исканіе помощи получило религіозный характеръ? На этотъ вопросъ Раувенгофъ отвѣчаетъ такъ: человѣкъ сдѣлалъ своимъ Богомъ явленіе природы или духъ. Какъ ни странно сказать, говоритъ Раувенгофъ, но это неотрицаемая истина, что никакой Богъ не есть Богъ *jure suo*, но что Онъ сталъ Богомъ только чрезъ то обоготвореніе, которое было даровано Ему Его читателями. Не только на первый разъ является истиннымъ, что въ извѣстной сверхчувственной силѣ человѣкъ позналъ своего Бога, но это остается истиннымъ, это есть даже общее правило для всего позднѣйшаго и всего будущаго развитія религіи. Всѣ боги были возведены на тронъ людьми, и гдѣ въ религіи происходила когда либо существенная реформа, тамъ она состояла въ низведеніи съ трона стараго бога и въ возведеніи на тронъ новаго. Нѣчто соблазнительное въ этомъ утвержденіи исчезаетъ, если при этомъ мы примемъ во вниманіе,

что это никогда не было и не могло быть дѣломъ человѣческаго произвола. Когда другой идеалъ сдѣлался богомъ, то это случилось лишь вслѣдствіи того, что идеалъ этотъ напередъ сдѣлалъ человѣка своимъ почитателемъ. Если человѣкъ почитаетъ что-либо какъ своего бога, то это напередъ произвело на него впечатлѣніе, какъ достойнѣйшій объектъ поклоненія. Въ этомъ смыслѣ вѣрно, что всякая религія основывается на откровеніи.

Бытіе силы природы или бытіе духа, говоритъ Раувенгофъ, еще не есть бытіе Бога. Это ясно уже изъ того, что хотя съ точки зрѣнія натуразма всѣ возбуждающія фантазію явленія природы способны служить предметами почитанія и хотя съ точки зрѣнія анимизма все въ землѣ, на землѣ и подъ землею полно духовъ, однакоже первоначальная религія не состоитъ въ почитаніи всѣхъ поразительныхъ явленій природы и всѣхъ мыслимыхъ духовъ, а изъ нихъ всегда было избираемо только одно или нѣкоторыя и помимо остальныхъ только эти явленія были признаваемы божествомъ. У африканскихъ бечуановъ и американскихъ краснокожихъ изъ всѣхъ духовъ, обитавшихъ въ животныхъ, тотемистъ избираетъ своего, котораго онъ дѣлаетъ своимъ тотемомъ, желая этимъ сказать, что съ нимъ онъ вступаетъ въ личное отношеніе, благодаря которому этотъ духъ есть его богъ. То же самое, при всемъ различіи формъ, мы встрѣчаемъ повсюду, гдѣ появляется религія на основѣ натуразма и анимизма. Это можно понять, когда мы пріймемъ во вниманіе, что въ понятіи религій, даже самой низшей, всегда содержится нѣчто болѣе, чѣмъ только признаніе сверхчувственной силы. Религія есть всегда *почитаніе* извѣстной сверхчувственной силы. *Признается* съ точки зрѣнія анимизма безграничное число духовъ, а *почитается* только часть или одинъ изъ нихъ. Почему же именно только этотъ или тотъ? Потому что человѣкъ нашелъ въ немъ нѣчто, ради чего онъ дѣлаетъ его своимъ богомъ. А что это такое?

Это, говоритъ Раувенгофъ, есть именно тотъ вопросъ, или—вѣрнѣе—этотъ вопросъ есть именно та форма, въ которой долженъ явиться предметъ нашего изслѣдованія, чтобы намъ достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія. Теперь намъ

стало яснымъ, что натурализмъ и анимизмъ сами по себѣ еще не суть религія, теперь мы понимаемъ также, что мы не должны представлять первобытнаго человѣка просто стоящимъ предъ окружающею его природою и не должны спрашивать: что она дала ему видѣть такого, чему онъ потомъ началъ поклоняться? Видя явленія природы, человѣкъ думалъ, что они суть одушевленные существа или жилища и дѣйствія духовъ, совершенно такимъ же образомъ, какъ мыслимъ и мы, разсматривая природу, что въ ней открываются силы и законы; и столь же мало, какъ мы приходимъ къ религіи только чрезъ наше разсматриваніе природы, это случилось и у него. Природа не дала ему видѣть Бога, но онъ нѣчто заимствовалъ изъ себя самого и переносилъ это на какую либо предположенную имъ въ тѣхъ явленіяхъ сверхчувственную силу, и чрезъ это она становилась для него богомъ. Религія никогда не говорила: есть Богъ. Это всегда было изреченіемъ философіи. Религія постоянно говорила: я имѣю своего бога. Поэтому если мы хотимъ уяснить происхожденіе религіи, мы должны спросить религіознаго человѣка: что ты имѣешь въ своемъ Богѣ такого, чрезъ что Онъ есть твой Богъ?

На этотъ вопросъ различными объясненіями о происхожденіи религіи даны различные отвѣты. Теперь, говорятъ Раувенгофъ, наша задача состоитъ въ томъ, чтобы разсмотрѣть важнѣйшіе изъ этихъ отвѣтовъ и установить, насколько они могутъ быть признаны удовлетворительными.

Въ прежніе годы не было, быть можетъ, болѣе популярнаго объясненія, какъ то, по которому человѣкъ будтобы пришелъ къ почитанію Божества вслѣдствіе потребности—найти причину для извѣстныхъ явленій, которыя иначе казались ему непонятными. Ссылались на то, что можно наблюдать уже у дитяти, именно,—что мыслящій духъ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не сзумѣетъ дать отвѣта на вопросъ: „откуда?“ который постоянно возбуждается у него при разсматриваніи вещей. Въ пользу этого объясненія думали найти опору въ древности фетишей, какъ объектовъ почитанія, потому что отсюда слѣдуетъ будтобы заключать, что первобытный человѣкъ приписывалъ этимъ таинственнымъ вещамъ силу, дѣя-

тельность которой онъ съ благоговѣніемъ усматривалъ въ извѣстныхъ явленіяхъ, находившихся, по его пониманію, въ связи съ нею. Далѣе представляли себѣ, что человѣкъ, вслѣдствіе расширенія своего міровѣдѣнія и развитія своей мыслительной способности, точно такъ же, какъ и вслѣдствіе очищенія самой религіи своей, перенесъ это понятіе причины на большіе и потому достойнѣйшіе объекты, и такимъ образомъ, наконецъ, пришелъ къ тому, чтобы почитать небесныя силы въ явленіяхъ тверди небесной, и этимъ путемъ возвысился до представленія силы, уже не связанной болѣе съ природою, но все производящей и надъ всѣмъ владѣющей. Таковы возрѣнія натуразма и анимизма. Раувенгофъ находитъ ихъ неудовлетворительными и выставляетъ противъ нихъ два возраженія. Во-первыхъ, по его вѣрному замѣчанію, простая любознательность не могла произвести религіи. Мотивъ, говоритъ онъ, перестаетъ дѣйствовать, какъ только найдетъ отвѣтъ; какимъ образомъ онъ можетъ вызвать почитаніе какихъ либо духовъ? Почитать не то же, что признавать, и почитаніе вызывается иными побужденіями, чѣмъ простое знаніе. Во-вторыхъ, по этому мнѣнію, сущность религіи слѣдовало бы полагать въ разсудочной дѣятельности, въ исканіи причинъ для извѣстныхъ явленій. Но можно ли съ этимъ согласиться? Слѣдуетъ только примѣнить къ дѣлу эту теорію, чтобы навсегда распроститься съ нею. Въ той же статьѣ, въ которой Тиле излагаетъ ее, онъ рассказываетъ о неграхъ, что они не владѣютъ ни чѣмъ инымъ, кромѣ вѣры въ силу нѣкоторыхъ духовъ, которые могутъ быть заклинаемы волхвами или производителями дождя; все, что можно назвать культомъ или богослуженіемъ, у нихъ ограничивается празднествомъ, которое должно уподобляться грозѣ. Послѣ этого онъ продолжаетъ: „Что имѣетъ общаго эта религія—если только это религія—съ религіею Того, по прекрасному изреченію Котораго Небесный Отецъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и дождить на праведныхъ и неправедныхъ? Какое сходство между скорбящимъ негромъ, пытающимся чрезъ свое волшебство принудить небо дать то, что онъ желаетъ, и Тѣмъ, Который съ кровавымъ потомъ на лицѣ произносилъ:

да будетъ воля Твоя! Что они имѣютъ общаго, есть вѣра. Вѣра несчастнаго чернаго не разумна, вѣра Иисуса разумна въ наивысшей степени!" Если бы это сказалъ кто-либо другой,—говоритъ Раувенгофъ,—то можно было бы посчитать преувеличеніемъ; но это говоритъ самъ авторъ,—и онъ правъ. По его теоріи нѣтъ другого существеннаго различія между этими двумя типами, кромѣ различія въ развитіи пониманія.

Подвергнувъ критикѣ еще нѣкоторыя гипотезы о происхожденіи религіи, каковы, напр., натуралистическая, Шлейермахера, М. Мюллера и Пфлейдерера, Раувенгофъ приходитъ къ заключенію, что изъ различныхъ приведенныхъ имъ объясненій нѣтъ ни одного, которое дѣйствительно и *вполнѣ* удовлетворительно разрѣшало бы вопросъ о происхожденіи религіи. Онъ самъ не отвергаетъ значенія внѣшней природы, но приписываетъ ей только общее возбужденіе въ человѣкѣ той способности, которая дѣлаетъ человѣка религіознымъ. Но то, что прямо можетъ вести къ происхожденію религіи, находится только въ сердцѣ человѣка. Здѣсь я снова долженъ сказать то же, продолжаетъ Раувенгофъ, на что я уже однажды указалъ: религія никогда не сказала: есть Богъ, а всегда говорятъ только: я имѣю своего Бога. Другими словами: въ каждой религіозной вѣрѣ характеристическимъ является не убѣжденіе въ существованіи высшей силы, а сознаніе личнаго отношенія, въ которомъ находится человѣкъ къ высшей силѣ, не то, что сила существуетъ, а то, что она есть для него. Нѣчто подобное мы находимъ уже въ томъ впечатлѣніи, которое человѣкъ могъ получить отъ нѣкоторыхъ явленій природы, которыя представляются ему такъ, какъ будто бы онъ его ободряютъ и помогаютъ ему въ его борьбѣ за существованіе. Но это очень общо. „Живыя свѣтѣющія существа“ столь же благотворно дѣйствуютъ на растенія и на животныхъ, какъ и на людей и притомъ на людей какъ добрыхъ, такъ и злыхъ. Здѣсь нѣтъ ничего имѣющаго личный характеръ, т. е., такого, что показало бы человѣку, что замѣчаемое имъ здѣсь сказано ему и сдѣлано *для него*. Что касается, напр., согрѣвающего солнечнаго свѣта или луны, разгоняющей темноту, то неразвитый человѣкъ долженъ получить отъ нихъ такое же впечатлѣніе,

какое получаемъ и мы въ настоящее время, именно,—что небесныя тѣла слѣдуютъ своею дорогою, не заботясь объ интересахъ индивидуумовъ, безчувственные къ ихъ страданію, равнодушныя къ ихъ добродѣтели или безбожію. Въ виду того, чѣмъ они служатъ для всѣхъ, человѣкъ не могъ бы говорить имъ: вы—мой богъ. Гдѣ не затронуто сердце, тамъ нѣтъ религіи, и религіозное чувство не можетъ пробудиться тамъ, гдѣ въ объектѣ почитанія человѣкъ не нашелъ ничего особеннаго, что онъ могъ бы сдѣлать основаніемъ предположеннаго личнаго отношенія къ своему Богу.

Въ тѣсной связи съ этимъ, говоритъ Раувенгофъ, находится то, что такъ прекрасно отмѣчено М. Мюллеромъ, именно,—что религія должна была начаться катенотеизмомъ или, говоря проще, гевотеизмомъ. Представить положительное доказательство этого, конечно, невозможно, потому что нѣтъ случая, гдѣ бы можно было наблюдать религію въ ея первоначальной формѣ. Въ крайней нуждѣ можно было бы указать на тотъ фактъ, что гдѣ преданіе доставляетъ человѣку множество боговъ, онъ изъ нихъ дѣлаетъ предметомъ своего особеннаго почитанія всегда только одного, спеціальнаго бога. Вѣрующіе католики среди многихъ святыхъ всегда имѣли и имѣютъ своего особеннаго патрона, подъ спеціальную защиту котораго они и поставляютъ себя. Но и безъ историческаго доказательства можно не сомнѣваться въ томъ, что политеизмъ не есть первоначальная форма религіи, а онъ долженъ былъ произойти изъ соединенія боговъ, которые сначала всѣ сами по себѣ имѣли въ частности своихъ чтителей. Какъ же человѣкъ пришелъ къ тому, чтобы служить различнымъ силамъ какъ своимъ помощникамъ? Въ пониманіи „живыхъ свѣтящихся существъ“, какъ божества, заключается уже такое разсужденіе, какимъ не могъ начать первобытный человѣкъ. Коллективъ происходитъ только тогда, когда уже есть на лицо составныя части, изъ которыхъ онъ складывается. Такъ и человѣкъ первоначально долженъ былъ имѣть тотъ или другой объектъ религіознаго почитанія, который онъ считалъ своимъ, въ отличіе отъ объектовъ чужихъ, и который онъ сдѣлалъ своимъ богомъ по личнымъ побудительнымъ основаніямъ. А

что его могло побудить къ этому? Это, говоритъ Рауенгофъ, и есть теперь коренной вопросъ. Должно быть названо нѣчто такое, что съ точки зрѣнія натуразма или анимизма могло бы быть для первобытнаго человѣка мотивомъ, чтобы изъ многихъ предположенныхъ высшихъ существъ одно сдѣлать своимъ богомъ. Отыскивая его, мы, само собою понятно, должны направить свое вниманіе на то, что должно было происходить въ душѣ (Gemüte) этого человѣка подъ впечатлѣніемъ окружающей его природы. Иначе гдѣ мы найдемъ объясненіе, какъ не въ самомъ человѣкѣ, и гдѣ прежде всего, какъ не въ его душевной жизни?

Если мы прослѣдимъ впечатлѣнія, которыя мы должны предполагать въ первобытномъ человѣкѣ, говоритъ Рауенгофъ, то нѣтъ ни одного, которое скорѣе всего могло бы служить исходнымъ пунктомъ для происхожденія религіи, кромѣ чувства, которое мы обыкновенно называемъ словомъ *вниманіе* или *уваженіе*.

Уваженіе есть такое естественное, само собою являющееся чувство, что его можно представлять себѣ уже и въ наименѣе развитомъ человѣкѣ. Оно должно произойти сначала отъ обхожденія съ другими людьми, прежде чѣмъ сдѣлаться живымъ въ сердцѣ по отношенію къ предполагаемому высшему существу. Но въ отношеніи къ родителямъ, главамъ семействъ или племенъ, къ лицамъ, выдающимся своею храбростію или умомъ, однимъ словомъ—ко всѣмъ, производящимъ впечатлѣніе болѣе высокаго лица, уваженіе имѣло несомнѣнно преимущество предъ многими другими аффекціями, требовавшими уже дальнѣйшаго развитія. Если теперь какое либо явленіе природы, которое было признано первобытнымъ человѣкомъ какъ высшее существо или какъ дѣло или дѣйствіе такого высшаго существа, по тому или другому побужденію, все равно какое бы оно ни было, производило на него впечатлѣніе совершенно особеннаго явленія, то здѣсь уже недалеко было и отъ того, что то же чувство уваженія, которое человѣкъ питалъ уже къ другимъ людямъ, возбуждалось въ немъ также и въ отношеніи къ высшему существу, проявившемуся для него въ той своеобразности, которая съ самаго начала

внушила человѣку уваженіе къ нему. Я сказалъ: „по какому бы то ни было побужденію“ потому, говоритъ Раувенгофъ, что при этомъ не требуется, чтобы это всегда было впечатлѣніемъ добра или расположенія къ помощи. Уваженіе можетъ быть возбуждено какъ чувствомъ, что той силы слѣдуетъ бояться, такъ и увѣренностію, что отъ нея можно будетъ получить помощь. Оно можетъ имѣть самый различный характеръ благодарности, почтенія или страха. Достаточно, чтобы было нѣчто такое, что показалось бы человѣку не только вообще какъ сила, но опредѣленнѣе—какъ сила *надъ нимъ*, которая господствуетъ надъ нимъ, подчинила его себѣ, связала его съ собою, такъ чтобы онъ не могъ освободить себя отъ нея своею мыслию, чувствовалъ себя связаннымъ съ нею и затѣмъ поставлялъ себя въ ея услуженіе. А какъ много можетъ быть такого, что производитъ подобное впечатлѣніе въ простомъ, а потому и каждомъ суевѣріи на дикаря доступнаго воздѣйствію со всѣхъ сторонъ! Если бы мы по временамъ могли читать мысли своихъ дѣтей, когда они начинаютъ отличать себя отъ того, что ихъ окружаетъ, и когда они начинаютъ соединять представленія съ своими ощущеніями, мы безъ сомнѣнія нашли бы у нихъ подобное. Но въ душѣ нашихъ дѣтей впечатлѣнія слѣдуютъ другъ за другомъ такъ быстро и въ такой пестрой смѣнѣ, что отъ прежнихъ формъ сознанія въ позднѣйшіе періоды времени не остается никакого воспоминанія. У первобытнаго человѣка, который еще такъ мало сохранялъ и перерабатывалъ въ своей душѣ, впечатлѣніе, возбуждающее таковое уваженіе, должно оставаться и дѣйствовать дольше, такъ что на него могъ оказывать вліяніе и остающійся кругъ представленій.

Когда чувство уваженія у человѣка было возбуждено,—говоритъ Раувенгофъ,—тогда и объектъ, сила, существо являются для него какъ нѣчто иное. Вся природа для него полна силъ, населена высшими существами,—а это есть *то свое*, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло. Другими словами, *это стало его богомъ*. А съ этимъ непосредственно соединяется нѣчто другое. Всякое религіозное сознаніе взаимно—обязательно. Противъ того, чѣмъ Богъ можетъ быть для меня, всегда стоитъ то, чѣмъ я

долженъ быть для Бога. Такъ и здѣсь. Уваженіе переходитъ непосредственно въ чувство *долга*. Въ какой бы бессмысленной и недостойной человѣка формѣ ни выражалось это чувство,—сущность дѣла отъ этого не измѣняется. Чувство долга всегда является какъ отраженіе (рефлексъ) уваженія, какъ идея связи съ извѣстными требованіями долгаго, потому что это *должное* требуется объектомъ почитанія, возбуждающимъ уваженіе.

Кто не видитъ,—спрашиваетъ Раувенгофъ,—что вмѣстѣ съ этимъ мы пришли къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой насъ могло привести одно изъ указанныхъ нами объясненій? Когда мы не останавливаемся на первой, столь мало возвышенной формѣ, въ которой должна открыться эта религія, но когда мы спрашиваемъ о характерѣ и способѣ этой комбинаціи уваженія и идеи долга, тогда мы открываемъ въ ней все-первѣйшее начало *чего-то нравственнаго*. Не нравственно ли чувствовать себя объатымъ тѣмъ, что внушаетъ уваженіе и чрезъ это обязываетъ къ долгу? Такимъ образомъ, заключаетъ Раувенгофъ, мы достигаемъ здѣсь результата, что начало религіи совпадаетъ съ первымъ развитіемъ нравственнаго въ человѣкѣ или,—что то же,—что происхожденіе религіи должно быть объясняемо изъ совпаденія нравственнаго сознанія съ натуралистическимъ или анимистическимъ мировоззрѣніемъ.

Таково ученіе Раувенгофа о религіи, ея сущности и происхожденія въ человѣческомъ родѣ. Что сказать о немъ? Оно весьма характеристично для нашего времени, когда мы встречаемъ множество самыхъ противорѣчивыхъ взглядовъ, гипотезъ, предположеній и теорій, господствующихъ и въ наукѣ, и въ литературѣ, и когда нельзя найти ни одной, на которой можно было бы успокоиться и которою можно было бы удовлетвориться. Раувенгофъ спрашиваетъ читателя,—не привелъ ли онъ его къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой ведутъ его всѣ другія гипотезы о сущности и происхожденіи религіи? На этотъ вопросъ мы готовы отвѣтить ему, что онъ привелъ насъ ко всѣмъ почвамъ, къ какимъ только ведутъ своихъ адептовъ всѣ другія извѣстныя ему гипотезы. Онъ общалъ читателю избѣжать той односторонности, въ которую впади

его предшественники по разрѣшенію вопроса о сущности и происхожденіи религіи.—и въ своемъ ученіи только *механически* соединилъ всѣ эти осужденныя имъ „односторонности“. Онъ подвергъ критикѣ всѣ гипотезы своихъ предшественниковъ и пришелъ къ заключенію (стр. 57), что изъ всѣхъ разобранныхъ имъ различныхъ объясненій нѣтъ ни одного, которое бы дѣйствительно и удовлетворительно разрѣшало вопросъ о происхожденіи религіи. А что онъ самъ дѣлаетъ? Онъ старается разрѣшить этотъ вопросъ при помощи тѣхъ же самыхъ гипотезъ, которыя онъ отвергъ какъ неистинныя, неудовлетворительныя и одностороннія. Онъ слѣдуетъ Эвгемеру, Каспару, М. Мюллеру, Пфлейдереру, Канту, Фихте, натурастамъ и анимистамъ,—и все, что онъ сказалъ не ново, не вѣрно и неудовлетворительно. Что изъ чувства уваженія, порождаемаго семейными и социальными отношеніями, нельзя уяснить происхожденіе религіи, это мы видѣли уже при разборѣ ученія Каспару и Эвгемера; что религіи нельзя отождествлять съ нравственностію, это ясно показали ученія Фихте и Канта. Нѣтъ здѣсь нужды доказывать и несостоятельность другихъ гипотезъ, къ которымъ обращается за помощію Раувенгофъ, каковы: натуразмъ, анимизмъ и т. д. Раувенгофъ не показалъ намъ самаго главнаго: откуда у человѣка явилась мысль о Богѣ? Онъ утверждаетъ совершенно вѣрно, что внѣшная природа, окружающая человѣка, „не могла дать ему Бога“, что человѣкъ ведетъ къ Богу только то, что находится въ его душѣ и что только возбуждается внѣшнею природою. Но невѣрно указываетъ Раувенгофъ на то, что же именно такое, присущее человѣческому духу, ведетъ человѣка къ Богу. Какъ мы видѣли, это, по Раувенгофу,—не прирожденная человѣку идея Божества, а простое чувство уваженія, развивающееся у человѣка изъ его семейныхъ, общественныхъ, социальныхъ и политическихъ отношеній. Но простое чувство уваженія не то же, что чувство религиозное, и никогда оно не можетъ повести къ тому, чтобы человѣкъ, какъ выражается Раувенгофъ, изъ явленія природы „сдѣлалъ себѣ бога“. Какая же логика дозволить сдѣлать такое заключеніе: „я питаю уваженіе къ своему отцу; слѣдовательно, я долженъ считать солнце

существомъ всесовершеннѣйшимъ и абсолютнымъ, т. е., Богомъ? Эвгемеристы были послѣдовательнѣе Раувенгофа, по крайней мѣрѣ, въ *формальномъ* отношеніи, когда утверждали прямо, что сущность первоначальной религіи состояла въ боготвореніи царей, героев или родоначальниковъ. Но Раувенгофъ видѣлъ всю несостоятельность эвгемеризма, какъ научной гипотезы; ему казался выше этой гипотезы даже скачекъ отъ уваженія къ отцу—къ боготворенію солнца и грозы...

Нѣмецкіе и голландскіе критики Раувенгофа (напр. профессоръ Липсіусъ въ Іенѣ, Гугенгольцъ въ Амстердамѣ, Бецъ, Роверъ, Оффергаусъ и др.) очень высоко цѣнятъ разбираемый трудъ его, называя его „вѣдомъ въ религіозно-философскую науку“, „выдающимся явленіемъ нашего времени“ и т. п. Но мы можемъ признать за Раувенгофомъ только *отрицательную* заслугу, которой онъ даже и не ставилъ своею цѣлію. Раувенгофъ прекрасно доказалъ, что всѣ существующія въ настоящее время объясненія сущности и происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, начиная отъ политико-государственной гипотезы древняго Критія и кончая гипотезою Пфлейдерера, неудовлетворительны и понимаютъ религію односторонне. Гипотезы эти не безусловно ложны, а только *односторонни*: онѣ разсматриваютъ религію лишь *съ одной стороны* и, къ сожалѣнію, только эту одну сторону признаютъ самою сущностью религіи,—въ этомъ—ихъ ложь. Избѣжать такой односторонности въ пониманіи религіи желалъ Раувенгофъ; но онъ думалъ достигъ этой цѣли только *механическимъ* соединеніемъ различныхъ гипотезъ,—и въ этомъ его ошибка.

Къ разрѣшенію задачи, поставленной Раувенгофомъ, не ближе подошли и другіе ученые новѣйшаго времени, напр. Ницше (System, § 7). Дильманъ ¹⁾ и Фойтцъ ²⁾. Всѣ они

¹⁾ Срв. его Ueber den Ursprung der alttestamentlichen Religion, стр. 22 и слѣд.

²⁾ Къ нимъ слѣдуетъ причислить также и нѣмецкихъ теологовъ: Ульмана, Бретинейдера, Газе и Мартензена. Относительно ихъ ученія о сущности религіи проф. В. Д. Кудрявцевъ высказываетъ слѣдующее общее замѣчаніе: „Общая основная мысль ихъ воззрѣній на религію та, что она не есть дѣло одного только знанія, или чувства, или воли, но обнаруженіе всего человѣческаго духа въ равномѣрномъ и гармоническомъ проявленіи всѣхъ его силъ религіозныхъ характеромъ и направленіемъ. Мысль, конечно, вполне вѣрная; но такъ какъ у нихъ не

утверждаютъ, что первоначальный источникъ религіи заключается во внутренней потребности человѣческаго духа и что вѣдѣнія природа, какъ и непосредственное сверхъестественное божественное откровеніе могутъ имѣть только дополнительное значеніе; религія, по ихъ мнѣнію, не является въ жизни и сознаніи человѣка готовою и законченною, но развивается постепенно въ продолжительномъ и послѣдовательномъ процессѣ.

Этотъ взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе лучше другихъ излагаетъ, по нашему мнѣнію, *Фойгтъ*, а потому мы и останавливаемъ на его ученіи вниманіе читателей.

Хотя въ своемъ сужденіи о жизни человѣческаго духа, говоритъ Фойгтъ, мы и полагаемъ различіе между чувствованіемъ, знаніемъ и хотѣніемъ, но этимъ мы вовсе не отрицаемъ жизненнаго единства духа въ этихъ трехъ функціяхъ, а слѣдовательно, не отрицаемъ ихъ внутренней связи между собою и взаимоотношенія. Законы мышленія или познанія, которые мы прежде всего здѣсь имѣемъ въ виду, присущи вѣдѣнью съ тѣмъ и чувству; они суть факты непосредственнаго самосознанія, жизни. Логическія категоріи суть такъ называемые постулаты, относительно которыхъ никто не требуетъ доказательствъ,—они непосредственно извѣстны каждому, а слѣдовательно, коренятся въ чувствѣ. Въ обыкновенной жизни никто не задумывается надъ ними; это—дѣло науки; въ примѣненіи къ опыту каждый пользуется присущими его духу законами мышленія, не ломая головы надъ тѣмъ, подъ какую именно логическую категорію слѣдуетъ подвести тотъ или другой опытъ, то или другое ощущеніе. Категорія причинности сама по себѣ также не есть объектъ рефлексіи, а тѣмъ болѣе не можетъ быть названа результатомъ ея; она коренится неизмѣнно въ нашемъ непосредственномъ сознаніи

иногда ясно и удовлетворительно объяснено, въ чемъ собственно состоитъ общій всѣмъ главнымъ направленіямъ нашей души религіозный ихъ характеръ, иначе, —въ чемъ состоитъ сущность религіи, то ихъ примирительныя воззрѣнія могутъ имѣть только отрицательное достоинство,—отстраненіе ложныхъ и одностороннихъ теорій религіи. Новаго и самостоятельнаго взгляда на сущность религіи въ нихъ мы не найдемъ“.

или чувствѣ. Но изъ всѣхъ логическихъ категорій она, безъ сомнѣнія, первоначальная и самая существенная. Каждый, наблюдавшій развитіе человѣческаго духа въ дѣтати, хорошо знаетъ, что у дѣтей никакой вопросъ не возникаетъ раньше и чаще, какъ вопросъ о причинности ощущенія. Ничто такъ не интересуетъ дѣтя, какъ вопросы: *почему* и *откуда?* и разрѣшенію этихъ вопросовъ оно часто приноситъ въ жертву свою любимѣйшую игрушку, чтобы только внутри ея открыть тотъ пунктъ, въ которомъ находитъ свое удовлетвореніе его любознательность. Безусловно слѣдуетъ утверждать, что то же самое происходило и на ступеняхъ дѣтской жизни всѣхъ народовъ. Въ мыслительномъ движеніи категоріи причинности человѣческій духъ прежде всего открываетъ источникъ своей жизни; въ немъ онъ усматриваетъ и существенное отличіе человѣка отъ животнаго; въ немъ же заключается и *первый зародышъ религіи*, т. е., жизнеотношенія человѣка къ Тому, отъ Котораго зависятъ, чрезъ Котораго произошли и къ Которому тяготеютъ всѣ вещи. Человѣкъ, только незначительно способный слѣдовать мыслительному закону причинности, будетъ повтому обнаруживать также и незначительную только религіозную способность, какъ вообще не будетъ онъ обладать и другими особенными духовными дарованіями. Его духовная дѣятельность будетъ ограничиваться только непосредственнымъ чувственнымъ воспріятіемъ, а его потребности вполнѣ будутъ удовлетворяемы однимъ чувственнымъ наслажденіемъ. Если онъ еще представляется не лишеннымъ религіи совершенно, то это обстоятельство можетъ находить для себя объясненіе только во внѣшнихъ вліяніяхъ и въ сношеніи съ другими людьми.

Къ этой первой чертѣ непосредственной [духовной] жизни человѣка, говоритъ Фойгтъ, съ равною несомнѣнностію и неизбѣжностію присоединяется затѣмъ вторая. Это—сознаніе, что мы не сами себя даровали существованію или точнѣе—что мы не въ самихъ себѣ имѣемъ основаніе для своего существованія. Эта черта одинаково присуща каждому человѣческому сознанію на первой ступени его развитія. Въ связи съ первою чертою она заставляетъ человѣка поставить вопросъ самому себѣ: откуда ты? Эта невольная, вынужденная поста-

новка такого вопроса ясно говоритъ о томъ, что онъ исходитъ изъ сердца, въ своемъ первомъ основаніи еще не обуславливается яснымъ сознаніемъ или—что то же—не есть вопросъ рефлексіи, а только непосредственной духовной жизни, чувства. Вслѣдствіе этого на первой ступени развитія человѣка этотъ вопросъ еще опредѣленно не обособляется отъ своего отвѣта; они совпадаютъ въ одномъ общемъ сознаніи: кто-то другой даровалъ тебѣ существованіе. На этомъ то и основывается чувство безусловной зависимости, которое въ сильнѣйшей мѣрѣ свойственно дѣтской жизни; оно появляется не вслѣдствіе какихъ либо внѣшнихъ вліяній, ибо въ такомъ случаѣ была бы необъяснима его всеобщность, а есть дѣло нашего непосредственнаго сознанія.

Въ этомъ отношеніи Фойгтъ не приписываетъ никакого существеннаго значенія божественному откровенію. Ибо, говорить онъ, въ послѣдующія времена такое откровеніе могло быть сообщено людямъ только какъ историческое преданіе; а изъ историческаго преданія человѣкъ признаетъ истиннымъ только то, что соответствуетъ его духовному расположенію. Во всякомъ случаѣ на поставленный вопросъ человѣку нуженъ былъ такой отвѣтъ, который бы его удовлетворилъ. Что же это за отвѣтъ?

Въ душѣ человѣка, говоритъ Фойгтъ, въ такой же мѣрѣ господствуетъ стремленіе къ regressus in infinitum, какъ и категория причинности. Только категория причинности присуща непосредственному человѣческому сознанію въ положительномъ направленіи, а стремленіе къ regressus in infinitum—въ отрицательномъ, но то и другое присущи ему съ равною силою. Вслѣдствіе этого уже для дѣтскаго ума невозможно видѣть истинный источникъ своей жизни въ столь ограниченномъ и условномъ существѣ, какъ существо родителей. Знаетъ ли дитя что либо объ актѣ своего рожденія или нѣтъ, это—все равно, но въ разрѣшеніи труднаго вопроса объ источникѣ своего существованія оно оставляетъ въ сторонѣ своихъ родителей и высказываетъ предчувствіе о происхожденіи своей жизни изъ источника, находящагося за предѣлами бытія конечнаго. Слѣдую своему стремленію къ regressus in infinitum оно этимъ

путемъ достигается, наконецъ, до идеи о Богѣ. И въ этомъ-то простомъ, т. е., ни съ какимъ глубокимъ размышленіемъ не соединенномъ стремленіи нужно видѣть самый корень существованія вѣры въ Бога, корень непосредственнаго богосознанія.

Такимъ образомъ Богъ, говоритъ Фойгтъ, является непосредственному человѣческому самосознанію прежде всего какъ абсолютная причинность. Но на этомъ Шлейермахеровскомъ понятіи о Богѣ чувство человѣка остановиться не могло. Человѣку присуще, какъ непосредственное сознаніе, какъ основное требованіе его духа, убѣжденіе: *nihil est in effectum, quod antea non fuerit in causa*. Поэтому для человѣка невозможно представлять себѣ Бога, своего Творца, иначе, какъ по аналогіи съ своимъ собственнымъ существомъ, т. е., со свойствами личности. Вотъ почему уже дитя молится Богу, не допуская никакихъ размышленій: онъ увѣрено, что Тотъ, Кто даровалъ ему самому для разумѣнія языкъ и слухъ, не можетъ не слышать и не внимать ему. Правда, многіе язычники, какъ мы знаемъ, думаютъ, что ихъ боги живутъ въ чурбанахъ; но и язычники эти приписываютъ всетаки своимъ богамъ способность воспріятія и чувствованія.

Коренящаяся и дѣйствующая въ непосредственномъ сознаніи человѣка категорія причинности, которая въ связи съ стремленіемъ къ *regressus in infinitum* приводитъ его къ Богу, какъ причинности прежде всего его собственного существованія, съ увеличивающимся развитіемъ и съ расширяющимся кругомъ жизни, сама собою,—говоритъ Фойгтъ далѣе,—простирается и на всѣ вещи вообще, которыя относятся къ творенію и становятся объектами чувственного воспріятія, пока, наконецъ, она не простирается и на весь видимый универсъ. Такимъ образомъ свидѣтельство міровѣдѣнія здѣсь совпадаетъ съ свидѣтельствомъ самосознанія. И какъ категорія причинности чрезъ самосознаніе ведетъ человѣка къ Богу, какъ существу личному, такъ она ведетъ его къ Нему и чрезъ изученіе міра, которое вездѣ усматриваетъ слѣды ума и мысли. Небо и земля въ полномъ согласіи съ человѣческимъ сердцемъ исповѣдуютъ: вѣрую въ Бога, всемогущаго Отца, Творца неба и земли!

Но достигнутая такимъ путемъ вѣра въ Бога, говоритъ

Фойгтъ, еще не составляет религіи, ибо вѣра въ Бога можетъ быть и безъ религіи. Но вѣра въ Бога, какъ она изложена выше въ своемъ происхожденіи, необходимо ведетъ къ религіи; ибо сознаніе, что мы получили жизнь отъ Бога, какъ само по себѣ, такъ и на основаніи ежедневнаго опыта о безпомощности человѣческой жизни, что вполнѣ понятно и дитяти, естественно переходитъ въ близко родственное ему сознаніе, что только Богомъ она можетъ быть и поддерживаема. Въ этомъ-то сознаніи уже заключается и побужденіе для человѣка къ общенію съ Богомъ, побужденіе—не находится во враждебномъ отношеніи къ Тому, въ Комъ мы живемъ, движемся и есмы. Это всеобщее, исходящее изъ чувства зависимости религіозное побужденіе, по особеннымъ опытамъ, принимаетъ однако же то характеръ страха и опасенія, то характеръ благодарности и любви, и соединяется съ сознаніемъ ничтожества и пустоты всей земной жизни, какъ и съ стремленіемъ къ вѣчному и нескончаемому блаженству.

Въ такомъ простомъ и естественномъ пониманіи происхожденія религіи, заключаетъ Фойгтъ, находитъ свое полное объясненіе какъ ея универсальность, такъ и ея обнаруженіе уже въ раннемъ дѣтствѣ, равно какъ и та сила, съ которою она коренится въ сердцѣ человѣка; имъ не отвергаются въ то же время и всѣ другія существующія попытки объясненія этого явленія, насколько онѣ заслуживаютъ признанія, какъ моменты въ развитіи религіозной жизни человѣка.

Напрасно, впрочемъ, Фойгтъ думаетъ увѣрить своихъ читателей въ томъ, что онъ выполнилъ свою задачу, т. е., избѣжалъ односторонности въ пониманіи сущности религіи и въ своемъ взглядѣ на этотъ предметъ примирилъ различныя гипотезы философствующихъ мыслителей. Какъ легко видѣть изъ выше изложеннаго, Фойгтъ полагаетъ сущность религіи въ высшемъ (философскомъ) знаніи, и изъ стремленія человѣка—отыскивать причины явленій онъ думаетъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Указаніе на чувство зависимости, безпомощности, страха, любви, сознаніе своего ничтожества у него получаетъ значеніе только дополнительнаго объясненія.

Ясно, что вліяніе гегельянскаго міровоззрѣнія еще не утратило своей силы даже и въ наше время. Отъ него несвободенъ вѣдь и извѣстный геттингенскій ученый *Ричль*, хотя его считаютъ только новокантіанцемъ. Вообще говоря, *Ричль*, подобно Канту, хотѣлъ бы разрѣшить вопросъ о религіи на почвѣ нравственности, но не метафизики, которая, по его мнѣнію, бессильна познать вещь саму въ себѣ, а потому и не должна вліять на образованіе религіозныхъ представленій. Только одно сознаніе грѣховности, невозможность собственными силами выполнить безусловныя требованія нравственнаго закона и незаглушимая потребность въ примиреніи, по мнѣнію *Ричля*, заставляютъ человѣка искать Бога и находить Его. Что же касается вообще отношенія человѣка къ Богу, то оно выражается исключительно въ чувствованіяхъ и дѣятельности воли человѣка. Такъ вообще *Ричль* смотритъ на религію и ея сущность. Но къ удивленію своему, мы встрѣчаемъ въ его главномъ сочиненіи ¹⁾ и слѣдующее разсужденіе: „Мысль о Богѣ дана въ религіи. Но религіозное міровоззрѣніе во всѣхъ своихъ видахъ основывается на томъ, что человѣкъ въ какой либо степени по достоинству отличаетъ себя отъ окружающихъ его явленій и отъ вліяющихъ на него дѣйствій природы. *Всякая религія есть объясненіе (Deutung) міровой жизни, познаваемой всегда въ какомъ либо объемѣ*“. Но отличіе человѣка отъ окружающихъ его явленій и дѣйствій природы и истолкованіе смысла жизни на основаніи обыкновеннаго познанія—дѣло, очевидно, не религіи, а философіи; да религія, наконецъ, никогда и не можетъ быть понимаема только какъ міровоззрѣніе.

Впрочемъ, что религію нельзя отождествлять съ знаніемъ даже и философскимъ, что изъ стремленія отыскивать причины явленій нельзя объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ думалъ еще Тома Аквинатъ, это намъ съ достаточною ясностію доказала философія Гегеля и Шопенгауэра, равно какъ и позитивизмъ Огюста Конта. Разсудочная дѣятельность составляетъ, безъ сомнѣнія, одинъ изъ

¹⁾ Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, B. III. 1883. стр. 17.

важныхъ моментовъ въ развитіи религіознаго сознанія, въ догматикѣ и богословіи вообще, но не въ ней состоитъ сущность религіи. Явленія внѣшняго міра никогда не могли бы представляться человѣку одушевленными существами, если бы человѣкъ не имѣлъ вѣры въ бытіе своей собственной души; міръ никогда не привелъ бы человѣка къ Богу, если бы отъ природы въ душу человѣка не было вложено непреодолимое стремленіе къ своему Первообразу и Виновнику. Но безъ сверхъестественнаго откровенія этотъ путь былъ бы испещренъ зигзагами блуждающаго разума человѣческаго, дѣлающаго одинъ шагъ къ Богу, а два отъ него. Цѣль, поставленную Рауенгофомъ, Фойгтомъ, Дильманомъ, Нитцшемъ и Ричлемъ, но не выполненную ими, имѣли въ виду также и тѣ философствующіе мыслители, которые извѣстны подъ именемъ *теистовъ* и къ изложенію ученія которыхъ мы теперь переходимъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIV.

Мифическія теории происхожденія Библии. Аструкъ. Де-Ветте.

Не смотря на всѣ недостатки натурального объясненія повѣствованій Библии о чудесахъ, предложеннаго въ теоріяхъ Эйхгорна и Паулюса, оно было принято раціоналистическими богословами съ весьма большою охотою и слѣпымъ пристрастіемъ, которыя дѣлають мало чести человѣческому разуму. Съ особою настойчивостью прилагалась теорія натурального объясненія къ книгамъ Ветхаго Завѣта, какъ будто возвышенное религіозно-нравственное ученіе и чудная религіозная поэзія ихъ не давала покоя раціоналистамъ. Какъ Эйхгорнъ трактовалъ Ветхій Завѣтъ не выше индійскихъ или греческихъ религіозныхъ поэмъ, а Паулюсъ объяснялъ евангельскіе рассказы, подобно метаморфозамъ Овидія, такъ ихъ послѣдователи святотатственно стали уподоблять Моисея и Авраама Гомеру и Одиссею, а въ св. книгахъ—находить остроумные мифы, съ которыхъ необходимо снять покрывала, для правильнаго пониманія ихъ идей. Такимъ образомъ, совершенно естественно, съ логическою послѣдовательностью теорія натурального происхожденія св. книгъ переродилась въ цѣлый рядъ гипотезъ *мифологическихъ*. Одна за другою накаплились гипотезы, под-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 16.

ривавшія прежнюю вѣру въ божественный авторитетъ слова Божія, разрушавшія старыя понятія о подлинности, образованіи, мѣстѣ и времени происхожденія св. книгъ. Авторы этихъ гипотезъ изощрялись въ усиліяхъ произвести надъ Библией такую же точно работу, какую совершилъ Фоссъ надъ Илиадою Гомера и Нибуръ надъ исторіей Рима, т. е. они находили въ св. книгахъ миѳы поэтическіе, философскіе, историческіе или смѣшаннаго характера, смотря по тому, какое направленіе принимала ихъ богатая фантазія. Какъ хищныя птицы, бросались рacionales на Библию, соперничая другъ съ другомъ въ клеветахъ на ея достоинство, изобрѣтая въ безсильной ярости всевозможныя богохульства на ея боговдохновенныя страницы.

Идея *миѳическаго* объясненія происхожденія библейскихъ разсказовъ зародилась среди германскихъ рacionales очень рано. Еще гамбургскій профессоръ Реймарусъ дѣлалъ попытку примѣнить миѳическую теорію къ Библии. Онъ смотрѣлъ на устное преданіе, какъ на каналъ, чрезъ который возникло и долгое время распространялась большая часть библейскихъ разсказовъ, и въ которомъ они подверглись существенной перемѣнѣ прежде, чѣмъ были изложены письменно. Въ національной гордости іудеевъ Реймарусъ также видѣлъ источникъ, изъ котораго будто бы произошли многія баснословныя легенды и прославленія библейскихъ лицъ. Въ разсказѣ о сновидѣніи, переданномъ въ книгѣ пророка Давіила (гл. 2), онъ видѣлъ простое подражаніе исторіи сновъ Іосифа (Быт. 41), а евангельскій разсказъ о звѣздѣ, указывавшей путь волхвамъ (Матѳ. 2. 2. 10), уподоблялъ Моисееву описанію столба изъ огня и облака. Это—были отдѣльныя, разрозненныя мысли автора фрагментовъ, стоявшія даже въ нѣкоторомъ противорѣчій со всею его теоріей, но мысли эти сдѣлались сѣменами, изъ которыхъ должны были развиваться и дѣйствительно развились настоящія миѳическія гипотезы.

Сѣмена эти, конечно, навсегда были бы погребены въ сочиненіяхъ Реймаруса, если бы геттингенскій профессоръ Христианъ Готтлобъ Гейне (1729—1812) не обратилъ вниманіе рacionales на нмимые миѳы, содержащіеся будто бы въ св.

книгахъ. Этотъ ученый профессоръ изучалъ языческую мифологию и смотрѣлъ на мифы, какъ на собраніе символовъ, выражающихъ идеи и нравы тѣхъ народовъ, среди которыхъ эти мифы распространены.

Мифъ, по ученію Гейне, есть просто мифологическая фабула. Эта мифологическая фабула не настолько малоцѣнна, чтобы не заслуживала внимательнаго изученія серьезнаго человѣка. Если мы углубимся во внутренній смыслъ мифовъ, то найдемъ въ нихъ исторію философіи древнихъ религій. Бѣдность первобытнаго языка, неспособность къ правильному пользованію имъ, въ связи съ незнаніемъ причинъ и силъ природы,—все это привело древніе народы къ тому, что они стали одѣвать свои идеи въ образы и метафоры, изъ которыхъ и произошли мифы ¹⁾. Свою теорію происхожденія мифовъ Гейне формулируетъ въ такихъ словахъ: „*A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit*“ ²⁾, т. е., „изъ мифовъ происходитъ вся какъ исторія, такъ и философія первыхъ людей“.

Гейне приобрѣлъ многочисленныхъ послѣдователей. Одни изъ нихъ находили въ мифахъ истинное знаніе природы и людей. Другіе—религіозный символизмъ, подъ которымъ скрывалась древняя и чистая вѣра. Третьи разсматривали мифы, какъ произведеніе двухъ факторовъ: идеальнаго и реального, и искали въ нихъ историческій смыслъ.

Даже знаменитый поэтъ Шиллеръ въ курсѣ лекцій по исторіи, прочитанныхъ въ Іенѣ, пытался объяснить своимъ слушателямъ миссію пророка Моисея мифомъ ³⁾.

¹⁾ См. Heyne *Opuscula academica* VII. p. 189. 190. 191. Другой ученый J. Бауеръ въ сочиненіи „*Hebräische Mythologie*“ P. 1; p. 3. опредѣляетъ мифъ, какъ историческую легенду (*historische Sagen*) о древнихъ событіяхъ изъ первобытной исторіи земли и ея обитателей, или какъ историческое повѣствованіе по космогоніи и геогоніи о физическихъ причинахъ происхожденія и существованія міра, облеченное въ чудесныя формы и украшенное разными способами.

²⁾ Гейне употребляетъ безъ различія слова: фабула и мифъ. Его мифическая теорія изложена въ сочиненіи „*Appollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta curis secundis illustravit*. p. XVI. Предисловіе.

³⁾ См. его „*Die Sendung Mosi*. Seit 401—427 въ полномъ изданіи сочиненій Шиллера: Stuttgart. 1847. Band. 10. Попытка Шиллера вызвала насмѣшки со стороны слушателей, но совершенно незаслуженныя, такъ какъ даже Ренанъ относился къ его сочиненію съ уваженіемъ.

Извѣстные ученые отдавали дань своему времени и писали сочиненія въ духѣ и направленіи рачіоналистической критики. Таковъ былъ, напр., знаменитый филологъ, профессоръ восточныхъ языковъ въ кѣнигсбергскомъ университетѣ *Петерсъ Боленъ* 1796—1840)¹⁾. Онъ написалъ сочиненіе „Das alte Indien“ (2 тома. Кѣнигсбергъ), въ которомъ, доказывая, что индійская цивилизація произошла изъ Египта, въ то же время подвергаетъ критику св. книги Ветхаго Заветъ, чрезъ сравненіе ихъ съ индійскими религіозными поэмами. Кромѣ того, ему принадлежитъ опытъ истолкованія книги Бытія, озаглавленный „Die Genesis“ (1835), и здѣсь вполне отображается его пристрастное отношеніе къ ветхозавѣтной письменности. Съ гордою самоувѣренностью непрекаемаго научнаго авторитета, Боленъ отвергаетъ не только высшее происхожденіе рассказовъ пророка Моисея, но и превосходство излагаемой въ нихъ исторіи міротворенія предъ религіозными космогоніями восточныхъ народовъ, не считая нужнымъ подвергнуть надлежащему разбору единогласныя свидѣтельства объ этомъ древности. Не безъ успѣха кѣнигсбергскій профессоръ пытается возстановить существенныя звенья, которыя соединяли изложенныя въ книгѣ Бытія преданія съ національными чувствованіями и идеями народа іудейскаго. Но все это онъ дѣлаетъ съ предвзятою цѣлью доказать, что всѣ рассказы Пятикнижія о сверхъестественныхъ событіяхъ обязаны своимъ происхожденіемъ воображенію неизвѣстнаго автора, что этотъ авторъ заимствовалъ свою исторію образованія міра и происхожденія человѣка изъ религіозныхъ книгъ восточныхъ народовъ, но только придалъ имъ свою форму и даже извратилъ.

Невозможно, кажется, быть болѣе несправедливымъ къ законодателю еврейскаго народа и въ то же время болѣе предубѣжденнымъ противъ св. письменности, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Боленъ. Кому не извѣстно существенное различіе между содержаніемъ книги Бытія и религіозныхъ книгъ Индіи, Персіи или Египта? Возвышенная идея о сотвореніи міра изъ ничего, чистое и простое ученіе о единомъ Богѣ, опредѣленіе цѣли

¹⁾ Боленъ былъ ученикомъ знаменитыхъ филологовъ: профессора В. Шлегеля въ боннскомъ университетѣ и извѣстнаго санскритолога Болла.

всемирнаго потопа и многія другія страницы Бытія развѣ недостаточно доказываютъ оригинальное происхожденіе боговдохновенной исторіи Моисея? Только ослѣпленный предразсудками умъ гордыхъ раціоналистовъ не въ состояніи принять наиболѣе вѣроятнаго предположенія, что всѣ космогоніи и геогоніи народовъ заимствованы изъ чистаго источника первобытнаго преданія, хранившагося въ семьяхъ патріарховъ и записавшаго пророкомъ Моисеемъ ¹⁾).

Переходя къ важнѣйшимъ представителямъ мионической теоріи происхожденія св. книгъ, мы предварительно должны напомнить объ одномъ изобрѣтателѣ такой гипотезы образованія книги Бытія, которой суждено было оказать значительное вліяніе на дальнѣйшее развитіе отрицательной критики. То былъ *Іоаннъ Аструкъ* (1684—1766), французскій медикъ и знаменитый писатель, сынъ пастора-гугенота, перешедшаго въ католичество подъ вліяніемъ нантскаго эдикта. Обязанный своими вкусами къ изученію богословія своему родителю, Аструкъ приобрѣлъ необыкновенную славу въ мірѣ раціоналистовъ своею гипотезою о іеговистическихъ и элогистическихъ частяхъ книги Бытія. Въ то время происходили горячіе споры между богословами о происхожденіи этой книги. Причины споровъ—понятны. Вѣдь самыя позднѣйшія событія книги Бытія совершились цѣлыми вѣками раньше Моисея, а самыя раннія сокрыты въ неизмѣримой глубинѣ вѣковъ до окончательнаго образованія нашей планеты. Откуда могъ получить Моисей свѣдѣнія обо всемъ этомъ? Вѣра даетъ на это прямой отвѣтъ. Источникомъ для Моисея служили первобытное преданіе и Божественное вдохновеніе. Но Аструкъ, подобно другимъ раціоналистамъ, не удовлетворился такимъ отвѣтомъ. Божественное вдохновеніе казалось ему несогласнымъ съ понятіемъ о Богѣ: Богъ пребываетъ въ совершенномъ отрѣшеніи отъ міра и не вмѣшивается въ жизнь людей. Конечно, такое понятіе прямо противорѣчило ученію слова Божія. Почти каждая страница

¹⁾ Нѣкоторыя изъ мѣстъ Библии подверглись разбору въ сочиненіи Bleek'a. „De libri Geneseos origine atque indole historica“. Bonn. 1836. Но и этотъ ученый находитъ въ книгѣ Бытія мѣста, которые, если и не занимали въ ней первенствующаго мѣста, то во всякомъ случаѣ не были подчинены исторіи.

Библии говорить намъ о явленіяхъ Бога въ твореніи, провидѣніи и царствѣ благодати, о томъ, что для промышленности Божія нѣтъ ничего недостойнаго, что Богъ печется о птицѣ, строящей себѣ гнѣздо, считаетъ волосы на головѣ человѣка, что, наконецъ, чрезъ Него и въ Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ. Но для Аструка всѣ эти свидѣтельства Слова Божія какъ будто не существовали. Такъ какъ Божественное вдохновеніе, по самому понятію о немъ, есть чудо, разсуждалъ Аструкъ; а чудо—невозможно, то необходимо найти натуральное объясненіе для происхожденія разсказовъ Моисея. Безъ сомнѣнія, Моисей получилъ свои свѣдѣнія изъ обыкновенныхъ человѣческихъ источниковъ и, конечно, обладалъ нѣкоторыми древними документами, которые, можетъ быть, были переданы чрезъ Авраама. Принявъ это за исходную точку, Аструкъ поставилъ себѣ цѣлю найти средство для опредѣленія документовъ, соединенныхъ въ книгѣ Бытія.

Изучая книгу Бытія, Аструкъ остановилъ свое вниманіе на такой чертѣ, которую въ то время съ трудомъ можно было примѣтить. Въ первой главѣ книги Бытія встрѣчается только одно имя Бога: *Elohim*. Въ другихъ частяхъ книги, напротивъ, встрѣчается только имя *Iehovah*. Во второй и третьей главахъ эти имена соединяются вмѣстѣ, и мы читаемъ *Iehovah—Elohim*.

Конечно, для объясненія этого необходимо обратиться къ лексикону еврейскаго языка, изъ котораго и очевидно, что имена Бога имѣли различные смыслы. Имя „*Elohim*“ изображаетъ Бога, какъ Существо, обладающее всякой формой могущества, и можетъ быть передано русскимъ словомъ: Всемогушій. Имя же „*Iehovah*“ описываетъ Бога, какъ Существо праведное. Св. писатель употреблялъ то или другое имя, смотря по тому, какъ этого требовали цѣли его описаній, т. е. соответственно проводимому взгляду на свойства Бога. Но человѣкъ часто можетъ найти то, что онъ твердо рѣшилъ отыскать. Такъ и Аструкъ нашелъ здѣсь свои предполагаемые документы. Настоячивое употребленіе одного имени Божія въ извѣстныхъ отдѣлахъ и замѣтна его другимъ въ другихъ, по мнѣнію Аструка, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что эти

имена указываютъ на руку различныхъ авторовъ! Различіе въ именахъ Божіихъ будто бы всего естественнѣе объяснить именно чрезъ предположеніе, что книга Бытія была составлена изъ двухъ-трехъ фрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ. Авторы этихъ фрагментовъ и давали Богу каждый различныя имена: одинъ—Іегова, другой—Елогимъ, третій—Іегова—Елогимъ.

Таково было происхожденіе теоріи, которая съ удовольствіемъ была принята всѣми раціоналистами и сдѣлалась основаніемъ для дальнѣйшаго развитія высшей критики. Имя Аструка стало почитаться представителями высшей критики какъ имя Ньютона новой науки, а его мнимое открытіе объ именахъ Божіихъ—какъ драгоцѣнный плодъ научнаго изслѣдованія. Упоенный энтузіазмомъ, съ которымъ встрѣчена новая гипотеза, Аструкъ примѣнилъ ее ко всей книгѣ Бытія, а германскіе раціоналисты распространили на все Пятокнижіе.

Гипотеза Аструка дала въ руки раціоналистовъ такое оружіе, владѣя которымъ они могли провозгласить побѣдный кликъ: *divide et impera*. Пятокнижіе было объявлено не боговдохновеннымъ произведеніемъ пророка и законодателя народа еврейскаго Моисея, а собраніемъ нѣсколькихъ, первоначально самостоятельныхъ, но затѣмъ соединенныхъ вмѣстѣ записей неизвѣстныхъ авторовъ, которые переработали эти записи, въ видѣ обширнаго компилятивнаго литературнаго произведенія. Когда единство Пятокнижія было нарушено, и предполагаемыя его части были усвоены различнымъ авторамъ, подорвать его боговдохновенное достоинство и подлинность казалось дѣломъ очень легкимъ. Роль Моисея, какъ составителя первыхъ пяти книгъ Ветхаго Завѣта, все болѣе и болѣе унижалась. Разказы о первобытномъ мірѣ и человѣкѣ, о началѣ исторіи еврейскаго народа были объявлены написанными много раньше Моисея; другіе разказы были приписаны авторамъ, жившимъ послѣ Моисея, а соединеніе всѣхъ ихъ вмѣстѣ и окончательная редакція—это дѣло уже новѣйшаго сравнительно времени.

Насколько справедлива прославленная гипотеза Аструка о происхожденіи книги Бытія?

1. Съ трудомъ вѣрится—но это фактъ,—что сами же ра-

ціоналистическіе критики молчаливо разрушили и опровергли предположеніе Аструка. Они нашли невозможнымъ признать, что каждый писатель употреблялъ только одно имя Божіе, но допускали, что онъ могъ пользоваться обоими именами, т. е. писатель-іеговистъ могъ употреблять имя „*Elohim*“, а писатель елогистъ—„*Iehovah*“. Но если это вѣрно, тогда не оказывается ли открытіе Аструка—сонной грезой, а всякій выводъ изъ него построеннымъ на пескѣ?

2. На основаніи филологическаго анализа именъ *Елоимъ* и *Іегова*, имъ усвоится слѣдующее значеніе. *Елоимъ* даетъ намъ понятіе о Богѣ, какъ о Существѣ могущественномъ, внушающемъ трепетъ, Которымъ созданъ міръ и управляется по навсегда установленнымъ законамъ. Напротивъ, имя *Іегова* указываетъ на Бога, какъ на Существо исторически вступающее въ жизнь человѣчества, открывающееся ему съ цѣлію спасти его; какъ на Существо, вселяющее въ сердце человѣка не страхъ, а отрадную надежду на непреложность Его великихъ и свѣтлыхъ обѣтованій.

Но какъ употребляются эти имена въ книгѣ Бытія? Когда повѣствуется о твореніи міра и развитіи первобытнаго человѣчества, о паденіи первыхъ людей и началѣ спасенія ихъ, тогда употребляются имена *Елоимъ* и *Іегова*. При изложеніи же исторіи патриарховъ и данныхъ имъ обѣтованій (напр. Аврааму) почти исключительно встрѣчается имя Іегова. При разсказахъ о естественныхъ, такъ сказать, событіяхъ въ жизни патриарховъ чаще употребляется имя *Елоимъ* ¹⁾.

Какой выводъ слѣдуетъ отсюда? Имена Божіи употребляются въ книгѣ Бытія съ надлежащимъ пониманіемъ ихъ значенія, въ совершенномъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ тѣхъ отдѣловъ, въ которыхъ то или другое изъ нихъ употреблено. О чемъ же это свидѣтельствуетъ, какъ не о томъ, что *богословенный авторъ книги Бытія былъ одинъ*, что онъ обладалъ полнымъ и совершеннымъ пониманіемъ смысла божественныхъ

¹⁾ См. прекрасное объясненіе именъ Божіихъ у Элера: Oehler. Real-Encycl. Aufl. I. Band. VI. 5 455—461. Объясненія Велльхаузена, Дума, Лагарда, Гольдвингера (у Marti. Geschichte der israelit. Religion. Aufl. 3. 1897. 61. 62), даже Корнилла (Prophetismus. Seit 19—22)—сомнительны.

именъ, что онъ слѣдовалъ въ употребленіи ихъ одному опредѣленному плану?

Гипотеза Аструка, усвоенная послѣдующими раціоналистами, въ весьма значительной степени способствовала подкрѣпленію мнѣическихъ теорій происхожденія св. книгъ. Среди представителей такихъ теорій одно изъ первыхъ мѣстъ принадлежитъ *Вильгельму Мартину Леберехту де-Ветте* (1780—1849). Де-Ветте началъ свою ученую карьеру въ Іенѣ и сначала увлекался теоріей Паулюса. Скоро однако онъ оставилъ эту теорію, убѣдившись въ совершенной непреложимости ея къ св. книгамъ. Какъ и всякій здравомыслящій человѣкъ, онъ не могъ повѣрить, чтобы цѣлое собраніе визионеровъ, какими Паулюсъ изображалъ св. писателей, могло не только вращаться среди современнаго имъ общества, но даже пользоваться его полнымъ довѣріемъ. Но если библейскіе рассказы о чудесахъ не выражали собою впечатлѣній мечтателей, то какъ же произошли они? Ужели, съ отверженіемъ теорій Эйхгорна и Паулюса, придется вновь возвратиться къ прежней вѣрѣ въ чудо, откровеніе и вдохновеніе? Были, дѣйствительно, и теперь есть въ западной Европѣ благочестивыя души, исполненныя терпѣливой надежды на возвращеніе раціоналистовъ въ домъ вѣры. Увы! этимъ надеждамъ не суждено было сбыться.

Разочаровавшись въ теоріи Паулюса, де-Ветте пошелъ еще далѣе по скользкому пути отрицанія боговдохновеннаго происхожденія слова Божія. Въ то время была въ славѣ новая теорія, которая производила страшныя опустошенія въ области всемірной литературы и исторіи. Многія событія древней исторіи были отвергнуты какъ мѣны, какъ притчи, созданные воображеніемъ народовъ. Извѣстный классикъ *Вольфъ* (1759—1824) примѣнилъ новую теорію къ поэмѣ Гомера: Гомера совершенно не было; его поэма была произведеніемъ многихъ авторовъ; въ вѣкъ Перикла отдѣльныя пѣсни поэмы были собраны въ одну книгу, которая и была приписана воображаемому слѣпцу—Гомеру. *Нибуръ* (1776—1831) примѣнилъ мѣическую теорію къ римской исторіи. Онъ утверждалъ, что историки совершенно ошибочно приняли за факты фантастическія иллюзіи и чисто народныя легенды. Дѣло ученыхъ—

отдѣлить дѣйствительныя событія отъ легендарныхъ разсказовъ, съ которыми они столь долго были соединены. Духъ сомнѣнія въ фактахъ овладѣлъ учеными историками; туманъ невѣрія окуталъ собою все, что дошло до насъ отъ древнихъ временъ. Въ этой новой критической школѣ и старался де-Ветте найти необходимыя идеи для того, чтобы разрѣшить труднѣйшую проблему о томъ, что такое представляетъ изъ себя Библія?

Аструкъ, Вольфъ и Нибуръ указали *тропинку*, по которой смѣло пошелъ де-Ветте, когда ему нужно было объяснить происхожденіе сверхъестественныхъ элементовъ Библіи. Отрицаніе сверхъестественнаго и сходство между библейскою и классическою древностью—сдѣлались краеугольными камнями собственной теоріи де-Ветте.

Божественное Откровеніе, по ученію де-Ветте,—ничто иное, какъ проявленіе вѣчныхъ идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ ¹⁾. Божественное вдохновеніе, какъ особое, чрезвычайное и сверхъестественное воздѣйствіе Духа Божія на св. людей, де-Ветте отрицаетъ. *Вдохновеніе вообще состоитъ въ томъ, что Богъ открываетъ Себя человѣческому сознанию* (dem menschlichen Bewusstsein) *чрезъ Своего Духа* (durch seinen Geist), *подъ которымъ онъ разумѣетъ простое содѣйствіе Божіе* (den Concurs Gottes), *следовательно, чрезъ простое воодушевленіе* ²⁾. Въ высшемъ смыслѣ вдохновеніе происходило чрезъ совершенное объединеніе Божественнаго и человѣческаго духа въ человѣкѣ, въ которомъ божественный Разумъ дѣлается личнымъ. Въ частномъ смыслѣ вдохновеніе есть блистаніе божественнаго Духа въ человѣкѣ, которое производитъ особенное возбужденіе предчувствія, пониманія и воображенія. Вдохновеніе св. писателей есть религіозное предчувствіе (die religiöse Ahnung) божественнаго дѣйствія на природу, или же божественнаго Духа на св. писателей въ отношеніи ихъ вѣры, воодушевленія, а не образованія понятій, и въ отношеніи къ историческимъ истинамъ постольку, поскольку знаніе ихъ зависитъ отъ любви къ истинѣ ³⁾.

¹⁾ Relig. und Theologie. Seit 232.

²⁾ Protest. Dogm. § 26a; § 40a; 40b. Bibl. Theol. § 143.

³⁾ Protest. Dogm. § 26b.

Трудно разобратъся въ этомъ наборѣ туманныхъ выраженій и неопредѣленныхъ сужденій де-Ветте. Несомнѣнно—одно, что вдохновеніе онъ понималъ въ пантеистическомъ смыслѣ, что подъ Духомъ Божіимъ онъ разумѣлъ отвлеченное понятіе, что вдохновеніе для него было естественнымъ проявленіемъ религіознаго сознанія.

На такомъ шаткомъ основаніи построилъ де-Ветте собственную теорію образованія св. книгъ Ветхаго и Новаго Заветъа. Гипотеза о томъ, что св. писатели были визионерами, ложно принимавшими свои фантазіи за факты, была признана имъ совершенно невѣроятной. Напротивъ, открытіе, сдѣланное Вольфомъ, что Гомеръ вовсе не авторъ Илиады, что она есть только собраніе разныхъ пѣсень, что эти пѣсни были объединены въ одну книгу, долгое время спустя послѣ него—казалось для де-Ветте такимъ ключомъ, который подойдетъ и къ объясненію тайны образованія ветхозавѣтной письменности. Воспользовавшись идеями Аструка и Нибура и слѣдуя методу Вольфа, де-Ветте пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ: *въ св. книгахъ Ветхаго Завета содержатся не воспоминанія современниковъ, не преданія прежнихъ вѣковъ, но обыкновенныя легенды, записанныя, спустя нѣсколько столѣтій послѣ ихъ появленія.* Тогда исторія св. книгъ Ветхаго Заветъа приравнивалась къ исторіи развитія обыкновенныхъ легендъ, и сверхъестественный элементъ изъ нея изгонялся. Комъ свѣга увеличивается въ объемѣ по мѣрѣ того, какъ катится впередъ. Такъ точно и легенды о герояхъ древнихъ народовъ принимали все болѣе и болѣе чудесный характеръ, чѣмъ болѣе отдаленныхъ поколѣній онѣ достигали. Тѣ народные герои, на которыхъ сначала смотрѣли съ уваженіемъ и благодарностью, потомъ, когда прошли цѣлые вѣка между ними и слѣдующими поколѣніями, стали служить предметами религіознаго благоговѣнія и почитанія. Что случилось въ исторіи другихъ народовъ, разсуждалъ де-Ветте, то должно было произойти и дѣйствительно, произошло среди евреевъ. Вся задача науки теперь и состоитъ въ томъ чтобы разработать и объяснить библейскіе документы, собранные вмѣстѣ издателями, раздѣлить ихъ на іеговистическіе и элогистическіе. Библия, стало

быть, по мнѣнію де-Ветте, не только не есть боговдохновенная книга, но даже не исторія, а просто мифологія, или точнее—собраніе израильскихъ народныхъ легендъ, которыя потомъ сдѣлались основаніемъ еврейской религіи.

Въ 1805 году де-Ветте началъ свою критику св. книгъ Ветхаго Завета съ Второзаконія. Онъ рѣшительно доказывалъ, что *Второзаконіе не было написано авторомъ первыхъ четырехъ книгъ Пятикнижія*, что „книга закона“, найденная при царѣ Іосіи, въ 621 году, священникомъ Хелкіей (4 Цар. 22, 3—17), и составляетъ собственно содержаніе пятой книги Моисея. Основаніемъ такого взгляда для де-Ветте служило то обстоятельство, что религіозная реформа, произведенная царемъ Іосіею, будто бы была осуществленіемъ предписаній именно Второзаконія. Время возникновенія „книги закона“, или Второзаконія, съ точностью опредѣленное, конечно, казалось де-Ветте архимедовою опорною точкой для уразумѣнія исторіи священной ветхозавѣтной литературы ¹⁾.

Черезъ годъ (въ 1806 г.) де-Ветте обнародовалъ обширный критическій трудъ, подъ заглавіемъ: „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament“. Это сочиненіе произвело настолько сильное впечатлѣніе въ мірѣ рационалистовъ, что составило, можно сказать, эпоху въ исторіи высшей критики. Въ этомъ сочиненіи отвергнуты всѣ прежнія понятія о боговдохновенности Пятикнижія, о происхожденіи его отъ Моисея и пр. По мнѣнію де-Ветте, Пятикнижіе отъ начала до конца состоитъ частью изъ сказаній, хотя и имѣющихъ долю правды, но разукрашенныхъ элементами чудеснаго и сверхъестественнаго, и иногда и вовсе вымышленнаго; частью изъ мифовъ позднѣйшаго времени, ложно приписанныхъ Моисею и приуроченныхъ къ исторіи его времени. Разсматриваемое въ цѣломъ, Пятикнижіе есть продуктъ поэтической обработки древней исторіи, и, какъ историческій источникъ, не имѣетъ никакой цѣны.

Такъ какъ Пятикнижіе, по мнѣнію де-Ветте, есть только собраніе отдѣльныхъ фрагментовъ, то классификація ихъ—прямая задача высшей критики. Фрагменты, изъ которыхъ

¹⁾ Срав. Cornill. Der israelitische Prophetismus. 1896. 83—84.

образовалась книга Левитъ, вѣроятно, были собраны позднѣе тѣхъ, изъ которыхъ составилаь книга Исходъ. Книга Числъ была дополненіемъ къ предыдущимъ книгамъ. Книга „Второзаконіе“ имѣетъ самую позднюю дату, такъ какъ самыя древніе ея отрывки произошли во время царя Давида, а собраны были въ одну книгу въ правленіе Іосіа ¹⁾).

Такимъ образомъ, разрушая старыя преданія о времени составленія первыхъ книгъ Библіи, де-Ветте думалъ, что ему вовсе не нужно отыскивать естественныя событія въ библейскихъ чудесахъ, а достаточно только примѣнить къ нимъ правила истолкованія, уже приложенныя къ мифическимъ рассказамъ другихъ народовъ. Такъ какъ Пятюкнижіе есть простое собраніе фрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ въ позднѣйшее сравнительно время, то для правильнаго пониманія его достаточно указать въ немъ идеи еврейскаго народа, какъ въ греческомъ и римскомъ политеизмѣ идеи грековъ и римлянъ. Пятюкнижіе—это національный эпосъ дѣтей Израиля, эпосъ, полный чистоты и ясности, воодушевленный могучимъ поэтическимъ дыханіемъ, но этотъ эпосъ не имѣетъ собственно историческаго значенія. Герои, которые воспѣваются въ немъ, суть типы: Авраамъ идеаль религіи, Моисей—идеаль теократическаго вождя. Разказы, которые содержатся въ этомъ эпосѣ, представляютъ изъ себя или народныя преданія, полныя чудеснаго, но изложенныя безъ послѣдовательнаго порядка и связи мыслей, подобно балладамъ, или же философскіе мифы, изобрѣтенныя пророками для объясненія происхожденія міра, или даже мифы археологовъ, желавшихъ объяснить себѣ происхожденіе того или другаго имени ²⁾).

Въ отношеніи достовѣрности эпосъ Пятюкнижія содержитъ въ себѣ не больше истины, чѣмъ эпосъ Греціи. Какъ Илиада и Одиссея были произведеніемъ рапсодовъ, такъ Пятюкнижіе—

¹⁾ De Wette. „Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur“ Iena. 1805.

²⁾ De-Wette. Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Всѣ эти идеи систематически изложены въ его „Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung“. 1817, который сдѣлался настольною книгою рационалистовъ.

трудомъ еврейскаго священства. Авраамъ и Исаакъ, по словамъ де-Ветте, одинаково баснословны, какъ Улиссъ и Агамемнонъ. Ханаанскій Гомеръ не могъ-де изобрѣсть ничего лучше, какъ путешествіе Іакова въ Месопотамію. Исходъ изъ Египта, сорокъ лѣтъ странствованія по пустынѣ, семьдесятъ старѣйшинъ, жалобы на Аарона—все это будто бы самостоятельные мѣны. Хотя мѣны видоизмѣнялись въ различныхъ книгахъ, а именно были поэтическіе въ книгѣ Бытія, юридическіе—въ Исходѣ, священническіе—въ книгѣ Левитъ, политическіе въ Числахъ, этимологическіе, дипломатическіе, генеалогическіе, но рѣдко историческіе—во Второзаконіи, однако достовѣрность ихъ вездѣ—одинакова.

За „введеніемъ въ Ветхій Завѣтъ“ послѣдовалъ „комментарій на псалмы“, но, вмѣсто дѣйствительнаго истолкованія, де-Ветте предложилъ въ немъ критику на псалмы. Де-Ветте доказывалъ, что пророческіе псалмы не могли произойти по вдохновенію, что они и не приложимы къ Мессіи. Для происхожденія столь ясныхъ пророчествъ необходимо было предположить чудо, но де-Ветте, подобно другимъ раціоналистамъ, отрицалъ его возможность. Де—Ветте даже отвергъ авторство Давида относительно большинства псалмовъ, приписанныхъ „сладкогласному пѣвцу Израиля“, и старался указать позднѣйшія даты для ихъ происхожденія. О книгахъ Царствъ де-Ветте говоритъ, какъ объ исторіи, обработанной, въ интересахъ касты левитовъ.

Позднѣе де-Ветте направлялъ это обвиненіе противъ всего вообще канона Ветхаго Завѣта. Историческая точка зрѣнія ветхозавѣтныхъ книгъ—исключительно теократическая. Почти все разсматривается въ нихъ въ связи съ теократіей, въ связи съ отношеніемъ между Богомъ и Израилемъ. Божественный планъ, видимо, проводится во всей этой исторіи: всѣ частныя событія подчиняются ему. Всюду самъ Іегова представляется проявляющимся въ исторіи чрезъ откровенія и чудеса, иными словами: въ исторіи будто бы дается мѣсто мифологіи.

Какъ это ни странно, но де-Ветте находитъ возможнымъ защищать *характеръ* св. писателей, вопреки собственнымъ же взглядамъ на составленіе и изложеніе ими мифическихъ пре-

даній. Обработка исторіи народа въ пользу священнической касты и теократическая идея объ особенномъ отношеніи Израиля къ Богу—не имъ обязаны своимъ происхожденіемъ. Народныя преданія, къ которымъ св. писатели отнеслись съ полнымъ довѣріемъ, были усвоены ими въ той самой формѣ, какую они приняли, при передачѣ отъ одного поколѣнія къ другому. Точно также св. писатели не выдумывали и описываемыхъ въ ихъ книгахъ чудесъ, а только съ совершенной вѣрой рассказывали преданія о нихъ, хранившіяся среди современниковъ. Если, слѣдовательно, св. писатели и были жертвами обмана, то этотъ обманъ не можетъ быть приписанъ имъ, какъ *авторамъ*. Библейская письменность—это исторія въ поэзіи и поэзія въ исторіи; эта поэзія исторіи даже чудеснѣе и поэтичнѣе, чѣмъ обыкновенная поэзія. Де-Ветте, такимъ образомъ, примѣнилъ къ св. книгамъ то, что уже неоднократно дѣлали ученые, изслѣдовавшіе мнѣя классической древности. Онъ принималъ безъ всякаго ограниченія теорію мнѣевъ, согласно которой мнѣи, хотя они и ложны сами по себѣ, однако содержатъ въ себѣ зерна истины, такъ какъ, подобно зеркалу, отображаютъ въ себѣ духовно-нравственный обликъ народовъ, составившихъ ихъ.

Что касается пророческихъ книгъ, то, по словамъ де-Ветте, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простымъ недоразумѣніемъ. Пророки—это поэты, которые употребляли поэтическія вольности и представляли уже совершившіяся событія, какъ предсказанныя знаменитыми лицами.

Теорія де-Ветте есть *третій шагъ* рационализма по пути отрицанія боговдохновенности Библии и натурального объясненія сверхъестественнаго содержанія ея. Эйхгорнъ утверждалъ, что библейскіе писатели вовсе и не намѣревались писать о какихъ-либо чудесахъ. Если здѣсь и былъ какой-либо обманъ, то *это обманъ—нашъ собственный*: вѣдь мы неправильно поняли стиль св. писателей, такъ какъ руководились прозаическими понятіями Запада; мы приняли восточныя метафоры и гипотезы о разсказахъ о чудесномъ и сверхъестественномъ, тогда какъ то были описанія всего обыкновеннаго и натурального. Паулюсъ разрушилъ теорію Эйхгорна, но, вмѣсто возвращенія

къ вѣрѣ, создалъ новыя заблужденія. Что библейскіе писатели признають чудеса и относятся къ нимъ съ полною вѣрою, это, по словамъ Паулюса, выше всякаго сомнѣнія. Но св. писатели были введены въ заблужденіе чрезъ свое пылкое и болѣзненное воображеніе: *это—ошибка не наша, а самихъ писателей.* Лицо библейской критики было отвращено отъ Бога, такъ какъ каждый новый шагъ ея былъ новымъ удаленіемъ отъ евангельской вѣры. Явился де-Ветте и на развалинахъ гипотезъ Эйхгорна и Паулюса построилъ собственную теорію: въ библейскихъ книгахъ содержится обманъ, ошибка; но *ошибка произошла не отъ нашего пониманія и не отъ св. писателей, а заключалась въ самомъ матеріалѣ, которымъ св. писатели пользовались.* Если Эйхгорнъ и Паулюсъ, по крайней мѣрѣ, оставили въ Библии неприкосновенной исторію, то де-Ветте самую эту исторію объявилъ собраніемъ легендъ и мифовъ.

Де-Ветте, подобно Эйхгорну, удержался отъ полного примѣненія своей теоріи къ св. книгамъ Новаго Завѣта, но онъ подготовилъ почву для этого. Онъ утверждалъ, что, подобно всякой другой исторіи, и евангельская исторія явленія Христа. Его жизни и смерти *имѣетъ символическое значеніе*, такъ какъ символизмъ составляетъ существенный признакъ христіанскаго Откровенія. Божественное Откровеніе вообще, а христіанство въ частности есть проявленіе идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ. Поэтому на чудесные рассказы евангелистовъ должно смотрѣть, какъ на простые символы идей, проявившихся въ первобытной исторіи христіанства. Легендарный, или мифическій характеръ первыхъ трехъ евангелій, по мнѣнію де-Ветте, доказывается ихъ противорѣчіями въ описаніи жизни Христа, въ изложеніи Его рѣчей и ученія. Рассказъ евангелистовъ о чудесахъ, сопровождавшихъ крещеніе Господа, де-Ветте объявилъ „чистымъ мифомъ“, а воскресеніе и явленія Христа будто бы происходили болѣе въ мысли св. писателей, чѣмъ въ дѣйствительности. О евангеліи отъ Іоанна де-Ветте дѣлаетъ предположеніе, что оно написано въ позднѣйшій періодъ, въ концѣ жизни апостола, когда *вера и чувство* преобладали въ немъ надъ любовью къ фактамъ. Евангелистъ Іоаннъ хотѣлъ написать собственно исторію, но вмѣ-

сто этого предложилъ поэтическое описаніе. Обвиненіе, бросаемое критикомъ, не только противорѣчитъ неоднократно свидѣтельству евангелиста, что онъ излагаетъ истину въ полномъ сознаніи и твердой памяти (21, 24—25; 19, 35), но и совершенно не согласно съ его возвышеннымъ нравственнымъ характеромъ. Не смотря на многочисленныя уступки Штраусу, де-Ветте однако вынужденъ былъ сознаться, что подлинность четвертаго евангелія *не совсѣмъ опровергнута*, потому что, во-первыхъ—форма разсказовъ его болѣе субъективна, чѣмъ легендарна (это замѣчаніе, кажется, произвело глубокое впечатлѣніе на Штрауса!); во-вторыхъ, оно изобилуетъ идеями, достойными Іисуса, хотя и облеченными въ неясныя выраженія¹⁾.

Насколько состоятельна миѣническая теорія происхожденія св. книгъ въ томъ видѣ, въ какомъ предлагаетъ ее де-Ветте?

1. Нашъ критикъ положилъ начало своей теоріи чрезъ безпощадную критику Пятонкижія, происхожденіе котораго онъ рѣшалъ, съ помощью изслѣдованія о Второзаконіи. Признавъ Второзаконіе заключительнымъ камнемъ въ величественномъ зданіи Пятонкижія, де-Ветте отнесъ возникновеніе этой книги или, по крайней мѣрѣ, обнародованіе къ царствованію Іосіа. Но если Второзаконіе написано такъ поздно, если оно есть произведеніе другого составителя, а не Моисея, то какъ смотрѣть на него? Представимъ, что безвѣстный писатель прикрылъ себя великимъ именемъ Моисея, что, съ помощью этой фикціи, онъ достигъ того, что измышленные имъ законы были приняты и признаны авторитетными. Вѣдь это утвержденіе не только умалляетъ достоинство Второзаконія, какъ части ветхозавѣтнаго канона, но равносильно признанію его подложности, такъ какъ безвѣстный авторъ его долженъ быть обвиненъ въ литературномъ обманѣ, хотя бы самыя лучшія намѣренія руководили имъ, при соединеніи въ одинъ кодексъ постановленій закона и снабженіи его назидательными введеніями и объясненіями, въ духъ самого Моисея. Одно изъ двухъ: или *Второзаконіе есть подлинное, боговдохновенное произведеніе, возникшее во времена Моисея, составленное самимъ Моисеемъ,*

¹⁾ Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. Leipzig. 1836. P. III.

или оно есть подложное сочиненіе позднѣйшаго времени, и безвѣстный авторъ составлялъ его изъ эоистическихъ и нечестныхъ видовъ! Если боговдохновенное происхожденіе Второзаконія есть чудо и, какъ таковое, невозможно съ точки зрѣнія раціоналистической критики, то другое чудо, чтобы безвѣстный писатель не только составилъ кодексъ законоположеній, прикрывъ себя именемъ великаго пророка, но даже навязалъ его царю Іосіи и всему іудейскому народу, обманувъ множество вѣковъ и поколѣній ловкимъ литературнымъ плагиатомъ, является прямо невѣроятнымъ и, конечно, совершенно ненаучнымъ! Такимъ образомъ, несмотря на всѣ усилія своей критической мысли, де-Ветте оказался въ такомъ же положеніи, какъ Паулюсъ: онъ не далъ прямого и окончательнаго ответа на вопросъ о происхожденіи и достоинствѣ Второзаконія, да и не могъ дать его по существу дѣла, такъ какъ не вышелъ изъ области простыхъ предположеній. Между тѣмъ предъ нимъ еще открывалась труднѣйшая, но неразрѣшимая задача объяснить, или, лучше сказать, перетолковать въ свою пользу черты необыкновенной точности свѣдѣній, поразительной живости впечатлѣній автора Второзаконія, равно какъ и древности законоположеній этой книги, все—такія черты, которыя съ большею вѣроятностью могутъ доказывать, что Второзаконіе есть ничто иное, какъ предсмертное завѣщаніе Моисея своему народу.

2. Относительно всего вообще Пятюкнижія де-Ветте и его школа предложили гипотезу, что Пятюкнижіе возникло гораздо позднѣе времени Моисея, что различныя его части, слитыя теперь въ одну книгу, по тщательномъ изслѣдованіи, обнаруживаютъ свое несомнѣнное происхожденіе отъ различныхъ писателей, что критическое изслѣдованіе, путемъ отдѣленія позднѣйшихъ редакціонныхъ вставокъ, вскрыло во всей полнотѣ рѣзкое противорѣчіе между первоначальными источниками и пр. Однако эта гипотеза натурального происхожденія пяти книгъ Моисея имѣетъ два существенные недостатка, въ корнѣ подрывающіе ея научную цѣнность. Во-первыхъ, эта гипотеза имѣетъ явно субъективный отпечатокъ несомнѣнной предвзятости, такъ какъ ни де-Ветте, ни его ученики не мог-

ли представить *вышнюю доказательства*, которымъ можно было бы завѣрить правильность и основательность выводовъ критики. Во-вторыхъ, гипотеза эта, вмѣсто прочнаго обоснованія на фактахъ, утверждается на цѣломъ *рядъ другихъ предположеній*, согласно которымъ Пятонкиніе разлагается будто бы на свои составныя первоначальныя части, въ каждой части находится особый стиль, планъ, цѣль, идеи, и по нимъ опредѣляется время составленія каждой части и принадлежность тому или другому безыменному писателю. Такой методъ явно одностороненъ, утомительно однообразенъ и не можетъ удовлетворить идеаламъ безпристрастной научной критики, опирающейся прежде всего на историческихъ свидѣтельствахъ, а уже потомъ на ученыхъ гаданіяхъ!

3. Для объясненія происхожденія всѣхъ вообще св. книгъ Библии де-Ветте и его ученики безъ всякаго ограниченія воспользовались теоріей миеовъ, заимствованной у Гейне, Вольфа, Нибура и др. Но и здѣсь раціоналистическіе критики очень много говорятъ, *еще болѣе предполагаютъ*, но *очень мало доказываютъ*. По этой, конечно, причинѣ въ то время, какъ сравнительная исторія естественныхъ религій Греціи, Рима и Востока сдѣлала громадныя успѣхи въ объясненіи образованія миеовъ, всѣ усилія де-Ветте и его критической школы разбились о невыразимыя трудности практическаго примѣненія миеической теоріи къ Библии. Даже самъ де-Ветте обнаружилъ нерѣшимость въ пользованіи теоріей миеовъ, когда, сдѣлавъ много уступокъ Штраусу, напр. по вопросу о воскресеніи Христа, вынужденъ былъ сознаться, что сужденіе этого критика, назвавшаго разсказъ о воскрешеніи Лазаря „*чистой фикціей*“, слишкомъ поспѣшно и скороспѣло.

4. Само собою понятно, что, съ примѣненіемъ миеической теоріи къ Библии, для де-Ветте и всякаго вообще раціоналиста невозможно избѣжать грозной *дилеммы*: или *признать Библию непрерывною цѣлью обмановъ и подлоговъ*, или *принять ученіе ортодоксальныхъ богослововъ о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи ея*. Ничего не можетъ быть страннѣе, какъ въ одно и то же время объявлять библейскихъ писателей простыми компиляторами миеическихъ преданій, влагавъ

шими написанное въ уста древнихъ авторитетовъ, и защищать нравственный характеръ ихъ, какъ авторовъ! называть св. книги собраніемъ баснословныхъ легендъ, мифовъ и восторгаться „исторіей въ поэзіи и поэзіей въ исторіи“! Не ясно ли, что своими мифическими теоріями де-Ветте и другіе критики не только уклоняются отъ прямого, честнаго отвѣта на поставленную дилемму, но и ставятъ себя въ жалкое положеніе людей, „храмлющихъ на обѣ плеснѣ“ (3 Цар., 18, 21)?

5. Помимо необыкновенныхъ трудностей объясненія разсказовъ Бебліи, въ смыслѣ мифовъ, предъ защитниками мифической теоріи возникаетъ *неразрѣшимая загадка*, какимъ образомъ міръ на пространствѣ многихъ столѣтій могъ находиться въ заблужденіи и принимать за божественныя самыя обыкновенныя преданія еврейскаго народа, хотя и очень искусно переработанныя писателями? ¹⁾ Гдѣ, въ какой литературѣ могли назвать пророками простыхъ поэтовъ только за ихъ поэтическія вольности?!

6. Не излишне, наконецъ, прибавить, что самъ де-Ветте подъ конецъ своей жизни не могъ удовлетвориться мифической теоріей. Вся его жизнь протекла въ безплодныхъ исканіяхъ истины. Послѣ пантеизма Фихте, онъ перешелъ къ натурализму Эйхгорна и Паулюса, затѣмъ испытывалъ одно духовное лекарство за другимъ—съ Шлейермахеромъ въ центрѣ—пока незадолго до смерти не увлекся въ Швейцаріи мистическимъ ученіемъ моравскихъ братьевъ!

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Нашелся, впрочемъ, въ школѣ де-Ветте одинъ ученый, рѣшительно заявившій, что весь міръ, дѣйствительно, заблуждался, пока не явились де-Ветте, Кюпленъ и Велльгаузенъ. То былъ ориенталистъ Юсти (Iusti). См. Hommel. Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlichen Beleuchtung. München. 1897. 5. 6—8.

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(ПО ЭДЕРШЕИМУ).

(Продолженіе *).

Дальнѣйшія событія изъ путешествія въ Іерусалимъ. Посольство и возвращеніе семидесяти. Домъ въ Виваніи. Марѳа и Марія.

(Лук. X. 1—16, Матѳ. IX. 36—38; XI. 20—24; Лук. X. 17—24; Матѳ. XI. 25—30; XIII. 16; Лук. X. 25; 38—42).

Хотя по причинамъ, указаннымъ въ предыдущей главѣ, нельзя опредѣлить съ абсолютной точностію послѣдовательности евангелискихъ событій, представляется однако наиболѣе вѣроятнымъ, что именно въ это время, на Своемъ пути къ югу, Іисусъ Христосъ „избралъ“ ¹⁾ тѣхъ „семьдесятъ“ „другихъ“, которые должны были возвѣстить объ Его прибытіи во всякій городъ и деревню. Даже обстоятельство, что наставленія, данныя имъ, были сходны, и однако отличны, съ наставленіями, данными прежде двѣнадцати, повидимому, показываетъ, что двѣнадцать состояли изъ лицъ, отъ которыхъ семьдесятъ должны были различаться, какъ „другіе“. Что семьдесятъ были посланы именно въ настоящее время, объ этомъ мы полагаемъ, во первыхъ на основаніи евангелія Луки, гдѣ весь настоящій отдѣлъ является въ видѣ яснаго и обособленнаго воспоминанія, построеннаго преимущественно хронологически; во вторыхъ, на основаніи соображеній о надобности такого посольства въ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 15.

¹⁾ Чтеніе „семьдесятъ два“, кажется, есть поправка, сдѣланная по причинамъ, не требующимъ объясненія.

разсматриваемый особенный періодъ времени, когда Иисусъ Христосъ совершалъ Свое послѣднее миссіонерское путешествіе къ Іерусалиму; и, въ третьихъ, на основаніи невѣроятности, если не невозможности, сдѣлать подобный публичный шагъ, какъ посольство семидесяти, *послѣ* преслѣдованія, которое началось за появленіемъ Христа въ Іерусалимѣ на праздникъ кущей. По крайней мѣрѣ посольство семидесяти не могло имѣть мѣста позднѣе періода времени между праздниками кущей и обновленія храма, потому что послѣ этого періода „Иисусъ уже не ходилъ явно между іудеями“ (Іоанн. XI. 54).

При всемъ сходствѣ между посольствомъ двѣнадцати и семидесяти „другихъ“, наблюдается между тѣмъ и другимъ посольствомъ и замѣтное различіе. Замѣтимъ, что о первомъ упоминаютъ три евангелиста, такъ что въ настоящемъ случаѣ евангелистъ Лука не могъ смѣшать обоихъ путешествій (Матѣ. X. 5. и проч.; Марк. VI. 7 и проч.; Лук. IX, 1 и проч.). Но отправленіе двѣнадцати было по своему назначенію апостольскимъ; оно было евангельскимъ и миссіонерскимъ; цѣлью его было подтвержденіе и явленіе „силы и власти“, данныхъ ученикамъ. Мы смотримъ, поэтому, на отправленіе двѣнадцати, какъ на символъ апостольства, только что учрежденнаго, съ его дѣятельностію и властію. Съ другой стороны, никакого могущества и власти не было дано семидесяти, ихъ посольство было только временнымъ, и именно предназначалось для одной опредѣленной цѣли. Первоначальная цѣль эта заключалась въ приготовленіи мѣстъ, куда семьдесятъ были посланы, для учителя, имѣющаго прибыть; и они избраны были изъ большаго круга учениковъ, число ихъ было семьдесятъ вмѣсто двѣнадцати. Даже эти два числа, какъ и различіе въ функціяхъ двухъ классовъ миссіонеровъ, кажется, означаютъ, что двѣнадцать символически изображали князей колѣнъ израилевыхъ, а семьдесятъ были символическими представителями этихъ колѣнъ, подобно семидесяти старцамъ, назначеннымъ въ помощь Моисею (Числ. XI, 16¹). Число семь-

¹) Въ Бенедбартъ Р. 15, изд. Варш. стр. 64 b, способъ избранія этихъ семидесяти описанъ такъ: Моисей избралъ по шести человекъ изъ каждаго колѣна и затѣмъ положилъ въ урну семьдесятъ два жребія, изъ которыхъ семьдесятъ

десять тогда было символическимъ среди іудеевъ. Мы можемъ прослѣдить существованіе этого символизма въ числѣ LXX (мнимыхъ) переводчиковъ Библіи на греческій языкъ, и семидесяти членовъ синедріона, или высшаго судилища ¹⁾.

Въ появленіи посланныхъ отъ Христа, по двое въ каждомъ мѣстѣ, которое Онъ намѣренъ былъ посѣтить, было нѣчто очень знаменательное. Какъ Іоаннъ Креститель въ самомъ началѣ возвѣстилъ о пришествіи Христа, такъ и теперь вѣстники, отправленные по двое, возвѣстили объ Его пришествіи въ концѣ Его служенія; какъ цѣлью Іоанна, въ качествѣ представителя ветхозавѣтной Церкви, было приготовить путь Христу, такъ то же сдѣлали и семьдесятъ въ качествѣ представителей новозавѣтной Церкви. Въ обоихъ случаяхъ приготовленіе, къ которому стремились, было нравственнымъ. Оно было приглашеніемъ народа открыть врата истинному Царю и принять Его правленіе. Только нужды въ этомъ приготовленіи было теперь больше по причинѣ паденія миссіи Іоанна вслѣдствіе непониманія и невѣрія народа (Матѣ. XI. 7—19). Такая связь съ Іоанномъ Крестителемъ и паденіемъ его миссіи относительно *національных* результатовъ объясняетъ вставку въ евангеліи отъ Матѣя той части рѣчи, которая произнесена была при посольствѣ семидесяти, непосредственно послѣ упоминанія о порицаніи Христомъ національнаго отверженія Крестителя (Матѣ. XI. 20—24; ср. Лук. X. 12—16). Потому что евангелистъ Матѣей, который (какъ и евангелистъ Маркъ) не упоминаетъ о посольствѣ семидесяти,—просто потому, что (какъ было объяснено) весь отдѣлъ, гдѣ упоминается о посланіи семидесяти, свойственъ только евангелію отъ Луки,—приводитъ рѣчи, связанныя съ посольствомъ, въ другой, имъ соотвѣтствующей, связи.

Мы замѣчаемъ, что то, что можно было бы назвать „предисловіемъ“ къ посольству семидесяти, сообщено ев. Матѣею (въ нѣсколько болѣе полной формѣ) въ видѣ предисловія къ посольству на проповѣдь двѣнадцати (Матѣ. IX. 36—38);

имѣя надписаніе *законовъ* (старѣйшина), а остальные два были оставлены безъ надписи. Послѣдніе будто бы были вынуты Елладомъ и Медадомъ.

¹⁾ Ср. Санг. I. 6.

могло быть, что сходныя выраженія были произнесены предъ тѣмъ и другимъ событіемъ. Выраженія, изложенныя у ев. Луки X. 2, уже отчасти употреблены были задолго прежде (Іоанн. IV, 35). Эти „толпы“ во Израилѣ, и даже люди, которые „не отъ стада сего“, представлялись взору Христа подобными овцамъ, лишеннымъ истинной заботы о нихъ пастыря, разсѣяннымъ и изнуреннымъ ¹⁾, и ихъ безмолвныя страданія и только отчасти сознаваемое ими тяготѣніе къ Нему не напрасно обратили на себя Его божественное состраданіе. Оно послужило главнымъ основаніемъ какъ посольства апостоловъ, такъ теперь и посольства семидесяти на жатву, которая поистинѣ была громадна. Сравнительно съ обширностію поля и настоятельной потребностію такъ мало было работниковъ! Впрочемъ, такъ какъ поле принадлежало Богу, то одинъ Онъ и могъ „высылать дѣателей“, желающихъ и способныхъ дѣлать Его дѣло; а съ нашей стороны требуется молитва, чтобы Ему угодно было ихъ высылать.

Послѣ этихъ вводныхъ словъ (Лук. X. 2), которыя съ тѣхъ поръ составили „заповѣданную Христомъ молитву“ Церкви въ ея дѣятельности ради Него, были даны наставленія и спеціальныя порученія тридцати пяти парамъ учениковъ, выступившимъ на свою миссію. Наставленія почти во всѣхъ подробностяхъ тѣ же, какія даны были прежде двѣнадцати ²⁾. Мы замѣчаемъ, впрочемъ, что вводныхъ и заключительныхъ словъ, обращенныхъ къ апостоламъ, недостаетъ въ рѣчи, сказанной семидесяти. Не было надобности предостерегать ихъ отъ путешествія къ самарянамъ, потому что семидесяти вѣлѣно было отправиться въ тѣ города Іудеи и Перее по дорогѣ къ Іерусалиму, чрезъ которые имѣлъ пройти Самъ Христосъ. И семьдесятъ не были снабжены такими же сверхъестественными силами, какъ двѣнадцать (Матѣ. X. 7, 8; ср. Лук. X. 9). Естественно, если личныя наставленія относительно ихъ поведенія были въ обоихъ случаяхъ существенно одинаковы. Мы

¹⁾ Первое слово буквально означаетъ „оторванный“. Второе встрѣчается шестьдесятъ два раза у семидесяти, какъ эквивалентъ еврейскаго (гифиль) *shalak*, *projicio*, *abjicio*.

²⁾ См. кн. III гл. XXVII.

замѣчаемъ только три особенности въ наставленіяхъ, данныхъ семидесяти: повелѣніе „никого не привѣтствовать на дорогѣ“ было удобно для временной и поспѣшной миссіи, которая могла нарушаться прискорбными перерывами вслѣдствіе составленія новыхъ знакомствъ или возобновленія старыхъ. И мишна (Бер. 30b), и талмудъ (ib. 32b) полагаютъ, что молитву не слѣдуетъ прерывать ради привѣтствія какого-нибудь царя и даже чтобы освободить ногу отъ обвинившейся около нея змѣи ¹⁾. Съ другой стороны, раввины обсуждаютъ вопросъ, можно ли чтеніе *шема* и части псалмовъ, называемой *таллеа*, прерывать въ концѣ параграфа—изъ почтенія къ лицу, или въ срединѣ чтенія—изъ страха (Бер. 14a). Всѣ были согласны въ томъ, что непосредственно предъ молитвой никого нельзя было привѣтствовать, чтобы предупредить замѣшательство, и совѣтовалось лучше обобщать или сокращать, чѣмъ прерывать молитву, хотя и послѣднее можно было допускать въ случаѣ абсолютной необходимости (Бер. Р. 14a; 32b). Ни на одно изъ такихъ предусмотрительныхъ правилъ, кажется, не обращалъ вниманія Христосъ. Если и можно здѣсь отыскивать какую либо параллель, то лишь въ повелѣніи, данномъ Иліей Елисею, когда онъ былъ посланъ возложить посохъ пророка на умершаго сына сонамитянки.

Двѣ другія особенности въ рѣчи къ семидесяти представляются скорѣе словесными, чѣмъ реальными. Выраженіе (Лук. X. 6): „если будетъ тамъ сынъ мира“ есть гебраизмъ, равный выраженію: „если домъ будетъ достоинъ“ (Матѣ. X. 13), и относится къ характеру главы дома или настроенію его семейства ²⁾. Наконецъ, повелѣніе ѣсть и пить, что будетъ предложено (Лук. X. 7, 8), есть только дальнѣйшее объясненіе заповѣди пребывать въ томъ домѣ, въ которомъ посланные были приняты, и не искать лучшаго приема ³⁾. Съ другой стороны,

¹⁾ Но она могла прерываться изъ за скорпіона, Бер. 33a. Ср. стр. 141, прим. 1.

²⁾ Ср. Іов. XXI. 9 въ подлинникѣ и таргумѣ.

³⁾ Каноникъ Лука приводитъ здѣсь доказательство (ad loc.), что семьдесятъ также были посланы къ самарянамъ; и что это подразумевалось въ позволеніи ѣсть ихъ хлѣбъ, который іудеи считали для себя запретнымъ. Но по моему мнѣнію, это говоритъ совсѣмъ о другомъ, потому что столь фундаментальное измѣненіе не могло быть введено столь косвеннымъ образомъ. Кромѣ того, повелѣніе было

все, весьма важное, заключеніе рѣчи къ двѣнадцати, которое составляетъ наибольшую часть ея (Матѳ. XI. 16—42), отсутствуетъ въ рѣчи къ семидесяти, ясно обозначая такимъ образомъ только временный характеръ ихъ посольства.

За обращеніемъ къ семидесяти въ евангеліи Луки слѣдуетъ обличеніе Хоразина и Висаиды (Лук. X. 13—16). Последнее, очевидно, помѣщено именно здѣсь вполне правильно, потому что произнесено было по окончаніи служенія Христа въ Галилеѣ, гдѣ Онъ былъ совершенно и окончательно отвергнутъ. Въ евангеліи отъ Матѳея обличеніе это помѣщено (по причинѣ уже означенной) непосредственно послѣ обличительной рѣчи Господа по поводу отверженія народомъ посольства Іоанна Крестителя (Матѳ. XI. 20—24). „Горе“, возвышенное городамъ, въ которыхъ „явлены были силы“, соотвѣтствуетъ величію даннѣхъ имъ преимуществъ. Проклятіе Висаиды и Хоразина тѣмъ болѣе замѣчательно, что Хоразинъ нигдѣ еще не упоминается въ евангеліяхъ; и ни о какихъ чудесахъ не упомянуто, которыя были бы совершены въ Висаидѣ (западной). Отсюда неизбѣжны два вывода. Во первыхъ, исторія эта должна соотвѣтствовать дѣйствительности. Если бы все было легендарно, то Іисусъ Христосъ не былъ бы представленъ избирающимъ имена мѣстъ, которыя писатель евангелій не связывалъ съ легендой. Далѣе, въ евангеліяхъ првидимому совсѣмъ не упоминается о большей части чудесъ Спасителя, а разсказывается только о тѣхъ, которыя были необходимы для представленія Іисуса, какъ Христа, въ соотвѣтствіе съ различными планами, по которымъ каждое евангеліе было написано (Іоанн. XXI, 25).

Какъ уже сказано, обличенія соотвѣтствовали преимуществамъ, и отсюда—виновности невѣровавшихъ городовъ. Хоразинъ и Висаида сравниваются съ Тиромъ и Сидономъ, которые при подобныхъ обстоятельствахъ покаллись бы ¹⁾; между

дано вкушать не пищу самарянъ, а всякую пищу. Наконецъ, если Христосъ ввелъ столь жизненное измѣненіе, то послѣдующее затрудненіе ап. Петра и видѣніе его были бы совершенно непонятны.

¹⁾ Постъ „во вретѣхъ и пеплѣ“ практиковался при публичномъ покаяніи (Таан. II, 1).

тѣмъ Капернаумъ, который, будучи столько времени жилищемъ Иисуса Христа, былъ поистинѣ городомъ, „до неба“ вознесшимся ¹⁾, сравнивается съ Содомомъ. Такая виновность навлекла великое наказаніе. Самое мѣсто, гдѣ находились Висаида и Хоразинъ, не можетъ быть опредѣлено теперь съ точностію. Первая, вѣроятно, была „рыбачьимъ пригородомъ“ Капернаума ²⁾; Хоразинъ, кажется, совершенно исчезъ съ береговъ озера. Блаж. Іеронимъ опредѣлялъ его мѣстоположеніе въ двухъ миляхъ отъ Капернаума. Если такъ, то Хоразинъ могъ находиться на мѣстѣ современнаго *Керазе*, гдѣ нибудь на сѣверо-востокъ отъ Капернаума. Мѣстность могла соответствовать названію. Потому что *Керазе* есть въ настоящее время „источникъ съ незначительной развалиной надъ нимъ“ ³⁾, а названіе *Хоразинъ* могло быть произведено отъ *Керозъ*—водоносъ; *Херозинъ*, или „Хоразинъ“, водоносы. Если такъ, то легко понять, что „рыбачій пригородъ“ на южной сторонѣ Капернаума и хорошо извѣстные источники „Хоразинъ“ по другую сторону его могли быть мѣстомъ частаго совершенія чудесъ Иисуса Христа. Этимъ объясняется отчасти, почему о чудесахъ, тамъ совершенныхъ, не рассказано, какъ и о тѣхъ, которыя были совершены въ самомъ Капернаумѣ. Въ талмудѣ Хоразинъ, или лучше Хорзинъ, упоминается, какъ городъ, извѣстный своей пшеницей (Менах. 85а; ср. *Нейбауэргъ*, стр. 220). Относительно же Капернаума, стоящаго на обширномъ полѣ развалинъ и опрокинутыхъ камней, гдѣ находится современный *Телль-Хумъ*, мы чувствуемъ, что нельзя было описать его живѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Христосъ, который уподобилъ этотъ городъ въ его паденіи запустѣнію смерти и „ада“.

Возвратились или нѣтъ семьдесятъ къ Иисусу Христу предъ праздникомъ кущей ⁴⁾, намъ удобно обсудить въ настоящей

¹⁾ R. V., слѣдуя манускриптамъ, которые считаются нѣкоторыми за лучшіе, переводить это выраженіе въ вопросительной формѣ: „вознесешься ли ты?“ и проч. Такой вопросъ не только не имѣетъ прецедента, но въ дѣйствительности и никакого смысла. Мы приняли, поэтому, чтеніе *Альфорта*, *Мейера* и др., которое отъ чтенія R. V. различается только временемъ глагола.

²⁾ См. кн. III, гл. XXXI.

³⁾ Кановикъ *Tristram*.

⁴⁾ *Годъ* выводитъ это изъ употребленія слова „возвратились“. Лук. X, 17.

связи результатъ ихъ посольства. Оно наполнило ихъ „радостью“ увѣренности. Результатъ превосходилъ даже ихъ ожиданія, именно такъ же, какъ и ихъ вѣра, возвысившаяся отъ одного письмени до духа Его словъ. Семьдесятъ сообщили Христу о томъ, что даже бѣсы подчинялись имъ во имя Его. Въ данномъ случаѣ они превысили буквальный смыслъ того, что имъ поручено было отъ Христа. Но такъ какъ они были свидѣтелями подчиненія бѣсовъ, то вѣра ихъ возрасла, и повелѣнiе Христа: „исцѣляйте больныхъ“ они примѣнили къ исцѣленіямъ самаго тяжелаго изъ всѣхъ страданій, къ одержимымъ демонами. Какъ и всегда, ихъ вѣра не была напрасна. Побѣда въ настоящей великой борьбѣ была давно рѣшена; для вѣрующей Церкви оставалось только пожать плоды побѣды. Князь свѣта и жизни побѣдилъ князя тьмы и смерти. Князь міра сего изгнанъ былъ вонъ (Іоанн. XII, 31). Христосъ духовно видѣлъ „сатану, спадшаго съ неба“. Одинъ ученый хорошо перефразировалъ эти слова ¹⁾: „когда вы изгоняли подданныхъ, то Я видѣлъ и князя самого спадшаго“. Предлагали вопросъ, не относятся ли эти слова къ какому-либо частному событію, напр. къ побѣдѣ при искушеніи ²⁾. Но всякое подобное ограниченіе подразумѣваетъ прискорбное непониманіе цѣлаго. Такъ сказать, сатана низвергался въ *бездонную* яму; и онъ постоянно падаетъ туда до времени окончательнаго торжества Христа. Когда Господь смотритъ на него, онъ падаетъ съ неба, съ сѣдалища своего могущества и поклоненія. Потому что его владычество разрушено Лицомъ болѣе сильнымъ, чѣмъ онъ. И сатана упалъ подобно молніи, когда она падаетъ быстро и съ ослѣпительнымъ блескомъ и разрушаетъ все на своемъ пути (Откр. XII, 7—12). Однако, соотвѣтственно нашимъ понятіямъ, изгоняются именемъ Христа только демоны. Потому бѣгство и борьба продолжаются и будутъ продолжаться во всѣ вѣка настоящаго завѣта. Каждый разъ Цер-

¹⁾ *Годе*, ad loc.

²⁾ Не рассматривая здѣсь совсѣмъ, какъ это дѣлаетъ *Вюниш*, (ad loc.), іудейскихъ представленій о сатанѣ, я утверждаю, что сатанологія новаго завѣта, можетъ быть болѣе, чѣмъ все другое, не только различна отъ іудейскихъ понятій, но и противоположна имъ.

ковъ, по вѣрѣ своей, изгоняетъ демоновъ, мучатъ ли они, какъ это дѣлалось прежде, или нѣтъ, людей, спорятъ ли объ обладаніи тѣломъ или ведутъ болѣе тяжкую борьбу объ обладаніи духомъ. Когда Христосъ взираетъ на все это, то видитъ, что сатана постоянно падаетъ. Ибо Онъ видитъ плоды Своего духовнаго труда и этимъ довольствуется! На небесахъ же бываетъ радость и объ одномъ грѣшникѣ раскаявшемся.

Власть и могущество надъ „демонами“, теперь обнаружившіяся и полученныя по вѣрѣ, не должны прекратиться вмѣстѣ съ настоящимъ случаемъ. Семьдесятъ были представителями Церкви въ ея дѣлѣ приготовленія къ пришествію Христа. Какъ уже замѣчено, видѣніе сатаны, спадшаго съ неба, есть продолжающаяся исторія Церкви. Что было дано семидесяти по ихъ вѣрѣ, то сдѣлалось скоро постояннымъ явленіемъ въ Церкви, представителями которой семьдесятъ были. Потому что слова, въ которыхъ Христосъ далъ людямъ власть и силу наступать ¹⁾ на змѣй и скорпіоновъ и преодолевать могущество врага, и обѣтованіе, что ничто не повредитъ имъ, не могли быть обращены къ семидесяти при ихъ отправленіи на проповѣдь, которая скоро окончилась, а лишь насколько они представляли Церковь вселенскую. Почти нѣтъ надобности прибавлять, что этихъ „змѣевъ и скорпіоновъ“ слѣдуетъ понимать не буквально, но символически (Ср. пс. ХС. В; Марк. XVI. 18) ²⁾. Однако не этой силой и власти преимущественно должны радоваться Церковь и отдѣльное лицо, а ³⁾ факту, что наши имена написаны на небесахъ ⁴⁾. Такимъ образомъ Спаситель опять приводитъ насъ къ Своему прежнему великому ученію о надобности для насъ дѣлаться

¹⁾ Слово *na* должно быть поставлено въ связь съ словомъ „сила“.

²⁾ Я полагаю, что въ томъ же самомъ символическомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать аггаду объ одномъ великомъ раввинскомъ святомъ, котораго укусила змѣя, не причинивъ ему вреда и затѣмъ тотчасъ же вздохла. Раввинъ принесъ ее къ своимъ ученикамъ съ словами: „не змѣя умерщвляетъ, а грѣхъ“ (Бер. 33а).

³⁾ Слово „rather“ „скорѣе“, „болѣе“ въ А. V. неподлинно.

⁴⁾ Фигуральное выраженіе это встрѣчается въ св. Писаніи (ср. Мат. XXXII. 32; Ис. IV. 3; Дан. XXII. 1). Но раввины принимали его въ грубо-чувственномъ значеніи и говорили о трехъ книгахъ, открывавшихся въ каждый новый годъ, о книгѣ благочестивыхъ, злыхъ и посредственныхъ (Реш. гаш. 16б).

дѣтьми. Въ этомъ и заключается тайна истиннаго величія пребыванія въ Его царствѣ.

Съ духомъ всего этого прекрасно согласуется, когда мы читаемъ, что радость учениковъ встрѣтила отвѣтъ въ радости ихъ Учителя и что Его ученіе тотчасъ же замѣнилось молитвой благодаренія. Въ теченіи событій со времени преображенія мы замѣчали все болѣе и болѣе увеличивавшееся противопоставленіе ученію раввиновъ. Но это противопоставленіе почти достигло своей наибольшей высоты въ благодареніи, что Отецъ небесный скрылъ ученіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ. Разсматривая эти слова при свѣтѣ того времени, мы узнаемъ, что „мудрые и разумные“, раввины и книжники, не могли, стоя на своей точкѣ зрѣнія, понять Его; и что это именно составляетъ причину никогда не прекращающихся благодареній, что не они, а „младенцы“, понимаютъ то, что было,—что только и могло быть,—предметомъ откровенія, даннаго Небеснымъ Отцемъ. Мы даже содрогаемся при мысли, что было бы съ „младенцами“, если бы только „мудрые и разумные“ приняли участіе въ откровенномъ знаніи. И такъ должно и всегда быть, не только въ качествѣ закона царства и основнаго принципа божественнаго откровенія, но и въ качествѣ предмета благодаренія, что не какъ „мудрые и разумные“, а только какъ „младенцы“, „обращенные“, „подобные дѣтямъ“, мы можемъ участвовать въ томъ знаніи, которое умудряетъ во спасеніе. Таково и есть истинное евангеліе и истинное желаніе Небеснаго Отца.

Слова (Лук. X. 22), съ которыми Христосъ обратился къ ученикамъ Своимъ послѣ рѣчи къ семидесяти и благодаренія Богу, представляются почти похожими на отвѣтъ Отца на молитву Сына. Въ нихъ указывается и объясняется власть, которую Иисусъ Христосъ далъ всей Церкви. „Все предано ¹⁾ Мнѣ Отцомъ Моимъ“. И эти слова составляютъ высочайшее *rationale* факта, что это скрыто отъ мудрыхъ и открыто младенцамъ. Потому что если ни одинъ человѣкъ, а только Отецъ,

¹⁾ Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на время.

могъ имѣть полное знаніе о Сынѣ, и наоборотъ, ни одинъ человѣкъ, кромѣ Сына, не обладалъ истиннымъ знаніемъ объ Отцѣ, то такое знаніе, слѣдовательно, получено было нами не вслѣдствіе нашей мудрости и учености, а только изъ откровенія, даннаго Христомъ: „кто есть Сынъ, не знаетъ никто, кромѣ Отца; и кто есть Отецъ, не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“.

Евангелистъ Матѳей, также упоминающій объ этомъ, хотя и въ иной связи, непосредственно послѣ проклятія за невѣріе Хоразина, Виссанды и Капернаума, заключаетъ настоящій отдѣлъ словами, съ тѣхъ поръ сдѣлавшимися великимъ текстомъ для людей, которые, слѣдуя за семидесятью, были посланниками отъ Христа (Матѳ. XI. 28—30). Съ другой стороны, евангелистъ Лука заключаетъ эту часть своего разсказа словами, одинаково соотвѣтствующими случаю (Лук. X. 23, 24), которыя именно не были новы въ устахъ Господа (Ср. Матѳ. XIII. 16). На основаніи соотвѣтствія этихъ словъ тому, что предшествовало, мало сомнѣнія, что сообщенное и евангелистомъ Матѳеемъ, и евангелистомъ Лукою сказано было по одному и тому же случаю. Такъ какъ знаніе объ Отцѣ получено чрезъ Сына, и такъ какъ эти вещи скрыты отъ мудрыхъ и разумныхъ и открыты „младенцамъ“, то милосердый Господь и открылъ Свои объятія такъ широко и повелѣлъ всѣмъ ¹⁾ труждающимся и обремененнымъ приходить къ Нему. Это были овцы, разсыяныя и изнуренныя. Чтобы собрать и успокоить ихъ, Господь послалъ семьдесятъ на дѣло, о которомъ Онъ молилъ Отца, именно послать дѣлателей на жатву Свою, и которое Онъ съ тѣхъ поръ поручилъ вѣрѣ и служенію любви въ Церкви. И истинная мудрость, которая требовалась для вступленія въ царство, заключалась въ томъ, чтобы взять на себя иго Его, которое окажется легкимъ, и легкое бремя, не похожее на невыносимое бремя раввинскихъ условій (Дѣян. XV. 10); а истинное знаніе, котораго должны искать люди, заключалось

¹⁾ Меланхтонъ пишетъ: „въ число этихъ всѣхъ“ ты долженъ включить и себя и не думать, что ты не принадлежишь къ нимъ; ты долженъ и стараться о томъ, чтобы тебя включили въ какой нибудь иной списокъ“.

въ знаніи о Немъ. Въ мудрости вступленія въ царство чрезъ принятіе его ига, и въ знаніи, которое получается чрезъ знаніе о Христѣ, Самъ Онъ былъ и истиннымъ урокомъ, и лучшимъ Учителемъ младенцевъ. Ибо Онъ кротокъ и смиренъ сердцемъ. Онъ дѣлалъ то, чему училъ и училъ тому, что дѣлалъ; и такимъ образомъ можно найти истинный покой для души, приходя къ Нему.

Слова, приведенныя евангелистомъ Матеемъ, писавшимъ для іудеевъ, должны были тѣмъ глубже запастъ въ сердце іудейскихъ слушателей Христа, что они сказаны были въ ихъ собственной, издавна имъ знакомой, формѣ рѣчи, и однако отличавшейся такою противоположностью ихъ понятіямъ по духу. Однимъ изъ наиболѣе обычныхъ фигуральныхъ выраженій того времени было выраженіе объ „игѣ“ для означенія, что кѣмъ нибудь приняты на себя тѣ или другія занятія или обязанности. Такъ, читаемъ не только объ „игѣ закона“, но и объ „игѣ земныхъ правителей“ и обыкновенныхъ „гражданскихъ обязанностей“ (Абог. III. 5). Очень поучителенъ для уразумѣнія настоящей фигуральной рѣчи слѣдующій перифразъ Пѣсн. Пѣсн. 1. 19: „какъ хорошо приспособлена ихъ шея для ношенія ига Твоихъ заповѣдей; оно походитъ на иго, надѣтое на шею быка, распахивающего поле и добывающего хлѣбъ для себя и своего господина“ (Таргумъ ad loc.)¹⁾. Иго можетъ быть сброшено, какъ десять колѣвъ сбросили иго „Божіе“ и такимъ образомъ навлекли на себя изгнаніе (Шемотъ Р. 30). Съ другой стороны, „брать на себя иго“ значитъ принимать его на себя по свободному выбору и сознательному рѣшенію. Такимъ образомъ въ аллегоріи мидраша, въ надписаніи Притч. XXXI. 1, относительно „Агура, сына Іаке,—на Агура смотрѣли, какъ на символическое изображеніе Соломона,—слово „масса“ переданное въ англійской авторизованной версіи словомъ „пророчество“,—такъ объясняется относительно Соломона: „масса, ибо онъ взялъ на себя (маса) иго Святого, да будетъ Онъ благословенъ“ (Мидр. Шакар. Тобъ, изд. Лемб. стр. 20а).

¹⁾ Подобнымъ образомъ читаемъ объ „игѣ покаянія“ (Мозъ К. 16b), „игѣ чловѣка“, или лучше „плоти и крови“ (Аб. р. Натан. 20) и проч.

И объ Исаи говорилось, что ему была дана привилегія изрекать такъ много благословеній, „потому что онъ принималъ на себя съ радостію иго царства небеснаго“ (Ялкупъ II, стр. 43а, § 275, строчка 10 и слѣд. снизу) ¹⁾. Какъ показано раньше, существовало установленіе, чтобы въ *шема*, или въ символѣ, повторявшемся каждый день, слова Втор. VI. 4—9 повторялись прежде словъ въ XI. 13—21, такъ что сначала нужно было „взять на себя иго царства небеснаго и потомъ иго заповѣдей“ (Бер. II. 2) ²⁾. Это иго весь Израиль долженъ былъ взять на себя, чрезъ него приобретаая заслугу, всегда послѣ вѣнявшуюся ему.

Но практически „иго царства“ было ничѣмъ инымъ, какъ игомъ „закона“ и „заповѣдей“; игомъ трудныхъ подвиговъ и невозможнаго самооправданія. Это иго было не „выносимо“, „не легко“, не походило на иго Христово, въ которомъ царство Божіе было отъ вѣры, а не отъ дѣлъ. И какъ бы сами свидѣтельствуя объ этомъ, книжники высказали слѣдующее изреченіе, страшно знаменательное въ настоящей связи: они походили „не на прежнихъ (на первыхъ), сдѣлавшихъ для себя иго закона благимъ и легкимъ, но на людей послѣ нихъ (послѣдующихъ), которые сдѣлали иго закона для себя тяжкимъ“! (Санг. 94b, въ серединѣ). И именно такое добровольное наложеніе насколько возможно болѣе тяжкаго ига и принатіе на себя столь многочисленныхъ обязанностей сколько человекъ въ силахъ принять, было идеаломъ раввинскаго благочестія. Поэтому въ словахъ Христа существовали особенное ученіе и утѣшительность; и Ему, какъ сообщаетъ евангелистъ Лука (Лук. X. 25 и слѣд.), угодно было прибавить, что блаженны тѣ, которые видѣли и слышали это ³⁾. Потому что мессіан-

¹⁾ Это упомянуто въ качествѣ отвѣта, даннаго въ великой іерусалимской академіи пророкомъ Иліей на вопросъ, предложенный ему однимъ изучающимъ.

²⁾ Ср. „Sketches of Jewish Social Life“ стр. 270.

³⁾ Въ восхищенномъ описаніи мессіанской славы (Песикта изд. Бубер. 149а. конецъ) читаемъ, что Израиль возмнуетъ во свѣтъ Мессіи, говоря: „благословенъ часъ, въ который Мессія былъ созданъ: блаженно чрево, носившее Его; блаженно око, которое видѣло Его; блаженно око, которое удостоится лицезрѣнія

ское царство, бывшее предметомъ восхищенныхъ видѣній и сильныхъ желаній для царей и пророковъ древности, стало теперь дѣйствительностью ¹⁾).

Какъ много ни изобилуетъ настоящая исторія контрастами, представляется весьма вѣроятнымъ, что событіямъ, непосредственно затѣмъ упомянутымъ, евангелистомъ Лукою, отведено было свое надлежащее мѣсто. Вопросъ „одного законника“, что дѣлать, чтобы наследовать жизнь вѣчную, вмѣстѣ съ приточнымъ ученіемъ Христа о добромъ самарянинѣ, очевидно, соответствуетъ прежнему ученію о вступленіи въ царство небесное. Можетъ быть законникъ понялъ слова Учителя о томъ, что скрыто отъ мудрыхъ и разумныхъ, и о надобности принятія ига царства—въ смыслѣ усиленія взглядовъ тѣхъ раввинскихъ учителей, которые придавали болѣе важности добрымъ дѣламъ, чѣмъ наукѣ. Можетъ быть онъ самъ принадлежалъ къ этому меньшинству, хотя его вопросъ и имѣлъ цѣлю вывѣдать, выдержать ли Учитель раввинское свидѣтельство и нравственно, и діалектически. И, не приступая теперь къ разсмотрѣнію принципа притчи, въ которой дается окончательный отвѣтъ Христа (которую лучше разсмотрѣть вмѣстѣ съ другими притчами, относящимися къ этому періоду), можно будетъ видѣть, какъ подходила она особенно къ состоянію ума, только что предположенному.

Отъ этого перерыва, который, независимо отъ ученія Христа, связаннаго съ нимъ, могъ представить изъ себя страшный диссонансъ въ небесной гармоничности Его путешествія, обращаемся къ совершенно другого рода событіямъ. Они слѣдуютъ дальше въ рассказѣ св. Луки, и мы не имѣемъ причины обсуждать ихъ внѣ надлежащаго мѣста. Если такъ, то они должны были означать конецъ путешествія Христа на праздникъ

Его, ибо Его отверзстыя уста изрекаютъ благословеніе и миръ“ и проч. Сказать по меньшей мѣрѣ, что тутъ странное совпаденіе, когда мѣсто это встрѣчается въ „чтеніи“ на отдѣлѣ изъ пророковъ (Ис. LXI. 10), который до сихъ поръ читается въ синагогахъ въ субботу прелѣ самымъ праздникомъ кущей.

¹⁾ Тѣ же самыя слова сказаны были и въ одномъ прежнемъ случаѣ (Мате. XIII. 16), послѣ притчи о сѣятелѣ.

кущей, потому что домъ Марѣи и Маріи, куда евангелистъ вводитъ теперь насъ, былъ близъ Іерусалима, въ Віеаніи, которая составляла почти одинъ изъ его пригородовъ. Въ другихъ указаніяхъ, подтверждающихъ такое опредѣленіе времени, нѣтъ недостатка. Такъ слѣдующая за исторіей о посѣщеніи дома въ Віеаніи исторія о томъ, что одинъ изъ учениковъ Спасителя просилъ Его научить ихъ молиться, подобно тому, какъ Креститель научилъ молиться своихъ послѣдователей, кажется, показываетъ, что Спаситель и Его ученики находились тогда на мѣстѣ прежнихъ трудовъ Іоанна, къ сѣверо-востоку отъ Віеаніи; а отсюда заключаемъ, что все это произошло при возвращеніи Христа изъ Іерусалима. Далѣе, изъ разсказа о приѣмѣ Христа въ домъ Марѣи заключаемъ, что Спаситель прибылъ въ Віеанію съ Своими учениками, но одинъ былъ гостемъ у двухъ сестеръ (Лук. X. 38). Отсюда выводимъ, что Христосъ отпустилъ Своихъ учениковъ въ сосѣдній городъ на праздникъ, Самъ же замедлилъ въ Віеаніи. Наконецъ, со всѣмъ этимъ согласуется замѣчаніе въ евангеліи отъ Іоанна VII. 14, что не въ началѣ, а „въ половинѣ уже праздника“ „вошелъ Іисусъ въ храмъ“. Хотя путешествіе въ первые два дня праздника не было на самомъ дѣлѣ незаконнымъ, однако едва ли можемъ думать, чтобы Іисусъ Христосъ сталъ путешествовать въ это время, особенно во время праздника кущей; и выводъ очевиденъ, что Спаситель замедлилъ недалеко отъ Іерусалима, и это замедленіе было, какъ мы знаемъ, въ Віеаніи, въ домѣ Марѣи и Маріи ¹⁾).

Остальное также объясняется этимъ. Бросается въ глаза отсутствіе брата Марѣи и Маріи, который вѣроятно проводилъ праздничное время въ самомъ Іерусалимѣ. Это было начало праздника кущей; событіе, о которомъ упоминаетъ евангелистъ Лука (X. 38—42), могло совершиться въ открытомъ шалашѣ изъ листьевъ, гдѣ жили во время праздничной недѣли. Потому что, согласно закону, евреи обязаны были во время праздни-

¹⁾ Ср. „The Temple and its Services“, стр. 237 и проч.

ной недѣли ѣсть, пить, спать, молиться, заниматься наукой, кратко—жить въ тѣхъ кущахъ, которыя устраивались изъ вѣтвей живыхъ деревьевъ ¹⁾. И хотя это не было абсолютно обязательно для женщинъ (Сукк. II. 8), однако правило, которое повелѣвало всѣмъ дѣлать „кущу главнымъ, а домъ только второстепеннымъ жилищемъ“ (тамъ же 9) могло заставить евреевъ дѣлать эти зеленые шалаши по крайней мѣрѣ для пребыванія и мужчинъ, и женщинъ. Въ эти осенніе дни особенно было пріятно пребывать въ веселыхъ и пріятныхъ шалахахъ, напоминавшихъ о странствованіи Израиля. Они бывали довольно высоки, хотя и не слишкомъ, открыты главнымъ образомъ спереди; довольно узки, чтобы быть темными, и однако не настолько, чтобы въ нихъ совсѣмъ не было солнечнаго свѣта и воздуха. Таково было помѣщеніе, гдѣ произошло то, о чемъ разсказывается; и если мы прибавимъ, что такіе шалаши вѣроятно устраивались на дворѣ, то можемъ вообразить, какъ хлопотливая Марѳа ходила то туда, то сюда, а Марія сидѣла у ногъ Спасителя, не обращая вниманія ни на что окружающее. И наконецъ, какимъ образомъ старшая сестра могла, какъ подразумѣвается въ 40 стихѣ, такъ быстро принести свою жалобу въ мѣсто, гдѣ присутствовалъ Учитель.

Чтобы понять эту исторію, мы должны оставить предвзятія, хотя, можетъ быть, и привлекательныя мнѣнія. Нѣтъ никакихъ доказательствъ, что семейство въ Вифаніи раньше принадлежало къ кругу открытыхъ учениковъ Христовыхъ. Домъ въ Вифаніи, какъ показываетъ вся исторія, отличался богатствомъ. Семья состояла изъ двухъ сестеръ—старшей *Марѳы* (не обычное іудейское женское имя ²⁾), отъ *Марѳы* ³⁾, равнозначущее нашему господа); младшей *Маріи* и ихъ брата *Лазаря* или *Лазаруса* ⁴⁾. Мы не знаемъ, какъ это случилось, но домъ

¹⁾ Всякій, при безпристрастномъ чтеніи настоящей исторіи Іоанна. XI, не можетъ сомнѣваться, что лица, тамъ указанна, суть Марѳа и Марія настоящей исторіи, и отсюда, что ихъ домъ былъ въ Вифаніи.

²⁾ См. Levy, Neuhebr. Worterd. ad loc.

³⁾ Слово Марѳа встрѣчается впрочемъ и какъ мужское имя (въ армейскомъ).

⁴⁾ Имя Лазарь, или Лазарь встрѣчается часто въ талмудическихъ писаніяхъ, какъ сокращенная форма Елеазаръ или Елеазеръ.

очевидно принадлежалъ Марѣ, и въ него она приняла Иисуса Христа по прибытіи Его въ Вифанію. Въ Израилѣ было дѣломъ обычнымъ, если благочестивыя и богатыя женщины принимали великихъ раввиновъ въ свои дома. Но рассматриваемый случай не былъ обыкновеннымъ. Марѣа должна была слышать о Спасителѣ, если только сама не видала Его. Весь рассказъ даетъ понять (Ср. Лук. X. 38), что Иисусъ Христосъ пришелъ въ Вифанію съ цѣлію воспользоваться гостепріимствомъ, которое было вѣроятно предложено въ то время, когда нѣкоторые изъ „семидесяти“, прибывъ въ достойнѣйшій домъ въ Вифаніи, возвѣстили о предстоящемъ прибытіи ихъ Учителя. Однако поведение Марѣы только показываетъ, что она была привлечена ко Христу по крайней мѣрѣ искреннимъ желаніемъ узнать добрыя вѣсти, а не дѣйствительнымъ желаніемъ учиться у Него.

И такъ Иисусъ Христосъ прибылъ, а вмѣстѣ съ Нимъ и въ Немъ принесенъ былъ небесный свѣтъ и миръ. Онъ долженъ былъ помѣститься въ одной изъ кущъ, сестры помѣстились въ домѣ, а главная куща, устроенная посрединѣ двора, была мѣстомъ, куда они сходились всѣ. Немного спустя послѣ прибытія Христа, почти тотчасъ послѣ него, сестры должны были почувствовать, что онѣ неожиданно привiali Лицо, высшее, чѣмъ ангелы. Какъ лучше оказать Ему почестъ, объ этомъ размышляли онѣ обѣ. Марѣа казалось, что какъ будто было довольно оказать Христу всевозможное гостепріимство. Да и самое это праздничное время должно было быть для хозяйки богатаго дома временемъ большихъ хлопотъ, особенно потому, что домъ находился вблизи отъ Іерусалима; ея братъ могъ, по окончаніи двухъ праздничныхъ дней, привести съ собою, въ какое нибудь время недѣли, почетныхъ городскихъ гостей. Въ заботахъ объ этомъ прибавилось желаніе воздать надлежащую почестъ такому гостю, какъ Спаситель, ибо и Марѣа также глубоко чувствовала Его величіе. И такимъ образомъ она бѣгала то туда, то сюда по двору, буквально „заботилась“¹⁾ о большомъ угощеніи.

¹⁾ Ср. „The Temple and its Services“, стр. 297 и проч.

Ея младшая сестра также хотѣла воздать Спасителю всевозможную высшую почесть, но не такъ, какъ Марѳа. Почесть Маріи состояла въ томъ, что она забыла обо всемъ остальномъ, кромѣ Него, который говорилъ такъ, какъ никто другой. Истинная вѣжливость или любовь состоитъ не въ доказательствахъ, а въ такомъ поглощеніи предметомъ, при которомъ доказательства забываются; такъ и было съ Маріей въ присутствіи Христа. Тогда новый свѣтъ, иной день начался предъ нею; новая жизнь появилась въ душѣ ея: она „сѣла у ногъ Господа ¹⁾ и слушала слово Его“. Мы не осмѣливаемся изслѣдовать, а однако хорошо знаемъ, каково было содержаніе этого ученія. Такимъ образомъ, во все время, можетъ быть, въ теченіе длинныхъ часовъ, когда Марѳа была занята своими хлопотами, Марія все сидѣла, слушая и оживая. Наконецъ, сестра, которая по своей нетерпѣливости совѣмъ и не думала о томъ, чтобы женщина могла такимъ образомъ исполнять свой долгъ или обнаружить свою полезность въ дѣлѣ религіи, высказала свое недовольство и жалобу: „Господи, или Тебѣ нужны нѣтъ, что сестра моя одну меня оставила служить?“ Марія *служила прежде вмѣстѣ* съ нею: но теперь оставила ее дѣлать свое дѣло одну. Не повелитъ ли учитель ей снова взяться за то дѣло, на которое она перестала обращать вниманіе? Тономъ кроткаго упрека и увѣщанія, любвеобиліе котораго обнаруживается даже изъ повторенія имени: Марѳа, Марѳа,—подобно тому, какъ въ одномъ позднѣйшемъ случаѣ: „Симонъ, Симонъ“,—Господь научилъ Марѳу словами, которыя такъ просты по своему первоначальному смыслу, но отличаются такою полнотою, что всегда съ тѣхъ поръ имѣли самое многостороннее приложеніе: „ты заботишься и суетишься о многомъ, а одно только нужно ²⁾“; Марія же избрала благую часть, которая не отнимется у нея“.

¹⁾ Такъ вмѣсто „Иисуса“,—чтеніе, которое болѣе обычно считается правильнымъ.

²⁾ Немногіе согласятся принять иное чтеніе (R. V. на полѣ): „немногое нужно, или одно“, т. е. не нужно много кушаній, только одно блюдо необходимо.

Думаемъ, что это можетъ быть былъ первый или приготовительный къ празднику день. Иисусъ Христосъ замедлилъ въ Виваніи болѣе, чѣмъ только на одинъ день. Приходилъ ли тогда Лазарь, чтобы видѣть Его, и еще болѣе, чему научились Марѳа и Марія, какъ тогда, такъ и послѣ, мы съ почтеніемъ оставляемъ въ сторонѣ изслѣдованіе объ этомъ предметѣ. Достаточно и того, что хотя естественное расположеніе сестеръ и осталось одинаковымъ и послѣ этихъ событій, какимъ было прежде, однако съ тѣхъ поръ „Иисусъ любилъ Марѳу и сестру ея“.

Святи. Михаилъ Овсейскій.

(Продолженіе будетъ)

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Піснѣ: вообѣрен.
Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1903 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ.

С Л О В О

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.*)

Сегодняшній день, братіе, св. церковь наша празднуетъ перенесеніе мощей благовѣрнаго князя Александра Невскаго изъ г. Владиміра, гдѣ почивали они въ монастырѣ Рождества Богородицы, въ С.-Петербургѣ, въ Александро-Невскую лавру. Это славное торжество церкви Россійской совершилось въ 1723 году по волѣ и благому намѣренію въ Богѣ почивающаго императора Петра I. Построивъ свою новую столицу на пустынныхъ берегахъ рѣки Невы, Петръ Великій прежде всего пожелалъ освятить этотъ сѣверный престольный градъ пребываніемъ въ немъ нетлѣнныхъ останковъ того святого угодника Божія, который такъ прославился своими знаменитыми побѣдами на берегахъ этой рѣки. Онъ восхотѣлъ въ лицѣ сего благовѣрнаго и святаго князя пріобрѣсти усерднаго молитвенника, который, по вѣрѣ русскаго народа, долженъ былъ привлечь особую благодать Божію на новый царствующій градъ и тѣмъ утвердить его прочное бытіе на всѣ будущіе вѣка. Съ тѣхъ давнихъ поръ и по настоящее время ежегодно въ нынѣшній день, во святомъ градѣ

*) Произнесено въ Харьковской Александро-Невской церкви, въ день храмоваго праздника въ честь благовѣрнаго князя Александра Невскаго.

Петра совершается великое торжество—крестный ходъ изъ Исаакіевскаго собора въ Свято-Троицкую Лавру, къ мощамъ св. и благовѣрнаго князя Александра Невскаго. Но это мѣстное торжество сѣверной столицы вскорѣ стало всероссійскимъ. Цѣлый рядъ царственныхъ особъ императорской фамиліи почтилъ память о благовѣрномъ князѣ Александрѣ своимъ особеннымъ вниманіемъ. Дочь императора Петра I Елизавета Петровна иждивеніемъ своимъ сооружаетъ богатѣйшую серебрянную раку для мощей Александра Невскаго, Екатерина II создаетъ величественный Свято-Троицкій соборъ, въ коемъ мощи сіи нынѣ покоятся, а три русскихъ императора избираютъ благовѣрнаго князя своимъ Ангеломъ—хранителемъ. И вотъ нынѣ по всей необъятной Руси совершается празднованіе въ честь этого благовѣрнаго покровителя державы Россійской, повсюду возносятся ему моленія и вездѣ славится имя его наравнѣ съ великими угодниками Божиими. Особенно же торжественны празднества сіи въ приходахъ и храмахъ, сооруженныхъ въ честь князя Александра.

При видѣ во множествѣ собравшагося здѣсь народа, по справедливости можно сказать, что и у васъ, христіанобливые прихожане, высоко и глубоко чтится память объ этомъ угодникѣ Божіемъ, что и вы съ особеннымъ усердіемъ притекаете къ нему съ молитвою въ настоящій день, какъ къ своему особому покровителю и заступнику. Да, братіе, св. благовѣрный князь Александръ Невскій вашъ особенный молитвенникъ и ходатай предъ Господомъ Богомъ, особенный вашъ покровитель и заступникъ. Но за то на васъ возлагаются и особенныя къ сему Святому обязанности и отношенія. Вы не только должны чтить и прославлять сего угодника Божія, но обязаны особенно близко знать его жизнь, его подвиги и добродѣтели, поучаться

въ нихъ и подражать ему по мѣрѣ силъ своихъ и своего христіанскаго усердія.

Внимайте же, братіе, кого наша св. Церковь именуетъ благовѣрнымъ княземъ Александромъ Невскимъ и за что она удостоила его причисленіемъ къ лику святыхъ своихъ.

Св. благовѣрный князь Александръ Невскій родился въ 1219 году отъ благочестивыхъ родителей—новгородскаго князя Ярослава и супруги его Θεодосіи. Набожные и твердые въ вѣрѣ родители воспитали сына своего Александра въ страхѣ Божіемъ и христіанскомъ благочестіи. Съ раннихъ лѣтъ отрокъ Александръ любилъ книжное ученіе и читалъ книги преимущественно церковныя. Неопустительное посѣщеніе храма Божія, тайная молитва, участіе въ богослуженіи чтеніемъ и пѣніемъ были любимымъ занятіемъ благочестиваго юноши. Здѣсь-то подъ кровомъ церкви и подъ сѣнію ея благодатныхъ воздѣйствій князь Александръ получилъ ту крѣпкую любовь къ родной вѣрѣ и церкви Христовой, которая впослѣдствіи воздвигла въ лицѣ его величайшаго поборника православія и защитника русской земли. Если присовокупимъ сюда, что князь Александръ отъ самой природы своей былъ одаренъ Господомъ выдающимися способностями—умомъ твердымъ и дальновиднымъ, мудростію великою, любовію сердечною, сердцемъ мягкимъ и добрымъ, характеромъ твердымъ, вѣрою непоколебимою, даже красотою внѣшнею,—то ясно увидимъ, какого великаго мужа Промыслъ Божій уготовалъ нашему отечеству въ тяжкую для него годину татарской неволи. А время было дѣйствительно тяжелое.

Весь XIII вѣкъ былъ временемъ самаго страшнаго и тягостнаго для Руси бѣдствія. Изъ глубины Азіи нахлынулъ на Русь дикій и жестокій народъ—монго-

лы, которые, покоривъ на пути несмѣтныя полчища татаръ, вторглись вмѣстѣ съ ними въ ея предѣлы, разорили ее, пожгли, обезлюдили и возложили на нее тяжкое иго. А въ это же время на сѣверо-западѣ укрѣплялся другой опасный для Руси врагъ— воинственные шведы и нѣмцы, которые подъ знаменемъ папства угрожали не только порабощеніемъ русскихъ племенъ, но и лишеніемъ ихъ родной вѣры православной. Въ виду сихъ злѣйшихъ враговъ самое существованіе отечества нашего находилось въ опасности.

Но Господь судилъ иначе. Промыслу Божию угодно было не только спасти наше православное отечество, но и возвысить его, надѣлать его тою славою, силою и могуществомъ, коимъ завидуютъ враги наши и коими не обладаетъ ни одна великая держава. Въ ряду славныхъ государственныхъ мужей, Александръ Невскій является первымъ княземъ Руси, который въ это роковое для нея время спасаетъ отечество свое отъ окончательной гибели и упрочиваетъ его дальнѣйшее существованіе.

Какъ же совершаетъ благовѣрный князь Александръ Невскій указанное ему Промысломъ Божиимъ поприще и какимъ образомъ угнетенная и подавленная Русь, благодаря его мудрой дѣятельности, сохранила свое самостоятельное бытіе и жизнь?

Подобно Давиду царю, юнымъ, не достигшимъ еще и восемнадцатилѣтняго возраста, вступаетъ онъ на княжескій престолъ Великаго Новгорода. И что же? Не смотря на молодость свою, царственный отрокъ обнаруживаетъ столь великую опытность въ дѣлахъ государственныхъ, мужество и безстрашіе въ отношеніи ко врагамъ, геройство и храбрость въ войнахъ, и проявляетъ такую любовь къ подданнымъ, справедливость въ судахъ, благопопечительность, что

вскорѣ становится могущественнымъ княземъ вольнолюбиваго Новгорода, и всей сѣверной и южной Руси, вскорѣ снискиваетъ себѣ всеобщую любовь и уваженіе отъ самыхъ враговъ своихъ. Все продолжительное княженіе Александра было поприщемъ великихъ подвиговъ, подъятыхъ имъ на пользу и во славу церкви и отечества.

Первымъ подвигомъ князя Александра является Невская битва. Не изъ-за корысти, не изъ-за военной славы и чести, не изъ-за мести и другихъ недобрыхъ побужденій произошла сія ужасная кровавая битва. За вѣру православную, за крестъ Христовъ, за ту вѣру истинную, которую люди русскіе пріяли отъ св. князя Владиміра, князь Александръ поднялъ мечъ свой на враговъ своихъ, на властолюбивыхъ шведовъ. Ослѣпленные жаждой завоеванія и призывомъ римскаго папы, шведы ополчились на самый Новгородъ и на всю Русь православную, якобы „на мятежниковъ, непокорныхъ власти намѣстника Христова, на союзниковъ язычества и враговъ христіанства“. Надменный и гордый военачальникъ шведскій прислалъ сказать Александру: „Если можешь, сопротивляйся; знай, что я уже здѣсь и плѣню землю твою“, и, не дождавшись отвѣта, вошелъ въ землю новгородскую со своимъ войскомъ. Храбрый и воинственный Александръ смиренно склонился въ храмъ Св. Софіи, помолился предъ Господомъ за дѣло правое и выступилъ съ малочисленною новгородскою ратью на встрѣчу шведамъ. Твердо вѣря въ помощь Божию и ободряя тѣмъ дружину свою, Александръ говорилъ предъ битвой: „немного насъ, но Богъ не въ силѣ, а въ правдѣ“. Въ воскресный день (15 іюля 1240 г.) произошла роковая битва. Шведы бѣжали, оставивъ много убитыхъ и раненыхъ. Самъ военачальникъ шведскій былъ раненъ рукою Александра. Не мало полегло и нашихъ

удалыхъ воиновъ. Съ честью и славою великою пали они на полѣ брани, пріявъ вѣнцы свои, отъ Господа уготованные всѣмъ пострадавшимъ за вѣру православную и за церковь Божию. За эту славную побѣду Александръ именуется Невскимъ. Такъ не посрамило благовѣрнаго князя его упованіе на Господа.

Но вскорѣ Александръ Невскій совершаетъ другой не менѣе важный для Руси подвигъ. Давно уже властолюбивые нѣмцы устремились на сѣверную Русь. Возбужденные лъстивыми внушеніями папы римскаго, они ложно поняли самое призваніе свое, будто бы въ томъ состоящее, чтобы обратить къ истинной вѣрѣ россіянь. Въ заблужденіи своемъ они не хотѣли думать и вѣрить, что истина святая и вѣра христіанская въ чистотѣ и неповрежденности сохранилась именно у насъ русскихъ. Силы нѣмцевъ были крѣпки и велики. Строго объединенные, сильно вооруженные, воинственные, они не иначе именовались, какъ меченосцами, рыцарями и крестоносцами. Это крестоносное ополченіе уже овладѣло Псковомъ и двинулось на Новгородъ, заранѣе рассчитывая покорить себѣ эту часть сѣверной Руси. Уже многія страны были отданы католичеству и подчинены церковному вѣдомству папы римскаго. Воскорбѣлъ духомъ благовѣрный князь Александръ и снова поднялъ свою воинственную рать за Русь святую, за церковь Божию и вѣру православную. Одушевленный вѣрою и упованіемъ на помощь Божию, онъ прямо пошелъ на встрѣчу нѣмцамъ. Въ виду приближающагося врага князь Александръ обратился къ Богу съ молитвою: „Разсуди, Боже, воззвалъ онъ, споръ мой съ этимъ высокоумнымъ народомъ“. И Господь разсудилъ. Двѣ сильныя рати встрѣтились на льду Чудскаго озера. Произошло „Ледовое побоище“ (5 апр. 1242 г.). Ужасная сѣча продолжалась цѣлый

день: ледъ ломался и багровѣлъ отъ крови убитыхъ и раненыхъ, тонули люди. Враги бѣжали.

И еще разъ не посрамилъ Господь упованія князя Александра, и еще разъ спасаетъ онъ церковь Божию и вѣру православную отъ враговъ.

Станемъ ли упоминать еще о его битвахъ съ Литовцами и о цѣломъ рядѣ побѣдъ его, надъ ними одержанныхъ къ вѣщей славѣ отечества нашего (1242 и 1245 г.г.)?

Отнынѣ злостные враги земли русской долго не рѣшались открыто посягать на вѣру православную, твердо убѣдившись, что вся сила ея и мощь духовная заключается въ крѣпкой вѣрѣ народа и въ его живомъ союзѣ со своимъ княземъ. Въмѣсто угрозъ и военныхъ походовъ папа римскій сталъ склонять князя Александра къ вѣрѣ католической путемъ убѣжденій, увѣщаній и заманчивыхъ обѣтовъ. Но Александръ остался твердъ и непоколебимъ, за что и прозванъ церковію благовѣрнымъ.

Такъ спасалъ Русь православную великій князь Александръ отъ сѣверо-восточныхъ враговъ.

Но въ то же время на югѣ Россіи стоялъ другой болѣе грозный врагъ Руси—полчища татарскія. Покоривъ себѣ всю южную и сѣверную Россію, татары обложили ее данью непосильною, обходили и объѣзжали ее, грабили и убивали жителей и разоряли уцѣлѣвшія селенія. Жители въ страхѣ разбѣжались: земледѣльцы оставили свой плугъ, священники—храмы Божіи... Тамъ, гдѣ были цвѣтуція нивы, виднѣлись безконечныя заброшенныя пустыни. Только въ уединенныхъ обителяхъ мерцалъ свѣтъ надежды и религіознаго утѣшенія, только иноки благочестивые возносили свои молитвы о спасеніи отечества. О какъ тяжело жилось русскому народу въ это ужасное

время! И какое сокровище многоцѣнное, какое утѣшеніе духовное являли собой правители мудрые! А такимъ именно и является въ это время св. Александръ Невскій.

Побѣды, одержанныя княземъ Александромъ надъ сѣвернорусскими врагами, создали ему великую славу даже въ станѣ татарскомъ и онъ долго не склонялъ выи своей предъ грозными повелителями Руси. Ободренные россияне самихъ татаръ страшали нерѣдко именемъ спасителя и защитника своего. Но мудрый князь Александръ, видя страшную силу монголовъ, смирился предъ ханомъ татарскимъ. Онъ зналъ, что тщетно бороться съ сильнѣйшимъ врагомъ и тщетно обнаруживать ему свою непокорность, подвергая тѣмъ отечество свое новымъ бѣдствіямъ. Онъ понималъ, что одною покорностью своею можно спасти Русь отъ окончательной гибели и тѣмъ сохранить надежду въ будущемъ возстановить ея самостоятельность. И вотъ Александръ Невскій неоднократно ѣдетъ въ станъ монгольскій, печалуется за народъ свой, умоляетъ хана облегчить тяжелое иго, упрасиваетъ его оказать ему снисхожденіе, умилоствуетъ его разными подарками. Мужественный видъ князя Александра и его мудрыя рѣчи, одушевленные горячею вѣрою въ Бога христіанскаго и любовію къ народу своему, на самихъ хановъ татарскихъ производили сильное впечатлѣніе. „Необыкновенный человекъ, князь Александръ“, говорилъ о немъ ханъ Батый. Великій же ханъ Татаріи принялъ Александра съ такою ласкою и любовію и такъ остался доволенъ имъ, что сдѣлалъ его великимъ княземъ всей южной Руси и Кіева, гдѣ господствовали слуги Батыя. Даже пылкій и грозный Сартакъ смиряется предъ Александромъ. Повсюду въ Ордѣ Александръ именовался великимъ княземъ. Ханы охотно

склонялись на мольбы его, оказывая милости покоренной Россіи и выдавая ей разныя облегчительныя грамоты.

Но покорно склоняясь предъ своими завоевателями и дѣлая имъ разныя уступки въ другихъ отношеніяхъ, благовѣрный князь Александръ въ то же время былъ непоколебимъ въ вѣрѣ своей, являя себя мужественнымъ исповѣдникомъ вѣры Христовой, готовымъ пострадать за нее. Когда, по обычаю монгольскому, идольскіе жрецы потребовали отъ князя пройти чрезъ огонь и поклониться идоламъ, онъ безстрашно и твердо исповѣдалъ Христа, сказавъ Батыю: „Тебѣ поклонюся: Богъ бо почти тебя царствомъ; твари же, т. е. идоламъ, не поклонюся—христіанинъ есмь и не подобаетъ ми кланяться твари. Я поклонюся Богу Единому въ Троицѣ славимому, сотворившему небо и землю, Ему же служу и Его же чту“. Уважая столь великое мужество Александра и благородство сердца его, ханъ не противился и не настаивалъ; послѣ этого онъ ласково принималъ его въ своихъ шатрахъ и подолгу бесѣдовалъ съ нимъ. Ханъ же Берку, по просьбѣ князя Александра, позволилъ даже всѣмъ россіянамъ, обитавшимъ въ Кипчатской столицѣ, свободно отправлять христіанское богослуженіе. „И добро бѣ христіаномъ“, замѣчаетъ лѣтописецъ.

Такъ печаловался великій князь Александръ Невскій за русскую землю. И прослылъ онъ за то защитникомъ русской земли. И называли его солнышкомъ отечества, согревающимъ и освѣщающимъ.

Но вскорѣ вся Русь великая была поражена извѣстіемъ о безвременной кончинѣ князя Александра. Тяжелые труды и подвиги разстроили мощное здоровье его. Возвращаясь изъ Орды осенью, Александръ, уже хилый и больной, сильно въ дорогѣ простудился и, достигши Городца (Новгор. губ.), зане-

могъ тяжкимъ недугомъ, который и пресѣкъ жизнь его на 44 году отъ рожденія. И какъ трогательна была его поистинѣ христіанская кончина. Всѣ послѣдніе дни жизни своей Александръ стремился къ одному Богу: онъ постригся и принялъ схиму, съ именемъ Алексія. „Настали послѣдніе минуты жизни моей“, говорилъ онъ окружающимъ. „Удадитесь и не сокрушайте души моей жалостью“, взывалъ онъ къ плачущимъ о немъ. Всѣ готовы были умереть съ нимъ—такъ любили князя Александра. Пріобщившись Св. Тайнъ, благовѣрный князь блаженно почилъ 14 ноября (1263 г.). Узнавъ во время служенія о кончинѣ печальника земли русской, митрополитъ Владимірскій Кириллъ вышелъ къ народу и воскликнулъ: „Милыя мои дѣти! знайте, что солнце отечества закатилось“, и потомъ, залившись слезами, сказалъ: „Не стало Александра!“ Всѣ рыдали: духовенство, народъ и бояре въ ужасѣ повторяли одно: „Погибаемъ!“

Изъ Городца тѣло князя Александра повезли въ столицу. Жители г. Владиміра, не смотря на жестокою зимнюю стужу, вышли на встрѣчу до самаго Боголюбова. „Не было человѣка, который бы не плакалъ и не рыдалъ. Всякому хотѣлось облобызать мертвого и сказать ему, какъ живому, чего Россія въ немъ лишилась“. И вотъ въ храмѣ Рождества Богоматери совершено было торжественное погребеніе. Когда митрополитъ Кириллъ, прочитавъ разрѣшительную молитву, подошелъ ко гробу, чтобы вложить ее въ руки Александра, почивающій князь поднялъ руки свои и, открывъ персты, взялъ ее самъ. Совершилось чудо. Всѣ поняли, что великій защитникъ земли русской живъ духомъ и по смерти своей будетъ ходатаемъ и молитвенникомъ Руси святой. Россіяне причислили князя Александра къ лику святыхъ. И не обманулся

народъ русскій въ своихъ чаяніяхъ. Благовѣрный князь Александръ и по смерти своей не перестаетъ ходатайствовать предъ Господомъ за русскую землю, спасая ее въ тяжкія години. Въ теченіе вѣковъ было не мало такихъ случаевъ небеснаго заступленія и молитвенной помощи благовѣрнаго князя Александра.

Таковъ, братіе, образъ св. и благовѣрнаго князя Александра Невского, память коего мы нынѣ совершаемъ. Взирайте же на него и внимайте ему. Онъ великій нашъ заступникъ и ходатай предъ Господомъ. Онъ великій учитель нашъ примѣромъ жизни своей святой. Помните его дѣтство въ домѣ благочестивыхъ родителей и его воспитаніе въ духѣ вѣры Христовой, — помните и сами поучайтесь, какъ и гдѣ надлежитъ воспитывать дѣтей своихъ и чему слѣдуетъ научать ихъ. Сѣмена вѣры христіанской, брошенныя въ юное сердце Александра, остались на всю жизнь плодотворными. Ни какія невзгоды жизни, ни труды, ни опасности, ничто, даже самая смерть, не могли сокрушить твердости вѣры его. Онъ истинный исповѣдникъ Христовъ. Онъ не щадилъ жизни своей за Русь святую, за вѣру православную. Подражайте и вы, братіе, сей великой добродѣтели, твердо стойте въ вѣрѣ своей, защищайте ее отъ враговъ лжеименнаго разума, не шадите силъ и средствъ своихъ на защиту и огражденіе ее особенно въ настоящее время. Благовѣрный князь Александръ въ совершенствѣ и во всю жизнь свою исполнялъ законъ любви, полагая животъ свой за своихъ единоплеменниковъ. „Больше же сея любви никто же имать, да кто душу свою положить за други своя“. А мы какъ исполняемъ сей святой и возвышенный законъ христіанства? Чувствуемъ ли въ себѣ способность и силы жертвовать чѣмъ-либо въ пользу ближнихъ своихъ, униженныхъ и оскорбленныхъ, бѣдныхъ и нуждающихся, больныхъ и страдаю-

щихъ? Потщимся стяжать и это. Благовѣрный князь Александръ ни одного дѣла не начиналъ безъ молитвы. Молитвою освящены всѣ великіе подвиги и всѣ дѣла жизни его. И вы, братіе, не забывайте силы молитвы: она даетъ начало и вѣнчаетъ благимъ успѣхомъ всякое доброе дѣло; въ ней сила духовная заключается, она полагаетъ препятствіе злу и одушевляетъ насъ на подвиги и добродѣтели. А какую любовь къ храму Божію и молитвѣ церковной обнаруживалъ во всю жизнь свою благочестивый князь Александръ? Онъ князь, но никогда не полагался на силы свои, всегда прибѣгая къ помощи Божіей. Онъ обладалъ и могуществомъ, и силою, и богатствомъ, но всегда смиренно склонялся предъ неисповѣдимыми судьбами Божіими, во всемъ полагаясь на Бога, какъ своего помощника и покровителя. Отчего же мы нерѣдко кичимся собою, своими богатствами, своими дарованіями и внѣшними достоинствами? А сколько назиданія заключается въ самой кончинѣ благочестиваго князя Александра Невского? Здѣсь ясно для всѣхъ, что составляетъ „едино на потребу“ и что должно быть на душѣ у cadaго христіанина.

Прославимъ же, братіе, вмѣстѣ съ Церковію св. и благовѣрнаго князя Александра, какъ „царей благочестивыхъ державу и князей православныхъ похвалу“, „воиновъ соблюденіе“, „варваровъ побѣжденіе“, „дивнаго въ чудесѣхъ, безплотныхъ сожителя“, „обидимыхъ заступника“. Воззовемъ съ нею: „Пріидите вси російстїи сыны—восхвалимъ добраго начальника, власти—мудраго строителя, воины—прехрабраго воина, православные любителіе—твердаго исповѣдника, изволеніемъ мученика и, видѣвше кончину его, подражайте вѣрѣ его!“ Аминь.

Р Ъ Ч Ъ

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

предъ началомъ молебствія при открытіи въ г. Харьковѣ всероссійской выставки животноводства, 14 сентября 1903 г.

Св. Церковь заповѣдала намъ помолиться при началѣ каждаго добраго дѣла, дабы начинаемое дѣло совершилось благополучно и имѣло добрый успѣхъ. Объ этомъ будетъ и наша молитва, которую мы приготовились совершить. Но устрояемыя выставки—частныя, или общественныя, малыя или великія, наводятъ на другія благожеланія, требующія особой помощи Божіей и благословенія.

Выставки вообще представляютъ лучшія произведенія природы, науки и искусства, и въ томъ, другомъ и третьемъ случаѣ, кромѣ выраженія труда, знанія и умѣнья, свидѣтельствуютъ о процвѣтаніи промышленности и богатства страны и благоденствія ея жителей. Вотъ почему чувства радости и довольства присущи намъ нынѣ—при устройствѣ и открытіи настоящей выставки животноводства. Душевно желаю, чтобы выставка сія показала лучшіе образцы произведеній и послужила примѣрнымъ урокомъ и пособіемъ для лучшаго, болѣе полезнаго веденія хозяйства.

Что же нужно для того, чтобы процвѣтало хозяйство? Не теоретическія только естественныя, математическія, химическія или механическія науки, но и старательное и умѣлое приложеніе ихъ въ жизни. А для этого требуются предпріимчивость и любовь, усердное занятіе и не легкій трудъ. Этого то часто и недостаетъ у насъ. При предпріимчивости, усердіи и трудѣ теоре-

тическія науки будутъ имѣть практическое надлежащее примѣненіе къ веденію раціональнаго хозяйства и не только вознаграждать затраты на оное, но и доставятъ довольство, поднимутъ благосостояніе жителей и обогатятъ страну.

Земля наша велика и обильна; но еще много въ ней примитивнаго. Ума у насъ достаточно, силъ—хоть отбавляй. А рѣшимости и предприимчивости мало; лѣни много. Мы часто дѣлаемъ большія и непроизводительныя затраты для своего удовольствія, любимъ пожить широко, а трудиться, какъ слѣдуетъ, не привыкли. Не о томъ мы должны заботиться, чтобы сократить праздничные дни въ году: времени для работы у насъ довольно; а всемѣрно должны заботиться отрезвить, образовать и возвысить нашъ народъ,—должны заботиться, чтобы онъ, празднуя праздники, не совершалъ дня по три въ недѣлю попразднествъ,—должны учить его не только правильному труду, но и являть собою добрый примѣръ не только труда, но и религіи, и нравственности.

Вотъ на какія благожеланія наводитъ насъ открываемая нынѣ выставка животноводства,—на благожеланія, требующія усиленной работы прежде надъ самими собою, а потомъ уже надъ усовершенствованіемъ нашего хозяйства и надъ улучшеніемъ нашего благосостоянія. Въ этомъ великомъ трудѣ требуется особенная помощь Божія и благословеніе.

Помолимся Господу, да благословитъ Онъ всѣхъ потрудившихся по устройству открываемой выставки и принимающихъ въ ней участіе и содѣлаетъ ее благоуспѣшною и примѣрно-поучительною, и да не оставитъ Онъ своею помощію и благословеніемъ вообще всѣхъ, принимающихъ на себя особые труды, заботы и попеченія на развитіе и усовершенствованіе въ нашемъ дорогомъ отечествѣ благосостоянія—во славу Божію и на общую пользу.

СЛАБЫЯ СТОРОНЫ ДАРВИНИЗМА.

I.

Деятнадцатый вѣкъ подарилъ мыслящее человѣчество многими научными сюрпризами. Но ни одинъ изъ нихъ не подѣйствовалъ на умы такъ ошеломляюще, какъ Дарвинова теорія „Происхожденіе человѣка“. Признать себя потомкомъ животнаго, хотя бы и человѣкоподобнаго, воля ваша, — не легко. Такимъ признаніемъ разрушается все прежнее міросозерцаніе, выношенное вѣками, освященное религіозными традиціями, а главное христіанствомъ, ученіе котораго дарвинизмъ отвергаетъ въ самой сущности. Вѣдь, если признать, что Дарвинъ правъ и его теорія происхожденія человѣка соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то суетна вѣра наша, напрасно наше исповѣданіе. Все такъ просто безъ Христа и нисколько не нуждается въ Немъ. Всякому злу подѣискано оправданіе, всякой неправдѣ извиненіе. Никогда не было золотого вѣка человѣческой невинности; не было никакого первороднаго грѣха, испортившаго природу человѣка; никакой не было нужды и въ искупленіи. Все это выдумки умовъ не знавшихъ науки и законовъ наслѣдственности, приспособленія, естественнаго и полового подбора, борьбы за существованіе, наконецъ атавизма. Если-бы человѣчество раньше, примѣрно двѣ тысячи лѣтъ назадъ, узнало эти законы, управляющіе міромъ, то и не было-бы Христа, а если-бы Онъ все-таки пришелъ, то его не приняли-бы за Христа и ученіе Его не имѣло-бы послѣдователей. Выводъ до послѣдней степени очевидный.

Самъ Дарвинъ наивно сознается, что „основное заключеніе, къ которому приводитъ его теорія, именно происхожденіе чело-вѣка отъ какой нибудь низко организованной формы, покажется крайне непріятнымъ для многихъ“ ¹⁾. Дарвинъ не ошибся-бы, если-бы сказалъ больше. Его теорія возмутила всѣхъ, кому дороги завѣты христіанства, этой Божественной религіи, поставившей чело-вѣка на степень богоподобнаго существа; она беспощадно разрушила тѣ священные идеалы истины, добра и красоты, къ которымъ лучшіе люди христіанства стремились всѣми силами своей безсмертной души; она оскорбила здравый смыслъ многихъ мыслящихъ людей, отождествивъ между собою два совершенно противоположныхъ міра—животный и разумный, или, выражаясь языкомъ древне-отеческимъ и апостольскимъ, міръ духовный и міръ душевный. Дарвинъ могъ-бы, не опасаясь преувеличенія, сказать, что его теорія не непріятна, а возмутительна для всѣхъ, кто не принадлежитъ къ числу его поклонниковъ и послѣдователей.

Вопросъ о томъ, религіозна-ли теорія Дарвина, грозно всталъ предъ совѣстью людей какъ только появилась самая теорія. Разумѣется, всѣ, кто раньше ея появленія были заражены религіознымъ индифферентизмомъ, кто поклонялся культу ума, знанія и чело-вѣческаго генія, приняли теорію съ тѣмъ восторгомъ и одушевленіемъ, съ какимъ люди вѣрующіе встрѣчаютъ знаменія Божественнаго Промысла, управляющаго міромъ. Но такихъ людей даже на Западѣ въ половинѣ прошлаго вѣка было незначительное количество. Большинство-же жило, какъ и теперь живетъ, тою пищею, которую давало христіанское ученіе. Не даромъ самъ Дарвинъ въ обѣихъ половинахъ своего сочиненія вынуждался сказать и не однажды, что религіи, т. е. вѣры въ Бога, его теорія не нарушаетъ, и что онъ далекъ отъ мысли считать свою теорію атеистическою ²⁾. Но любопытнѣе всего, какъ справлялись съ вопросомъ о томъ, религіозна-ли теорія Дарвина, наши горячіе защитники дарвинизма. Мы не можемъ отказать себѣ въ желаніи выписать

¹⁾ Ч. Дарвинъ. т. II. „Происхожденіе чело-вѣка и половой полборъ, перекл. проф. Сѣченова, стр. 421.

²⁾ Ч. Дарвинъ т. II, стр. 64.

одну страничку изъ книги ¹⁾, вышедшей въ свѣтъ лѣтъ семь тому назадъ и представляющей поучительный примѣръ той крайности, въ какую впадаютъ популяризаторы и апологеты модной научной теоріи.

Было многое множество споровъ о томъ, религіозна или антирелигіозна теорія Дарвина. По самому существу дѣла это вопросъ логически несообразный и совершенно праздный. Религія и наука естествознанія суть явленія совершенно различныхъ порядковъ, явленія, не имѣющія общихъ точекъ соприкосновенія и несоизмѣримыя. Религія имѣетъ свою вполне обособленную сферу, обнимающую главнымъ образомъ чувство и волю человѣка, его практическую сторону, тогда какъ въ сферу науки входитъ единственно только умственная, теоретическая сторона человѣка. Существенный нервъ религіи это вѣра, безусловное довѣріе авторитету, дѣтское послушаніе и беззаветная преданность ему, тогда какъ существенный принципъ науки—это скепсисъ, критическое отношеніе ко всякому авторитету. У религіи свои аргументы, свои орудія дѣйствія на людей, и орудія не плотскія, а чисто духовныя, супранатуралистическія, тогда какъ аргументы и орудія естествознанія чисто плотскія, чувственные, опытъ и внѣшнее наблюденіе, предъ которыми естествознаніе преклоняется безусловно, между тѣмъ какъ для религіи эти орудія не имѣютъ никакого значенія и религія держится своего, что бы ни говорилъ внѣшній опытъ и наблюденіе“.

Прочитавъ эту тираду, не вѣришь своимъ глазамъ и не знаешь, смѣется-ли авторъ или говоритъ серьезно. Одно изъ двухъ, или авторъ представляетъ себѣ человѣчество расколовшимся на двѣ половины, т. е. на людей только религіозныхъ и только ученыхъ, или онъ cadaго человѣка считаетъ способнымъ смотрѣть на вещи подъ двумя различными до противоположности углами зрѣнія. Перваго допустить нельзя, потому что это было-бы слишкомъ абсурдно. Остается второе. Но можно-ли, не противорѣча здравому смыслу, утверждать, что человѣкъ религіозный и вѣрующій способенъ

¹⁾ М. А. Антоновичъ, „Чарльзъ Дарвинъ и его теорія“. 1896 г. стр. 102.

быть равнодушнымъ къ тому, какъ рѣшаетъ наука тѣ вѣчныя вопросы о происхожденіи человѣка, о добрѣ и злѣ, о человѣческой нравственности, о назначеніи и послѣдней цѣли человѣческаго существованія, которые рѣшаются христіанскою религіей. Можно-ли напр. допустить, что человѣкъ принимаетъ догматъ о Боговоплощеніи и искупленіи, и въ то же время—вполнѣ раздѣляетъ взгляды Дарвина на вопросъ о человѣческомъ предкѣ, человѣко-образной обезьянѣ. Быть можетъ, это возможно съ точки зрѣнія г.г. Антоновичей, но едва-ли мыслимо на самомъ дѣлѣ. Такихъ людей, въ головѣ которыхъ съ полнымъ удобствомъ укладывались-бы различныя рѣшенія по совершенно одинаковымъ вопросамъ и два взаимно исключающихъ другъ друга міросозерцанія, въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ. Если-бы это случилось, если бы человѣку предъявлено было рѣшеніе совершенно обратное тому, какое онъ имѣлъ раньше по извѣстному вопросу, человѣкъ ни на минуту не остался бы спокоенъ. Онъ обязательно принялъ бы одно рѣшеніе и отвергъ другое, противоположное. Въ теоріи Дарвина есть пункты, съ которыми христіанская вѣра примириться не можетъ. Посему такихъ христіанъ, которые бы въ одно и то же время вѣровали догмату и въ то же время критически относились къ авторитету Божественнаго Основателя христіанства, нѣтъ нигдѣ. Они могутъ существовать только въ воображеніи.

Дарвинисты, слѣдуя примѣру своего учителя, любятъ ссылаться на то, что нѣкоторыя научныя теоріи, осужденныя какъ антирелигіозныя и еретическія, доводившія ихъ авторовъ до костровъ и эшафотовъ, оказывались научно-состоятельными и авторамъ ихъ впослѣдствіи ставились памятники. При этомъ обыкновенно приводятъ въ примѣръ астрономическія и геологическія открытія; указываютъ, что даже Лейбницъ осудилъ Ньютоновъ законъ тяготѣнія, и что многіе пострадали за то, что отвергали геоцентрическое представленіе о мірѣ. Приводя подобные факты, Дарвинъ и всѣ его защитники опускаютъ изъ вида одно маленькое обстоятельство. Между выводами геологовъ и астрономовъ и выводами Дарвина какъ по самому существу, такъ и въ отношеніи къ Библіи лежитъ большая про-

пасть. Если первая, т. е. геологическія и астрономическія выводы и обобщенія приобрѣли степень достовѣрности, то за теоріей Дарвина этого достоинства признать никакъ нельзя. Она была и до сихъ поръ останется только гипотезой. Приобрѣтеть-ли она степень достовѣрности, будетъ ли непреложнымъ закономъ, подобно Ньютонovu закону тяготѣнія, это еще вопросъ сомнительный и во всякомъ случаѣ не близкаго будущаго. Факты пока говорятъ другое. Но объ этомъ рѣчь впереди ¹⁾. По отношенію же къ Библии значеніе теоріи Дарвина и геологическихъ открытій совершенно различно. Библия очень мало занимается вопросомъ о вселенной; въ ней очень мало отведено мѣста вопросу о происхожденіи міровъ и даже вопросу о возникновеніи и образованіи самой земли. Главный предметъ ея человѣкъ и его отношеніе къ Богу Творцу, Промыслителю и Спасителю. Тѣмъ общимъ вопросамъ, на которые дарвинисты любятъ ссылаться, какъ на доказательство ненаучнаго характера библейскихъ положеній, въ Библии отведено всего двѣ первыхъ главы первой книги Бытія. Остальная часть ея, весь Ветхій Завѣтъ (за исключеніемъ указанныхъ двухъ главъ Бытія) и весь безъ исключенія Новый Завѣтъ имѣютъ въ виду человѣка и только человѣка. Отсюда и ясно, какая разница для религіозныхъ людей,—взявшихъ привычку оцѣнивать всѣ жизненные вопросы съ точки зрѣнія Библии,—между Ньютонovýmъ закономъ и закономъ Дарвина—„естественнымъ подборомъ“. Насколько первый мало имѣетъ отношенія къ человѣку, настолько второй, по крайней мѣрѣ въ своихъ окончательныхъ выводахъ, занимается преимущественно человѣкомъ. Поэтому, насколько неразумно было средневѣковымъ богословамъ отстаивать геоцентрическія воззрѣнія, доказывать положенія, для которыхъ въ Библии нѣтъ положительныхъ данныхъ или отвергать научныя открытія, которымъ Библия даетъ полный просторъ, настолько же неразумно было бы современнымъ апологетамъ христіанства оставлять безъ разсмотрѣнія такія теоріи, которыя взяли рѣ-

¹⁾ Въ этомъ и состоитъ задача настоящей статьи—доказать, на основаніи самыхъ новѣйшихъ антропологическихъ и палеонтологическихъ изслѣдованій, что дарвинистическая теорія очень далека еще отъ того, чтобы считать свои выводы непреложными.

шать вопросъ о самомъ человѣкѣ, его происхожденіи, о цѣли и смыслѣ всей земной человѣческой жизни.

II.

Мы рѣшительно отвергаемъ, чтобы дарвинизмъ могъ подорвать вѣру въ Бога какъ Творца земли и вселенной. Самъ Дарвинъ признаетъ разумность такой вѣры, тѣмъ болѣе, что всѣ величайшіе умы человечества признаютъ бытіе Бога. Но несомнѣнно то, что Дарвинъ устранилъ Бога отъ Созданнаго Имъ міра, уничтожилъ вѣру въ Бога Міроправителя, Вседержителя, Промыслителя и Спасителя. Онъ устранилъ Величайшаго Художника изъ Его необъятной мастерской, удалилъ хозяина изъ его дома. Онъ отнялъ у людей Бога, какъ любвеобильнаго Отца, пекущагося о своихъ созданіяхъ, Бога милосердаго, спасающаго, прощающаго грѣхи, Бога Судію и Мздовоздателя. Признавая космосъ существомъ саморазвивающимся, Дарвинъ призналъ лишнимъ какое-бы то ни было вмѣшательство отдѣльной и Личной міровой Силы въ существованіи космоса. Дарвинизмъ отвергъ ученіе о законосообразности и цѣлесообразности вселенной въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понимаетъ христіанство. Самъ Дарвинъ, прежде чѣмъ создать свою теорію, раздѣлялъ всѣ богословскія и философскія положенія объ активномъ участіи Божества въ міровой жизни. Онъ поражался цѣлесообразностью и гармоніей въ природѣ, раздѣлялъ христіанское, основанное на Евангеліи, убѣжденіе, что Отецъ Небесный не оставляетъ безъ Своего Промышленія ни одного самаго ничтожнаго созданія Своего. Но съ тѣхъ поръ какъ Дарвинъ увлекся біологіей и всѣми вообще естественными науками, онъ мало по малу оставилъ прежнее христіанское міросозерцаніе, служащее источникомъ жизни и радости для всякаго непредубѣжденнаго человѣка, дающее въ природѣ всему глубочайшій смыслъ и значеніе. Онъ создалъ свою теорію развитія и сталъ считать ее справедливою.

Христіанство понимаетъ цѣлесообразность въ природѣ такъ, что вся природа, весь органическій міръ устроены по заранѣе обдуманному и предначертанному Творческому плану, соответственно имѣющейся въ виду цѣли, подобно тому, какъ это

бываетъ въ произведеніяхъ человѣческаго искусства. Христіанство проповѣдуетъ, что въ природѣ все, начиная съ былинки, цвѣтка, инфузоріи и кончая разумнымъ созданіемъ, человѣкомъ, имѣетъ свои конечныя цѣли, вѣщаетъ Славу Божию во всѣ концы земли, исполняетъ свое назначеніе, что хотя міръ органическій въ своемъ развитіи и совершенствованіи представляетъ собою непрерывную по восходящей градаціи цѣпь существъ, и въ своей жизни повинуется опредѣленнымъ физическимъ, химическимъ, фізіологическимъ, психическимъ и другимъ законамъ, однако всѣ эти законы управляютъ міромъ не сами по себѣ, не слѣпою рукою необходимости и не роковою силою случая, а съ помощію Того-же Всемоущаго Творца, Который все въ мірѣ направляетъ по своему хотѣнію, что самые законы природы суть не что иное, какъ орудіе въ рукахъ Бога Вседержителя. Это выражается и въ ученіи Ветхаго завіта (см. псал. 103) и особенно въ словахъ Господа Іисуса Христа, Который сказалъ, о птицахъ небесныхъ, что онѣ не сѣютъ, не жнутъ, не собираютъ въ житницы, но Отецъ небесный питаетъ ихъ, что Онъ-же, Отецъ Небесный, одѣваетъ самый послѣдній полевой цвѣтокъ такъ, какъ не одѣвался и Соломонъ со всѣмъ его блескомъ и славой (Мѡ. 6, 26—30 ст.). Если таково Божественное Промышленіе о самыхъ послѣднихъ организамахъ, что Богъ, по счастливому выраженію поэта, „и птичку въ полѣ кормитъ, и росой кропитъ цвѣтокъ“, что-же говорить о человѣкѣ, какъ о существѣ, стоящемъ на самой высокой ступени органической лѣстницы? Христіанство не можетъ допустить даже мысли о томъ, чтобы человѣческая жизнь оставалась внѣ сферы Божественнаго Промысла.

Ученіе христіанское о Богѣ не только какъ Творцѣ, но и о Богѣ какъ Отцѣ, Промыслителѣ и Спасителѣ въ высшей степени разумно и удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ здраваго смысла. Оно таинственно, но не непостижимо. Какой-же хозяинъ или строитель не станетъ смотрѣть за своимъ домомъ, какой художникъ останется равнодушнымъ къ судьбѣ своего произведенія?

Между тѣмъ Дарвину такое ученіе показалось удовлетво-

рительнымъ. Онъ захотѣлъ доказать, что цѣлесообразность органическаго міра вовсе не требуетъ предположенія предустановленныхъ намѣреній и напередъ задуманныхъ цѣлей (конечныхъ причинъ), а просто объясняется естественными причинами, именно естественнымъ подборомъ, что „функціи всякаго органа не были цѣлю, напередъ существовавшей въ идеѣ до возникновенія органа, а что, напротивъ, сами по себѣ были результатомъ органа, что не органъ былъ устроенъ такъ, чтобы дать извѣстныя функціи, а наоборотъ, функція получилась такая, а не иная потому, что органъ развился опредѣленнымъ образомъ“¹⁾.

Не трудно видѣть, что подобное міросозерцаніе, устраняя Божественное міроуправленіе и конечныя цѣли, оставляетъ теченіе міровой жизни въ рукахъ слѣпонаго случая и роковой необходимости. Законъ естественнаго подбора здѣсь только пустое слово, само по себѣ ничего не значущее и ровно ничего не объясняющее. Если въ устройствѣ организмовъ нѣтъ и не было никакой идеи, то, значить, и самые организмы дѣло случая, а не закона, и ихъ функціи случайны. Жизнь органическаго міра, по Дарвинову міровоззрѣнію, идетъ ощупью, наталикаясь въ потьмахъ на какія-то полезныя измѣненія. Можно-ли быть увѣреннымъ, что человѣкъ, идущій въ потемкахъ, придетъ куда слѣдуетъ, а не разобьетъ себѣ голову, не вывихнетъ руку, не сломаетъ ногу? Между тѣмъ, по Дарвиновой теоріи, природа именно такъ и поступаетъ. Она и неразумна и въ то же время разумна, и слѣпа, но видитъ, не знаетъ цѣли, но приближается къ ней и находитъ ее, не чувствуетъ и не слушаетъ посторонней воли и въ то же время влечется какою-то невидимою силой къ дальнѣйшему росту и совершенствованію организмовъ. Въ теоріи Дарвина, отвергающей Божественное воздѣйствіе на органическую жизнь, масса самыхъ поразительныхъ противорѣчій. Посему, въ виду того, что эта теорія отрицаетъ въ природѣ цѣлесообразность и гармонію, не признаетъ въ общемъ ходѣ міровой жизни Божественной идеи и отвергаетъ Божественный Промыслъ, она должна быть отвергнута, какъ теорія антихристіанская. Въ

¹⁾ М. Антоновичъ. „Ч. Дарвинъ и его теорія“, стр. 24.

ней выступило въ самой рѣзкой формѣ англійское деистическое направленіе, отрицающее всякое участіе Творца въ жизни міра.

III.

Никакая научная теорія не возбуждала такой страстной полемики, какъ Дарвинова теорія „Происхожденія видовъ“ ¹⁾. Но страстность споровъ достигла самой высокой точки съ появленіемъ второго тома Дарвинова сочиненія подъ заглавіемъ „Происхожденіе человѣка и половой подборъ“ ²⁾. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. У людей болѣе или менѣе вѣрующихъ отнималось самое дорогое убѣжденіе, доселѣ дававшее смыслъ жизни, ободрявшее въ напастяхъ, возбуждавшее надежду на лучшее будущее, вдохновлявшее при неудачахъ, умиротворявшее вражду, смирившее гордость, заставлявшее вѣровать, надѣяться, любить. Дарвинъ своею теорію наносилъ ударъ самымъ дорогимъ и священнымъ христіанскимъ убѣжденіямъ, измѣнилъ весь прежній смыслъ жизни, нарушилъ душевное равновѣсіе людей, жившихъ вѣковымъ христіанскимъ ученіемъ и традиціями. Легко сказать,—человѣкъ произошелъ отъ обезьяны. Но какъ примириться съ этимъ человѣку, для котораго Библія—Священное слово Божіе, непререкаемый авторитетъ, говорящій о двустороннемъ составѣ человѣческой природы, утверждающій, что духъ человѣка не произошелъ изъ матеріи, но составляетъ нѣчто противоположное отъ нея и управляется своими законами.

На защиту старыхъ убѣжденій и въ опроверженіе дарвинизма выступили не одни теологи и философы, но даже и представители естествознанія. Такие видные ученые натуралисты, какъ Уоллесъ и Ляйель, во всемъ соглашавшіеся съ Дарвиномъ и бывшіе его друзьями, доказывали, что теорія Дарвина, приложимая ко всѣмъ формамъ органической жизни, къ человѣку примѣнима быть не можетъ, что человѣкъ освободился изъ подъ вліянія естественнаго подбора, и если можно говорить о какомъ либо дѣйствіи этого закона на человѣка, то лишь въ томъ смыслѣ, что самый естественный подборъ въ

¹⁾ Книга Дарвина „Происхожденіе видовъ“ появилась въ концѣ 1859 года.

²⁾ Эта книга вышла въ 1871 году.

отношеніи человѣка руководился высшею супранатуральною силою. Въ Германіи Вирховъ, во Франціи Катрфажъ, въ Швейцаріи Негели остались всегдашними противниками теоріи. А они въ свое время, и, нужно добавить, въ очень недавнее время, были столпами естествознанія, и отъ нихъ-то всего-бы скорѣе слѣдовало ждать согласія съ теоріею, если она справедлива. Между тѣмъ они говорили и писали очень много въ опроверженіе теоріи. О томъ, съ какимъ сомнѣніемъ относился къ дарвинистической теоріи знаменитый Вирховъ и какъ ее опровергалъ, мы увидимъ ниже, при разсмотрѣніи антропологическихъ данныхъ по I. Ранке ¹⁾. Натуралистъ-ботаникъ Негели главное заблужденіе дарвинистической теоріи видитъ въ томъ, что въ основу этой теоріи положены морфологическія измѣненія, тогда какъ въполнѣ научною она можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, когда въ основу ея будутъ положены чисто фізіологическія, т. е. физическія и химическія изслѣдованія и опыты. Негели полагаетъ, что развитіе организмовъ, переходъ изъ низшихъ формъ въ высшія долженъ происходить не подъ вліяніемъ приспособленія или закона естественнаго подбора, а подъ вліяніемъ внутреннихъ причинъ, совокупность которыхъ онъ называетъ принципомъ совершенствованія или прогресса ²⁾. А французскій ученый Катрфажъ писалъ о теоріи Дарвина вотъ что. „Можно-ли наблюденіями надъ тѣмъ, что происходитъ нынѣ, дополнить недостатокъ свѣдѣній о томъ, что предшествовало и что было современно появленію организованныхъ существъ? Нельзя,—потому что явленія, сопутствующія началу вещей, вовсе не то, что явленія, относящіяся къ поддержанію ихъ бытія. Въ послѣднихъ мы можемъ убѣдиться посредствомъ изученія ихъ, но нѣтъ средствъ угадать первыя“. Катрфажъ полагаетъ, что „даже эмбриогенія, наряду съ анатоміей и морфологіей, свидѣтельствуетъ о томъ, какъ заблуждаются тѣ, которые надѣются

¹⁾ Интересно, что поклонники и популяризаторы Дарвина изъ нашихъ русскихъ дарвинистовъ, вроде г. Антоновича, благоразумно умалчиваютъ объ оппозиціи Вирхова Дарвину, упоминая о ней какъ-бы мимоходомъ и весьма неохотно. См. книгу Антоновича „Ч. Дарвинъ и его теорія“ стр. 221.

²⁾ Русское Богатство 1888 г. Апрель, стр. 38—64. Ст. 2-я Холодовскаго. „Теорія Дарвина, ея критики и ея дальнѣйшее развитіе“.

въ ученіи Дарвина найти основаніе для подтвержденія гипотезы происхожденія человѣка отъ обезьяны“. „При всемъ моемъ желаніи, пишетъ Катрфажъ, найти что либо новое, я у всѣхъ защитниковъ теоріи встрѣчалъ одни и тѣ же доказательства: преувеличеніе морфологическаго сходства, котораго никто и не отвергаетъ, обобщеніе частныхъ чертъ сходства, имѣющихъ исключительное значеніе, нѣкоторыя совпаденія, которыя хотятъ считать явленіями, относящимися между собою какъ причина къ слѣдствію, и наконецъ обращеніе къ возможностямъ, на основаніи которыхъ стараются вывести болѣе или менѣе положительныя заключенія“. „Ни опытъ, ни наблюденіе не представляютъ до настоящаго времени никакихъ данныхъ касательно первоначальнаго происхожденія человѣка. Строгая наука должна, по-этому, до времени отложить въ сторону этотъ вопросъ. Кто сознается въ своемъ невѣдѣніи, тотъ гораздо менѣе далекъ отъ истины, чѣмъ тотъ, кто скрываетъ свое незнаніе передъ собой-ли то или передъ другими. Теорія о происхожденіи человѣка отъ обезьяны—это чистая гипотеза, или лучше умственная забава, въ пользу которой нельзя указать ни одного серьезнаго факта, тогда какъ, напротивъ того, все доказываетъ ея несостоятельность“ ¹⁾).

Не осталась равнодушною къ затронутому вопросу и Россія. Извѣстно, какая страстная полемика поднялась въ восьмидесятыхъ годахъ по поводу новой теоріи между профессоромъ Тимирязевымъ и натуралистомъ-философомъ Страховымъ. Исто-

¹⁾ Меньянъ. „Міръ и первобытный человѣкъ по ученію Библии“. Выдержки сочиненія Катрфажа: „Докладъ объ успѣхахъ антропологии“. 1872 г. стр. 295—314. Нашъ дарвинистъ г. Антоновичъ благоразумно обошелъ возраженія какъ Вирхова, такъ и Катрфажа. Коротенько упомянувъ, что Катрфажъ представилъ вѣскіе доводы противъ теоріи, и что Дарвинъ очень жалѣлъ объ этомъ, Антоновичъ въ своей книгѣ приводитъ лишь одно отвѣтное письмо Дарвина Катрфажу на возраженія послѣдняго, но о самыхъ возраженіяхъ ни полслова. Таково научное безпристрастіе дарвинистовъ. Слѣдовало-бы имъ поучиться безпристрастію у своего учителя Дарвина. (Указ. кн. Антоновича стр. 226—227). Между тѣмъ тотъ же г. Антоновичъ, когда дѣло касается мнѣнія благопріятнаго для теоріи, съ особенною подробностью останавливается на немъ, знакомитъ съ нимъ читателя и всячески старается показать, какимъ ученымъ, когда и при какихъ обстоятельствахъ оно высказано.

рія этой полемики очень поучительна. Дѣло въ томъ, что проф. Тимирязевъ, въ небольшой книжкѣ, заключающей въ себѣ популяризацию ученія Дарвина, подъ заглавіемъ: „Ч. Дарвинъ и его ученіе“, захотѣлъ познакомить русское общество съ новой теоріей. Такъ какъ аргументація самого Дарвина слишкомъ тяжела для читателя--неспеціалиста, то проф. Тимирязевъ, какъ истинный послѣдователь Дарвина и поклонникъ его теоріи, взялъ на себя трудъ сообщить русскимъ читателямъ самое существенное изъ теоріи, т. е. главные ея выводы. Той подавляющей массы фактовъ, которую приводитъ Дарвинъ въ защиту каждаго своего положенія, у г. Тимирязева нѣтъ. Дѣло окончилось-бы этимъ и русскому обществу оставалось-бы только благодарить г. профессора, если-бы еще раньше выхода въ свѣтъ русскаго перевода „Происхожденіе видовъ“ Дарвина и популяризаціи Тимирязева не появилось огромное по размѣрамъ произведеніе Н. Данилевскаго—„Дарвинизмъ“, заключавшее въ себѣ опроверженіе новой теоріи. Эту послѣднюю книгу въ свою очередь популяризовалъ для русской публики извѣстный натуралистъ и философъ Страховъ (въ сочиненіи „Полное опроверженіе Дарвинизма“), какъ книгу заслуживающую вниманія. Проф. Тимирязевъ, съ своей стороны, въ защиту Дарвина прочиталъ въ Московскомъ университетѣ нѣсколько лекцій, впоследствии напечатанныхъ отдѣльною статьею („Опровергнутъ-ли Дарвинизмъ Данилевскимъ“). Началась журнальная полемика ¹⁾ самая горячая и страстная, какую намъ доводилось когда либо читать. Тонъ полемики Страхова, однако, болѣе спокойный и болѣе убѣдительный, чѣмъ у проф. Тимирязева. Послѣдній пишетъ въ раздражительномъ тонѣ и въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ. Укоряя Страхова въ излишнемъ пристрастіи къ тенденціямъ Данилевскаго и въ рабскомъ поклоненіи его талантамъ, проф. Тимирязевъ забылъ то, что его собственная рѣзкая по формѣ полемика всего меньше свидѣтельствуетъ о безпристрастіи автора. Всякій посторонній свидѣтель ученаго спора между

¹⁾ См. Русскій Вѣстникъ 1887 г. Номеръ—Декабрь. Статья Страхова: „Всегдашняя ошибка Дарвинизма“. Русская Мысль 1889 года—Май—Іюль; отвѣтная статья проф. Тимирязева Страхову подъ заглавіемъ: „Безсильная злоба антидарвиниста“.

Страховымъ и Тимирязевымъ не можетъ не укорить самого Тимирязева въ рабскомъ почтеніи предъ авторитетомъ Дарвина, почти въ благоговѣніи предъ его ученой особой.

Указанная полемика вышла настолько интересна и своеобразна (по своей рѣзкости), что въ нее счелъ долгомъ вмѣшаться третій русскій ученый академикъ по отдѣлу естественныхъ наукъ—Фаминцынъ ¹⁾. Въ виду того, что теорією Дарвина затронуты религіозные вопросы, и что это именно обстоятельство служить причиною страстности спора между Страховымъ и Тимирязевымъ, г. Фаминцынъ высказывается по поводу отношенія дарвинизма къ религіи. Съ этой стороны статья Фаминцына для насъ очень интересна, хотя далеко неубѣдительна. Онъ говоритъ о томъ чего Дарвинъ открыто не высказывалъ и что совершенно не вяжется съ Дарвиновой теоріей трансформизма. Фаминцынъ замѣчаетъ ошибку Данилевскаго въ томъ, будто послѣдній совершенно неосновательно считаетъ теорію Дарвина безбожною, т. е. такою, которая видитъ въ мірѣ абсолютную случайность и отрицаетъ бытіе всякаго разумнаго Міроправителя. По мнѣнію Фаминцына, теорія Дарвина далека отъ проведенія механическаго воззрѣнія на міровой порядокъ и его законы. Бытіе Бога, какъ разумнаго начала всего сущаго, ею не отрицается. Но, разумѣется, Дарвинъ понимаетъ Первопричину нѣсколько различно отъ пониманія библейскаго. Дарвинъ утверждаетъ, что Богомъ сотворенъ сначала одинъ видъ организмовъ (или нѣсколько), изъ которыхъ потомъ, въ силу закона эволюціи, произошло все различіе организмовъ и живыхъ существъ, которые мы видимъ теперь. Самъ Дарвинъ и большинство его послѣдователей вѣрили въ бытіе Личнаго Бога. Впрочемъ, Фаминцынъ, вопреки Тимирязеву, признаетъ и научныя достоинства въ сочиненіи Данилевскаго, а укоряетъ послѣдняго только въ томъ, что онъ несправедливо перетолковалъ выводы изъ ученія Дарвина, признавъ міръ, развивающійся по закону эволюціи, развивающимся совершенно случайно.

Мы нарочно съ нѣкоторою подробностью остановились на

¹⁾ Вѣстникъ Европы 1889 г. Февраль. Заглавіе статьи Фаминцына то же, что и Тимирязева: „Опровергнуть-ли дарвинизмъ Данилевскимъ“.

судьбахъ дарвинизма въ Россіи, чтобы показать, насколько новая теорія, въ прошломъ вѣкъ волновала умы самыхъ видныхъ представителей науки и философіи, которые не могли оставаться спокойными и равнодушными предъ ея философскими и религіозными выводами. Впрочемъ, Данилевскій и Страховъ не были одиноки въ своей борьбѣ съ дарвинизмомъ. Далеко не согласнымъ съ новою теоріей остался другой русскій ученый И. Мечниковъ ¹⁾. Признавая важное значеніе за дарвинизмомъ для развитія біологическихъ наукъ, Мечниковъ не считаетъ себя дарвинистомъ на томъ основаніи, что новая теорія не разрѣшила окончательно всѣхъ подлежащихъ ей вопросовъ, и что въ ней очень много пунктовъ, требующихъ дальнѣйшаго изслѣдованія и ждущихъ фактическаго подтвержденія.

IV.

Не остались равнодушными къ теоріи борьбы за существованіе и философы. Такъ какъ дарвинизмъ не есть только естественно-научная система и многіе изъ взглядовъ Дарвина имѣютъ чисто философскій, умозрительный характеръ, а полученные въ результатѣ выводы оказались такіе, надъ которыми раньше того оперировала исключительно философская мысль, то теорія Дарвина вмѣстѣ съ критикою натуралистовъ встрѣчена была также и критикою философскою. Намъ нѣтъ нужды вдаваться въ подробности этой философской полемики, тѣмъ болѣе, что главныя философскія возраженія по всѣмъ главнымъ пунктамъ дарвинизма были уже приведены въ нашемъ журналѣ ²⁾. Но мы не можемъ обойти молчаніемъ одного философскаго возраженія анонимнаго автора, высказаннаго, странно сказать, въ одномъ изъ нашихъ либеральныхъ журналовъ, дававшемъ мѣсто полемикѣ Тимирязева противъ Страхова ³⁾.

Извѣстно, что Дарвинъ напалъ на свой пресловутый законъ

¹⁾ Вѣстникъ Европы 1876 г. Мартъ—Августъ „Очеркъ вопроса о происхожденіи видовъ“. Его-же 1878 г. Іюль—Августъ: „Борьба за существованіе въ обширномъ смыслѣ“.

²⁾ См. „Вѣра и Разумъ“ 1902 г. Февраль кн. 1, Мартъ кн. 2 „Дарвинизмъ предъ судомъ философа Гартмана“. А. Кириловича.

³⁾ Русская Мысль. 1888 г. Сентябрь. „Происхожденіе теоріи благотворности борьбы за жизнь“. Старога трансформиста.

борьбы за существованіе подѣ влияніемъ ученія Мальтуса, утверждавшаго, что бѣдствія человѣчества происходятъ отъ быстрого размноженія. Старый трансформистъ (анонимъ автора статьи) сильною логическою аргументаціей доказываетъ, что Дарвинъ, воспользовавшись экономической теоріей Мальтуса, рѣшительно не понялъ этой теоріи и поэтому во всѣхъ своихъ заключеніяхъ о борьбѣ за существованіе допускалъ грубыя ошибки. Теорія Мальтуса такова. Все живущее стремится къ размноженію и дѣйствительно размножается. Но вслѣдствіе такого размноженія происходитъ то, что болѣе слабыя погибаютъ отъ сильнѣйшихъ. Всѣ бѣдствія человѣчества происходятъ отъ быстрого размноженія. Поэтому всѣ попытки къ прекращенію бѣдствій, выражающіяся въ реформахъ управленія, не приведутъ ни къ чему. Мѣра къ прекращенію бѣдствій можетъ быть только одна—прекращеніе размноженія чрезъ запрещеніе браковъ бѣднякамъ. Такимъ образомъ, теорія Мальтуса имѣла въ виду только то, что самъ по себѣ фактъ размноженія человѣчества есть бѣдствіе и зло. Между тѣмъ, по теоріи Дарвина, выходитъ наоборотъ. Бѣдствіе размноженія есть борьба за существованіе. Происходящая чрезъ это размноженіе гибель нѣкоторыхъ есть естественный подборъ. Все живущее, начиная съ клѣточки (протоплазмы), совершенствуется, прогрессируетъ, видоизмѣняется, благодаря этимъ двумъ факторамъ. Но что такое въ сущности борьба за жизнь и естественный подборъ? Борьба есть бѣдствіе, подборъ есть гибель, смерть, убійство, словомъ зло. Слѣдовательно, Дарвинъ учить о томъ, что гибель, убійство, зло суть двигатели прогресса, переходъ изъ худшихъ формъ въ болѣе лучшія. Слѣдовательно Дарвинъ называетъ то, что само по себѣ зло, добромъ, благомъ, вредное—полезнымъ, безнравственное—нравственнымъ. Но можно ли человѣку въ здоровомъ умѣ пренебречь самыми элементарными требованіями здраваго мышленія, называть вещи не ихъ именами. Старый трансформистъ небезосновательно заключаетъ, что при отысканіи законовъ органической жизни Дарвинъ напалъ на ложный слѣдъ, что причиною трансформизма и эволюціи не можетъ быть ни борьба за существованіе, ни естественный подборъ, но какая нибудь другая сила, или совокупность силъ, до которыхъ человѣчество еще не додумалось.

Такимъ образомъ, Дарвинъ грубо ошибся въ томъ, что послужило исходной точкой для его теоріи. Тотъ-же старшій трансформистъ, впрочемъ, находитъ, что и въ подробностяхъ Дарвинъ удалялся отъ главныхъ положеній своей теоріи и говорилъ нелѣпости ¹⁾). Послѣ книги „Происхожденіе видовъ“ Дарвинъ издалъ монографію „О разныхъ приспособленіяхъ цвѣтка орхидей для ихъ оплодотворенія“. Цвѣтки орхидей устроены такъ, что пыль тычинокъ не можетъ быть переносима вѣтромъ на рыльца пестиковъ. Ее переносятъ на лапкахъ, головахъ, спинкахъ насѣкомыхъ, залѣзающихъ въ мужскіе цвѣтки орхидей сосать сладкій сокъ, марающіяся въ пыли тычинокъ, потомъ залѣзающія въ женскіе цвѣтки тоже сосать сокъ и марающія пылью тычинокъ рыльца пестиковъ. Что же изъ всего этого слѣдуетъ для разъясненія вопроса о происхожденіи видовъ? Идетъ изслѣдованіе. Оказывается, что яркость краски и большой размѣръ цвѣтка помогаютъ насѣкомымъ отыскивать его. Много-ли помогаетъ? Въ этомъ-ли дѣло? Не гораздо-ли замѣтнѣе для насѣкомыхъ запахи сладкаго сока? Развѣ можно по этому случайному признаку цвѣтка судить о томъ, что онъ вырождается въ болѣе лучшія формы? Не лучше-ли искать какихъ нибудь болѣе существенныхъ связей, производящихъ перемѣну растеній? Между тѣмъ у Дарвина подобныя совершенно случайныя измѣненія играютъ большую роль въ очевидный ущербъ достоинству и логической состоятельности всей его теоріи.

Философскія опроверженія дарвинизма, наряду съ естественно-научными, находятся и въ указанныхъ выше сочиненіяхъ Данилевскаго и Страхова. И всего интереснѣе то, что проф. Тимирязевъ, полемизировавшій съ ними не только на научной, но и на философской почвѣ, несмотря на всю силу своей аргументаціи, не могъ опровергнуть одного изъ самыхъ главныхъ возраженій Страхова ²⁾). Дѣло въ слѣдующемъ. Страховъ, вслѣдъ за Данилевскимъ доказывалъ, что большинство фактовъ, приводимые Дарвиномъ въ защиту теоріи, не имѣютъ характера фактовъ реальныхъ, но только возможныхъ. Между

¹⁾ Тамъ-же. Русская Мнѣль. 1888 г. Сентябрь, стр. 99.

²⁾ Впрочемъ, это возраженіе было высказано еще Катрфажемъ.

тѣмъ, на этихъ „возможныхъ“ данныхъ построена вся теорія ¹⁾). Напр. возможно, что растенія или животныя сохранять полученные по наслѣдству особенности въ устройствѣ своего организма, но возможно, что и не сохранять. На вопросъ, могутъ-ли счастливыя измѣненія передаваться по наслѣдству, Страховъ отвѣчаетъ: „да, могутъ, но могутъ и не передаваться“. Въ опроверженіе такого философскаго силлогизма Тимирязевъ прибѣгаетъ къ очень некрасивому полемическому приему; онъ начинаетъ утрировать доказательства Страхова и приводитъ такой примѣръ. Онъ спрашиваетъ: Чѣмъ наполняется и поддерживается уровень воды въ Волгѣ? Атмосферными осадками, падающими въ бассейнѣ Волги. Но, вѣдь, дожди въ Волжскомъ бассейнѣ могутъ быть, но могутъ и не быть, могутъ падать, могутъ и не падать. Слѣдовательно, иронизируетъ Тимирязевъ по адресу Страхова, Волга можетъ имѣть воду, а можетъ и не имѣть. Между тѣмъ, отъ доводовъ г. Страхова, отъ его „могутъ—не могутъ“ Волжскій бассейнъ не мелѣетъ и Волга воду всегда имѣетъ. Точно также и Дарвиновъ законъ естественнаго подбора и вся его теорія не могутъ страдать отъ того, что приводимые въ ея доказательство факты „возможны“. Они возможны только въ данную минуту, если-же имѣть въ виду весь огромный промежутокъ времени, когда они случались,—они реальны.

Нельзя не видѣть, что Тимирязевъ привелъ весьма неудачный примѣръ и нисколько не ослабилъ силу философскаго возраженія Данилевскаго и Страхова. Къ Волжскому бассейну разумѣется примѣнимы факты возможности или невозможности выпаденія дождей. Но дѣло въ томъ, что эта возможность или эта невозможность скажутся на руслѣ Волги не въ безконечно долгій промежутокъ времени, а въ какой нибудь годъ,—много два года. Не будутъ падать дожди одинъ годъ, Волга обмелѣетъ, не выпадутъ на другой,—она пересохнетъ. Но то, что можетъ быть провѣрено на фактахъ въ очень короткій срокъ, не можетъ служить доказательствомъ закона, какъ факта, требующаго для своей провѣрки цѣлые милліоны лѣтъ. А Дар-

¹⁾ См. указ. полем. Русск. Вѣстн. 1887 г. Ноябрь, ст. Страхова, и Русская Мысль 1889 г. Май, ст. Тимирязева.

винова теорія всегда и во всемъ опирается именно на эти, если не бесконечно, то, во всякомъ случаѣ, неопредѣленно долгіе промежутки времени.

Мы не можемъ пройти молчаніемъ нѣкоторыхъ весьма дѣльных возраженій богословско-философскаго характера, которыя сдѣлалъ дарвинистической теоріи извѣстный докторъ философіи и богословія І. Г. А. Эбрардъ ¹⁾.

Дарвинизмъ утверждаетъ, что высшіе организмы образовались изъ низшихъ въ теченіе бесконечно многихъ поколѣній, безъ всякаго производящаго это измѣненіе и назначающаго цѣли Виновника, по закону одной только слѣпой причинности и безъ всякаго соотвѣтствія какой-либо цѣли, именно вслѣдствіе только случайно измѣнившихся внѣшнихъ условій жизни. Это образованіе высшихъ организмовъ изъ низшихъ Дарвинъ основывалъ на нѣкоторыхъ постоянно будто-бы дѣйствующихъ въ природѣ законахъ. Но уже самое множество придуманныхъ Дарвиномъ законовъ говоритъ противъ нихъ-же. Исходнымъ пунктомъ теоріи послужило наблюденіе, что подъ вліяніемъ культурныхъ усилій человѣка растенія и животныя измѣняются. Изъ этихъ явленій Дарвинъ вывелъ всеобщій законъ способности приспособленія или измѣненія видовъ, хотя искусственный человѣческій подборъ никогда не шелъ дальше измѣненія несущественныхъ качествъ и ни разу не коснулся морфологическаго строенія. (Напр., никому еще не удавалось обратить крапиву въ хмѣль, пресмыкающееся въ птицу). Чувствуя недостаточность этого закона, Дарвинъ придумалъ другой не менѣе гипотетическій законъ естественнаго подбора. А такъ какъ этотъ законъ не можетъ вести къ образованію новыхъ видовъ, а только къ усовершенствованію сильнѣйшихъ индивидуумовъ одного и того же вида, то Дарвинъ подкрѣпляетъ его третьимъ закономъ борьбы за существованіе и четвертымъ закономъ наслѣдственности. Послѣдніе, не объясняя всей области органическихъ измѣненій, ищутъ подтвержденія въ пятомъ законѣ атавизма (возвратъ въ прежнее состояніе). Кромѣ перечисленныхъ пяти законовъ, для объясненія измѣненій жи-

¹⁾ Апологетика. Научное оправданіе христіанства. Т. 1. 1877 г. русск. пер стр. 358—406.

вотныхъ формъ понадобилось изобрѣсти новый законъ полового подбора. Такимъ образомъ, теорія Дарвина предполагаетъ цѣлыхъ шесть законовъ, дѣйствующихъ въ природѣ, при чемъ каждый изъ нихъ немыслимъ безъ другаго и въ то же время взаимно исключаетъ другой. Шестъ законовъ придуманныхъ не составили ни одного настоящаго, потому что каждый изъ нихъ навязанъ природѣ Дарвиномъ, а не существуетъ въ ней.

Всею силою философскаго анализа Эбрардъ разрушаетъ ту дарвинистическую иллюзію, будто въ природѣ существуетъ параллелизмъ между образованіемъ зародыша и образованіемъ видовъ. Никто не будетъ оспаривать факта, что зародыши различныхъ видовъ млекопитающихъ животныхъ и человѣка въ первые 3—4 недѣли похожи другъ на друга до неузнаваемости. Однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто человѣкъ и животныя имѣютъ общее происхожденіе и что человѣкъ произошелъ отъ какого нибудь млекопитающаго. Въ развитіи человѣческаго зародыша дарвинизмъ хочетъ видѣть подтвержденіе теоріи. По мнѣнію дарвинистовъ, въ развитіи человѣческаго зародыша повторяется исторія развитія организмовъ; при этомъ въ первые моменты зародышевой жизни зародышъ повторяетъ первую стадію развитія. По терминологіи дарвинистовъ, въ данномъ случаѣ происходитъ „возвратъ въ прежнее состояніе“.

Но первое положеніе дарвинизма, будто въ зародышѣ повторяется исторія развитія организмовъ, рѣшительно ни на чемъ не основано, а второе есть *circulus logicus*, въ которомъ изъ недоказаннаго положенія выводится другое. Если-бы доказано было происхожденіе человѣка отъ животнаго, то отсюда можно было-бы заключить и о томъ, что зародышъ есть возвратъ въ прежнее животное состояніе. А такъ какъ послѣднее положеніе только предполагается, то оно никакимъ образомъ не подтверждаетъ справедливости перваго положенія, что человѣкъ происходитъ отъ животнаго. Логическая посылка дарвинистовъ, будто человѣческій зародышъ вначалѣ одинаковъ съ зародышемъ собаки и другихъ млекопитающихъ животныхъ, въ самомъ своемъ основаніи ложна. Казаться одинаковымъ и быть одинаковымъ—двѣ различныхъ вещи. Если-бы когда нибудь случилось, что человѣческій зародышъ развился-бы

въ собаку, льва или вола, то это могло-бы служить доказательствомъ положенія. Но на самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего столь несомнѣннаго въ природѣ, какъ то, что каждое живое существо производитъ дѣтей своего вида. Стало-быть зародыши различныхъ видовъ не одинаковы, но генетически и специфически различны, хотя въ первые недѣли глазъ не замѣчаетъ этого различія ¹⁾).

Всѣмъ русскимъ читателямъ, которые интересуются вопросомъ о состоятельности дарвинизма, какъ теоріи, объясняющей начало и развитіе органической жизни, мы можемъ рекомендовать сочиненіе Поля Жанэ (въ русскомъ переводѣ), гдѣ авторъ, разбирая систему доктора Бюхнера, въ послѣдней главѣ („Конечныя причины и происхожденіе видовъ“) касается теоріи Дарвина ²⁾. Съ особеннымъ удовольствіемъ мы могли-бы рекомендовать интересную брошюру Фредерика де Ружмона подъ заглавіемъ „Человѣкъ и обезьяна или новѣйшій матеріализмъ“, тоже переведенную на русскій языкъ и приложенную къ указанному сочиненію Поля Жанэ. Не менѣе полезно прочитать сочиненіе неизвѣстнаго автора подъ заглавіемъ „Современное естествознательное ученіе о происхожденіи вселенной“ ³⁾, направленное въ защиту вѣры и въ опроверженіе новѣйшихъ естественно-научныхъ системъ, такъ или иначе устранивающихъ вмѣшательство Премірнаго Существа въ дѣло происхожденія жизни міра. Весьма интересна статья проф. свящ. Свѣтлова, направленная противъ отождествленія психической стороны человѣка и животныхъ ⁴⁾. Всѣмъ русскимъ читателямъ, кто знакомъ съ дарвинистической теоріей по двумъ томамъ Дарвинова сочиненія, или благодаря популяризаціи проф. Тимирязева, мы рекомендовали-бы познакомиться съ указаннымъ выше сочиненіемъ Данилевскаго и его защитника и друга Страхова. Безпристрастіе требуетъ выполненія мудраго правила: „audiatur et altera pars“. Пусть сочиненіе Дарвина пользуется ве-

¹⁾ Эбрардъ. Апологетика, стр. 395.

²⁾ Стр. 88—124.

³⁾ С.-Петербургъ 1872 года.

⁴⁾ См. Вѣра и Разумъ 1892 г. № 21, 23, „Человѣкъ и животное въ психическомъ отношеніи“.

ликимъ уваженіемъ въ наукѣ, пусть его принципы приняты въ основаніе всѣхъ научныхъ изслѣдованій, намъ необходимо помнить, что авторитетъ его не признается не менѣ великими умами науки и философіи, что міросозерцаніе, имъ рекомендуемое, холодно и безотрадно, что оно есть ученіе человѣческое въ полномъ смыслѣ этого слова, потому что касается одной земной жизни и не хочетъ заглянуть по ту сторону ея. Мы рекомендуемъ всѣмъ, кто вѣруетъ и ищетъ оправданія своей вѣры, познакомиться и съ теоріей Дарвина по его сочиненіямъ. На первыхъ порахъ эта теорія поселить въ душѣ бурю сомнѣній. Васъ подавить масса фактическихъ доказательствъ и поразятъ выводы изъ нихъ. Вы не можете ни провѣрить факты, ни возразить что нибудь противъ выводовъ. Указанныя сочиненія, направленные въ защиту вашихъ прежнихъ убѣжденій, вамъ помогутъ. Вы увидите, что гора Дарвиновыхъ фактовъ искусственна, что основаніе ея шатко и грозитъ паденіемъ самой горѣ. Вы убѣдитесь, что Дарвинъ великій ученый, но посредственный философъ и совсѣмъ не религіозный мыслитель. Хотя онъ готовился быть теологомъ, но по складу ума изъ него выпелъ величайшій скептикъ, холодный мыслитель, едва-ли хорошо знакомый съ разумнѣйшимъ и гуманнѣйшимъ христіанскимъ міросозерцаніемъ. Вѣроятно, въ богословской школѣ онъ знакомился больше съ отрицательною критикою, чѣмъ съ положительнымъ христіанскимъ ученіемъ. Хотя друзья Дарвина рекомендуютъ его какъ идеально правдиваго и честнаго человѣка, но какъ мыслитель онъ, при всей своей добротѣ, честности, правдивости и др. нравственныхъ качествахъ, далеко не удовлетворилъ запросамъ пытливаго человѣческаго духа, жаждущаго, при свѣтѣ научныхъ истинъ, найти истинный смыслъ жизни.

V.

Всѣми предыдущими разсужденіями мы желали показать, что Дарвинизмъ, какъ научно-философская система, далеко не получилъ характера общепринятаго ученія и не удовлетворилъ большинства мыслящихъ людей. Между тѣмъ, онъ успѣлъ возбудить вниманіе во всѣхъ. Это безспорный фактъ, противъ

котораго возразить нечего. Но такая популярность дарвинизма объясняется весьма просто. Едва ли кто можетъ остаться равнодушнымъ къ тому, что дарвинизмъ сказалъ о человѣкѣ. Вопросъ о происхожденіи человѣка съ появленіемъ новой теоріи всталъ предъ человѣкомъ со всею притягательною силою вопроса новаго, животрепещущаго. „Вотъ что мы знали раньше, и вотъ что говорятъ теперь“, невольно думается каждому при знакомствѣ съ новымъ неслыханнымъ еще ученіемъ. А что, если прародители наши не Адамъ и Ева, созданные по образу Божію и руками Его? Что, если люди суть тѣ же существа, что и животныя, что и пресмыкающіеся, птицы, рыбы, растенія, деревья, злаки? Что-же тогда мы, кто мы, куда мы идемъ, зачѣмъ существуемъ, какая цѣль жизни, что намъ дѣлать, предъ кѣмъ давать отвѣтъ за свои дѣйствія, чѣмъ руководствоваться въ жизни? И масса этихъ вопросовъ останется безъ отвѣта. Представьте себѣ человѣка, идущаго куда-нибудь и увѣреннаго въ томъ, что онъ идетъ настоящей дорогой, ведущей къ цѣли. Представьте въ то же время, что навстрѣчу ему идетъ другой путникъ, который убѣдитъ его, что путь его ложный, дорога не та, но истинной дороги не укажетъ и скроется изъ глазъ. Что остается дѣлать заблудившемуся человѣку? Вернуться назадъ, — далеко ушелъ, да и желанія нѣтъ. Идти прямо не за чѣмъ, не туда придетъ, куда надо. Поворотовъ направо и налево много, но который избрать—вотъ вопросъ. И путается человѣкъ и выбиться не можетъ. Много прохожихъ идетъ мимо него и всѣхъ онъ спрашиваетъ. За однимъ пойдетъ—отстанетъ, отъ другого отвернется самъ. Въ концѣ концовъ остается на распутіи, махнувъ безнадежно рукой. Привычка возьметъ свое и человѣкъ дѣлается доволенъ самымъ безцѣльнымъ, бессмысленнымъ существованіемъ, прозябаніемъ животнаго, которому все равно, гдѣ-бы, у кого-бы и какъ-бы ни жить, лишь-бы быть сытымъ.

Къ счастью человѣчества, есть люди не безразличные къ своимъ духовнымъ запросамъ, но стремящіеся выработать опредѣленный взглядъ на вещи, получить точный отвѣтъ на всѣ вопросы. Къ такого рода людямъ прежде всего относятся сами ученые, большинство которыхъ хотя и съ восторгомъ

приняли дарвинистическую теорію, однако не захотѣли покориться ей пассивно, безъ провѣрки. И вотъ химики, физики, ботаники, зоологи, антропологи, геологи, палеонтологи устремились въ дебри своихъ спеціальностей, чтобы ими найти подтвержденіе взглядамъ Дарвина и его геніальнаго открытія, и, если можно, вложить свою крупницу въ общую сокровищницу новой теоріи для ея подтвержденія, или-же найти данныя въ ея опроверженіе. Хотя послѣдняго рода доказательства большинствомъ ученыхъ, стоящихъ на дарвинистической почвѣ, принимались и принимаются неохотно (въ наукѣ замѣчается такое-же поклоненіе авторитету, какъ и въ жизни), однако къ чести ученыхъ нужно сказать, что они не замалчиваютъ доказательствъ и фактовъ, говорящихъ не въ пользу теоріи развитія. Пусть они не придаютъ этимъ отрицательнымъ фактамъ серьезнаго значенія и стараются такъ или иначе загладить непріятное впечатлѣніе, производимое ими, факты отъ этого не теряютъ своего значенія.

Всего болѣе заинтересовались новою теоріей антропологи, потому что она проводила новый взглядъ на предметъ ихъ изученія, т. е. на человѣка. Согласно опредѣленію авторитетнаго ученаго Э. Ю. Петри, антропология есть наука естественно-научнаго и въ то же время философскаго характера. Она ищетъ разгадки того, что такое человѣкъ, откуда онъ, куда онъ стремится ¹⁾. Естественно, что антропологи одни изъ первыхъ должны были считаться съ теоріей Дарвина и высказать на нее свой взглядъ. Мы приведемъ здѣсь вкраткѣ взглядъ проф. Петри ²⁾.

Современное естествознаніе, по словамъ Петри, въ настоящій моментъ безсильно въ стремленіи своемъ дать точную родословную человѣческаго рода. Хотя, въ лицѣ Дарвина, оно пришло къ убѣжденію, что человѣкъ не есть нѣчто самобытное, стоящее внѣ природы или сверхъестественное, а напротивъ, членъ той же природы, среди которой онъ живетъ, однако такое представленіе о человѣкѣ возбуждаетъ въ насъ болѣзненное чувство. И въ этомъ случаѣ нами руководитъ не

¹⁾ Э. Ю. Петри. Антропология. Стр. 48.

²⁾ Антропология, стр. 48—70.

столько чувство оскорбленнаго или развѣнчаннаго достоинства, сколько здравый смыслъ, возмущающійся противъ того, чтобы мы, при всей нашей зависимости отъ природы и при всей близости нашего родства съ нею, могли стать въ одинъ разрядъ съ прочимъ животнымъ міромъ. Человѣкъ—членъ природы, но въ немъ живетъ тотъ духъ, который освобождаетъ человѣка отъ оковъ природы и возноситъ надъ нею. Всѣ крайніе представители современнаго естествознанія не разъ задумывались надъ великою пропастью, отдѣляющею человѣка отъ природы. Даже заслуженный геологъ Ляйель примиряется съ противорѣчіемъ, заключающемся въ родствѣ столь различно одаренныхъ существъ, какъ человѣкъ и животное, исходя изъ того предположенія, что Творецъ одарилъ созданіе, доразвившееся до совершенства человѣческой организаціи, бессмертіемъ. Этимъ Онъ сдѣлалъ его человѣкомъ ¹⁾).

Чарльзъ Дарвинъ характеризуетъ человѣческаго предка, какъ существо покрытое волосами. Уши его вѣроятно заострены и подвижны. Онъ обладаетъ хвостомъ. Самецъ и самка борода-ты; но самецъ одинъ снабженъ прекрасными клыками. Они несомнѣнно жили на деревьяхъ, въ странѣ теплой и лѣсистой и т. д. Но Снелль справедливо возмущается тѣмъ, что Дарвинъ останавливается на этихъ болѣе или менѣе мелкихъ частностяхъ, обходя серьезнѣйшій вопросъ о томъ, когда-же и какимъ образомъ человѣкъ сталъ человѣкомъ.

Мы знаемъ, что Дарвинъ чрезвычайно подробно и основательно разобралъ вопросъ объ отличіяхъ и сходствѣ умственныхъ способностей человѣка и животныхъ. Весьма удачно Дарвинъ резюмируетъ свои разсужденія по этому поводу, говоря, что ощущенія и впечатлѣнія, различныя возбужденія и способности, какъ любовь, память, вниманіе, любопытство, подражаніе, разумъ и т. д., которыми гордится человѣкъ, встрѣчаются и у низшихъ животныхъ въ зачаточномъ, а иногда и въ хорошо развитомъ состояніи. Онъ признаетъ за этими качествами, что они до извѣстной степени способны облагораживаться путемъ наслѣдованія. Съ другой стороны, онъ со-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 60.

ниѣвается, чтобы извѣстныя духовныя способности, напр. способность образовывать общія понятія, самосознаніе и др. были исключительно присущи человѣку. Дарвинъ видитъ въ нихъ побочные результаты другихъ далеко ушедшихъ въ своемъ развитіи интеллектуальныхъ силъ. Онъ обобщаетъ всѣ свои разсужденія такимъ образомъ: какъ-бы ни значительны казались отличія человѣка отъ высшихъ животныхъ въ умственномъ отношеніи, эти отличія сводятся на разность количественную, а не качественную ¹⁾).

Несмотря на все это, продолжаетъ Петри, дарвиновская генеалогія человѣка, при всѣхъ своихъ психологическихъ и физиологическихъ доказательствахъ, не можетъ удовлетворить антрополога. Вопросъ о томъ, какимъ образомъ человѣкъ сталъ человѣкомъ, остается вопросомъ. Если намъ удастся въ какомъ-либо слѣ земли найти первоначальный типъ человѣка, говоритъ Гартманъ, то все-же изслѣдованію придется преодолѣть чрезвычайныя трудности, а именно, дать истолкованіе развитію разума и языка и развитію самодѣятельности умственныхъ способностей человѣка вообще. Съ точки зрѣнія сравнительной анатоміи, эмбриологіи и палеонтологіи человѣкъ состоитъ въ несомнѣнномъ родствѣ со всѣми прочими организмами. Но, съ другой стороны, великая загадка, лежащая въ такой высокой силѣ человѣческой культурности, оставляетъ просторъ цѣлому ряду сомнѣній ²⁾).

По всѣмъ такимъ соображеніямъ антропологъ Петри приходитъ къ такому выводу о положеніи человѣка въ природѣ. „Человѣкъ есть членъ природы. Въ біологическомъ отношеніи онъ, несомнѣнно, организованъ по тѣмъ-же принципамъ, какъ и всякое другое органическое существо въ природѣ. Въ своихъ жизненныхъ проявленіяхъ онъ, несомнѣнно, подлежитъ тѣмъ-же естественнымъ законамъ, которые существуютъ для неорганическаго и органическаго міровъ. Человѣкъ, членъ природы, но въ послѣдовательномъ ряду существъ онъ, по превосходству своей организаціи, выражающейся, главнымъ образомъ,

¹⁾ Тамъ-же, стр. 65—66. Ч. Дарвинъ. „Происхожденіе человѣка“, стр. 88.

²⁾ Тамъ-же, стр. 67—68.

въ исключительной высотѣ его духовныхъ способностей, занимаетъ высшее и при томъ обособленное положеніе¹⁾.

Такимъ образомъ, антропология въ лицѣ одного изъ видныхъ представителей не согласна признавать всего человѣка продуктомъ саморазвивающейся природы. Слишкомъ исключительное положеніе человѣка въ природѣ, простирающееся до господства надъ нею, а главнымъ образомъ, превосходство духовныхъ способностей дѣлаетъ человѣка существомъ обособленнымъ въ мірѣ. Пусть въ біологическомъ отношеніи онъ является существомъ организованнымъ по тѣмъ-же законамъ, какъ и другія органическія существа, пусть и въ жизненныхъ проявленіяхъ онъ подлежитъ законамъ естества. Мы ничего не говоримъ противъ очевидности, и Библія не противъ такого взгляда. Она именно такъ и говоритъ, какъ-бы предупреждая всѣ ученые споры о физическомъ строеніи человѣка: „И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земнаго и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни и сталъ человѣкъ живою душою“. (Быт. 2, 7). Ясно, что человѣкъ состоитъ изъ двухъ составныхъ частей, изъ органическихъ (прахъ земной), которыя въ своемъ развитіи подчиняются общимъ законамъ біологіи, и духовныхъ, которыя имѣютъ совсѣмъ иное начало, иную жизнь, иное развитіе. Но не отрицая того, что тѣлесный составъ человѣка подчиняется общимъ біологическимъ законамъ, Библія очень ясно отрицаетъ дарвинистическую гипотезу, что человѣческій тѣлесный организмъ развился до настоящаго своего вида постепенно изъ животныхъ организмовъ высшаго типа, напр. обезьянъ. Библія о человѣкѣ прямо и категорически утверждаетъ, что онъ и по тѣлу вышелъ прямо и непосредственно изъ рукъ Творца и составляетъ Его непосредственное, отдѣльное и при томъ совершенно особое твореніе, тогда какъ о прочихъ организмахъ она говоритъ совершенно иначе. О возникновеніи прочихъ организмовъ Библія выражается такъ: „И сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву, сѣющую сѣмя и древо плодовитое“ (Быт. 1, 11); да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую по роду ея и птицы да

¹⁾ Тамъ-же, стр. 70.

полетѣть надъ землею (ст. 20); да произведетъ земля душу живую по роду ея, скотовъ и гадовъ и звѣрей земныхъ по роду ихъ (ст. 24). Словами „да произведетъ земля и вода“ Библия охотно допускаетъ участіе въ первоначальномъ происхожденіи организмовъ тѣхъ силъ и законовъ природы, которые стали дѣйствовать въ природѣ съ тѣхъ поръ, какъ Творецъ даровалъ ихъ первозданной матеріи ¹⁾. Но совсѣмъ иначе Библия смотритъ на возникновеніе человѣка. И по тѣлу, и по духу человѣкъ есть продуктъ непосредственнаго Творческаго акта.

Свящ. Іаковъ Галаховъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Поэтому намъ кажется справедливою мысль, высказанная Эббардомъ и другими богословствующими мыслителями, что не будетъ никакого противорѣчія Библии, если допустить участіе самой природы въ происхожденіи разныхъ особей одного и того-же вида. Творческое вмѣшательство необходимо было лишь тогда, когда дѣло касалось возникновенія совершенно новыхъ и высшихъ органическихъ типовъ, т. е. тогда, когда природа одними своими силами не въ состояніи была прозвести ихъ. Приведенныя мѣста Библии (Быт. 1, 11. 20. 24) ясно говорятъ, когда природа нуждалась въ помощи Творца. Она нуждалась въ ней, когда возникали первые растительные организмы, когда настало время возникновенія живыхъ существъ, обиталище которыхъ вода, и наконецъ большихъ земныхъ животныхъ, которыхъ Библия характеризуетъ живыми „душу живую по роду ихъ“.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ ХVIII И ХІХ ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XV.

Теорія вдохновенія Шеллинга, Якоби и Гегеля.

Благодаря критическимъ работамъ Землера, Аммона, Михасиса, Эйхгорна, Паулюса, де-Ветте и др. теоріи о вдохновеніи и происхожденіи св. Писанія получили совершенно раціоналистическій отпечатокъ. При чтеніи холодно продуманныхъ и полныхъ отрицательныхъ идей сочиненій этихъ невѣрующихъ критиковъ, невольно является предположеніе: кажется, рѣзецъ критики не могъ быть острѣе для болѣе глубокаго надрѣза, такъ какъ идти далѣе этого нельзя. Къ сожалѣнію, развитіе раціонализма на этомъ не остановилось. Наступило время, когда критика св. Писанія, руководимая раціоналистами, вышла изъ области своего авторитета и нарушила границы всякой умѣренности.

Какъ было въ восемнадцатомъ вѣкѣ, такъ и въ девятнадцатомъ: *вдохновеніе и новое направленіе раціоналистическимъ теоріямъ сообщила философія*. Уже Кантъ сдѣлалъ философію соперницею религіи, и, хотя теологи всегда называли философію слугою богословской науки (*theologiae ancilla*), однако на самомъ дѣлѣ никогда не могли избавиться отъ ея помощи. Надменная тѣмъ, что въ каждомъ трудномъ положеніи бого-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 17.

словіе искало убѣжища подъ крылами философіи и нерѣдко получала необходимыя средства для борьбы съ врагами, новѣйшая философія какъ будто поставила себѣ цѣлю доказать, что она не только достойна правъ на независимое существованіе, въ дружественномъ союзѣ съ богословіемъ, но даже можетъ вытѣснить свою союзницу и съ одинаковымъ правомъ и успѣхомъ занять ея тронъ. Такое именно направленіе приняла философствующая мысль запада въ философскихъ системахъ *Шеллинга, Фриза, Якоби и Гегеля*.

Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (1775—1854), преемникъ *Фихте* по кафедрѣ философіи въ Іенѣ, началъ съ примѣненія идеализма этого послѣдняго къ Божественному Откровенію. Человѣкъ пылкаго, сангвиническаго темперамента, Шеллингъ облакалъ свои идеи въ поэтическіе образы своего богатаго живого воображенія. Это былъ не просто философъ, но философствующій поэтъ, который, вмѣсто стиховъ своей лиры, произносилъ и излагалъ красивыя философскія изреченія. Кромѣ идеализма *Фихте*, въ системѣ Шеллинга замѣтно сильное вліяніе пантеистическихъ идей итальянца *Бруно* и особенно амстердамскаго философа *Спинозы*. Несмотря на неоднократную смѣну направленій, философія Шеллинга по существу была пантеистическою, такъ какъ Богъ и природа въ ней отождествлялись. Если и было у Шеллинга что либо новое, оригинальное, то это совершеннѣйшій параллелизмъ между идеальнымъ и реальнымъ, субъектомъ и объектомъ ¹⁾.

Въ противоположность *Фихте*, Шеллингъ опредѣляетъ Абсолютное, какъ Силу, первоначально не вполнѣ сознательную, но одушевленную непреодолимою потребностью къ самораскрытію, къ самообнаруженію въ мірѣ конечномъ и въ своемъ стремленіи достигающую сознанія особенно въ человѣческомъ духѣ.

Міръ феноменовъ, или природа не есть только рефлексія, или тѣнь, сопровождающая вѣчный Духъ, но это чистая реальность и есть самый Духъ, содѣлавшійся видимымъ.

Хотя міръ духа и міръ феноменовъ—полны противополож-

¹⁾ См. его сочиненія: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“. Leipzig. 1797. „Von Weltseele“ Hamburg. 1798. „Bruno“. Berlin. 1802. „Philosophie und Religion“ Tübingen. 1804 и др.

ностей, но трансцендентальная философія и философія природы, взаимно дополняющія другъ друга, могутъ и должны доказать ихъ совершенное тождество.

Выше всякой двойственности, всякой множественности стоитъ Существо, въ Себѣ Самомъ имѣющее основаніе своего бытія, служащее первоисточникомъ всякаго бытія, заключающее въ Себѣ совершеннѣйшее безразличіе: это—Богъ.

Богъ открываетъ Себя чрезъ рефлексію Самого Себя и чрезъ этотъ актъ самооткровенія производитъ единое и многое, конечное и безконечное. Богъ открываетъ Себя въ природѣ и чрезъ природу, въ человѣческой свободѣ и въ исторіи, но самымъ удивительнымъ актомъ самооткровенія Божества было появленіе Того, Кто называлъ Себя Христомъ ¹⁾.

Хотя Шеллингъ, очевидно, былъ чуждъ крайностей пантеистическаго міровоззрѣнія, однако всѣ его старанія примирить свою „Положительную философію“ съ Божественнымъ Откровеніемъ, изложеннымъ въ Библии, не могли увѣнчаться успѣхомъ. Пантеистическія представленія объ Абсолютномъ Шеллинга и возвышенныя идеи Библии о личномъ вѣчномъ Духѣ—были внутренне несовмѣстимы другъ съ другомъ. По отношенію къ ученію о божественномъ вдохновеніи и откровеніи слѣдствія, вытекавшія изъ „Положительной философіи“, не могли имѣть положительнаго содержанія, хотя самъ Шеллингъ не рѣшился вывести ихъ.

1. Въ самомъ дѣлѣ, если все реальное есть не только отраженіе, тѣнь Божества, но самъ Богъ, содѣлавшійся видимымъ, тогда и всѣ люди, съ ихъ безконечно разнообразными особенностями, отличіями, способностями и дарованіями, не суть сами по себѣ реальныя существа, а простые модусы Абсолютнаго.

2. Такъ какъ мысль, чувство, желаніе, сознаніе людей, по Шеллингу,—простыя проявленія абсолютнаго Духа, то съ его точки зрѣнія всѣ библейскія свидѣтельства о вдохновеніяхъ и откровеніяхъ личнаго Духа въ людяхъ и чрезъ людей не могли быть ничѣмъ инымъ, какъ простымъ самообманомъ, самообольщеніемъ и иллюзіей.

¹⁾ См. его „Philosophische Schriften. B. I. p. 497. 429. 456. 457. Landshtut 1809. Христа Шеллингъ называлъ простымъ человѣкомъ.

3. Утвержденіе Шеллинга какъ и другихъ пантеистовъ, что Абсолютное какимъ-то непостижимымъ образомъ только въ ограниченныхъ разумныхъ существахъ достигаетъ полного самосознанія, что самое бытіе и сознаніе этихъ существъ—простые феномены Божественнаго Духа, ведетъ въ сущности къ челоѡкообожанію, которое равносильно отрицанію самой необходимости откровенія и вдохновенія.

4. Наконецъ, Шеллингъ утверждалъ, будто Тотъ, Кто называлъ Себя Христомъ, былъ простой челоѡкъ, будто жизнь Его была обыкновеннымъ, хотя и удивительнымъ, проявленіемъ абсолютнаго Духа. Но въ такомъ случаѣ будетъ ли какое-либо различіе между откровеніемъ Абсолютнаго въ христіанствѣ и обнаруженіемъ Его въ обыкновенныхъ, естественныхъ формахъ религіознаго сознанія челоѡчества, между возвышенными боговдохновенными страницами новозавѣтныхъ книгъ и удивительными созданіями геніальныхъ писателей всемірной литературы?

Другой замѣчательный представитель германской философіи Якоби (1743—1819) занимаетъ средину между критицизмомъ Канта и идеализмомъ Фихте. Въ противоположность другимъ философамъ, Якоби не настаивалъ, что разумъ есть верховный судья въ вопросахъ вѣры и знанія. Онъ училъ, что чувство имѣетъ столь же важное значеніе, какъ и дедукція разума. Два принципа служатъ ключами къ его философіи: религія основывается на чувствѣ, а чувство—не рефлексивно, а оригинально. Вѣра начинается тамъ, гдѣ кончается разумъ. Въ религіи есть истины, которыя не могутъ быть доказаны, достоверность которыхъ основывается только на фактахъ ихъ сознанія. Хотя для такихъ истинъ единственный судья—религіозное сознаніе и чувство, однако мы столь же твердо можемъ быть убѣждены въ нихъ, какъ если бы онѣ были доказаны ¹⁾.

Соотвѣтственно основоположеніямъ своей философской системы, Якоби училъ объ Откровеніи и вдохновеніи. Соглашась съ кенигсбергскимъ философомъ въ томъ, что „чистый ра-

¹⁾ См. Jacobi. Von der göttlichen Dingen. 2 изд. Leipzig. 1822.

зумъ“ не способенъ къ познанію Бога, Якоби утверждалъ, что Божественное Откровеніе происходитъ чрезъ посредство вѣры, при содѣйствіи разума, какъ внѣшнее слово воспринимается нами посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. *Способность религиознаго чувства къ познанію религиозно-философскихъ истинъ Якоби и называетъ вдохновеніемъ, чрезъ которое мы постигаемъ сверхъестественное.* Это область непостижимыхъ дѣйствій и чудесъ ¹⁾).

Георгъ Вильгельмъ Гегель (1770—1831) былъ поворотной точкой отъ сомнительныхъ и бесплодныхъ теорій къ болѣе положительнымъ и опредѣленнымъ системамъ мышленія. Сначала послѣдователь Шеллинга, Гегель основалъ потомъ собственную философскую систему, которую, вопреки своему же ученію о безграничномъ развитіи человѣческой мысли, назвалъ окончательнымъ выраженіемъ человѣческаго духа.

Въ нашу непосредственную задачу входитъ опредѣленіе собственно религиозной стороны системы Гегеля. Въ молодыхъ годахъ Гегель былъ рѣшительнымъ раціоналистомъ. Тюбингенъ былъ первою сценою нападеній молодого Гегеля, во время религиозныхъ ученыхъ споровъ студенческихъ корпорацій, на библейскіе рассказы о чудесахъ. Гегель отвергалъ свидѣтельства св. писателей о чудѣ, такъ какъ рѣшить вопросъ о возможности чуда чрезъ посредство одного разума, по его словамъ, такъ же не возможно, какъ придать мавру прекрасный цвѣтъ лица европейца. Пристрастный къ философіи, Гегель безбоязненно проводилъ сравненіе между Сократомъ и Христомъ въ пользу превосходства сына Софрониски надъ Сыномъ Дѣвы Маріи. Затѣмъ, отбросивъ свои поверхностныя идеи, заимствованныя изъ натурализма Лессинга и Реймаруса, забывъ о судьбѣ Сократа, Гегель принялся за серьезное изученіе евангелій, съ цѣлю прослѣдить шагъ за шагомъ земную жизнь Христа и найти въ ней то, что философія и богословіе одинаково могутъ принять, какъ истину ²⁾). Послѣдствіемъ этихъ

¹⁾ См. Ueber eine Weissagung Lichtenbergs und von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Band III.

²⁾ Справ. журналъ „Literarisch-histor. Taschenbuch, Prutz. Leipzig. 1843“ Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik. 4 изд. 229. Betschneider'a.

занятій было составленіе Гегелемъ „Жизни Иисуса“ („Das Leben Jesu“), которая, хотя и не была обнародована, все же, по свидѣтельству лицъ, читавшихъ ее въ рукописи, несомнѣнно доказываетъ раціоналистическое отношеніе къ евангеліямъ. Христость, по мысли Гегеля, это божественный человѣкъ, въ которомъ все чисто, все возвышенно, который пріобрѣлъ вѣчную славу въ исторіи, благодаря своему торжеству надъ порокомъ, ложью, ненавистью и рабскимъ духомъ своего вѣка. Не признавая евангельскихъ разсказовъ о чудесныхъ событіяхъ въ жизни Христа, Гегель изображаетъ Христа во всей полнотѣ человѣческой реальности и, удаляясь отъ священной простоты евангельскаго слова, мечтаетъ чрезъ собственный парафразъ возвысить ученіе Господа на мнимую высоту гордой философской мысли.

Изучая жизнь Христа, изложенную въ евангеліяхъ, Гегель однако не ограничился положительными элементами христіанской вѣры. Онъ поставилъ себѣ цѣлью открыть такой синтезъ, который долженъ объяснить смыслъ христіанства въ мірѣ и его историческаго развитія. Подобно Лейбницу, который для примиренія вѣры и разума старался объяснить всѣ недоумѣнія своего вѣка въ пониманіи истинъ евангелія; подобно Канту, который предлагалъ свою религію разума, въ качествѣ лучшаго противоядія натурализму; подобно Фихте, который пользовался четвертымъ евангеліемъ для доказательства, что христіанство удовлетворяетъ потребности людей въ счастіи; подобно Шеллингу, который стремился объяснить для себя историческое значеніе христіанства;—Гегель мечталъ найти такую положительную религію, которая въ то же время была бы философіей. Великій философъ не могъ допустить дуализма религіи и философій.

Философія Гегеля состояла изъ трехъ частей, которыя могутъ быть обозначены какъ логика, или наука объ идеяхъ; какъ философія природы, которая была для него только выраженіемъ перехода къ другому высшему бытію; какъ философія мышленія, которое онъ разсматриваетъ какъ мысль, рефлектирующую на себя и проявляющуюся въ законѣ, въ нравственности, въ государствѣ, исторіи, религіи и искусствѣ.

Религія, которая проповѣдывалась философіей Гегеля, слѣдовательно, состояла въ признаніи объективнаго бытія безконечнаго Разума въ конечномъ, такъ какъ Разумъ, по Гегелю, существуетъ только въ разумѣ, или иначе: Богъ проявляется въ мышленіи и мыслящемъ существѣ. Въ религіи Богъ сознаетъ Себя единымъ съ Самимъ Собою, а, такъ какъ абсолютная идея, или Богъ внѣ человѣческаго духа, не имѣетъ дѣйствительности, то и самая религія есть только форма самосознанія абсолютнаго Духа въ человѣкѣ ¹⁾.

Какія *слѣдствія* вытекали изъ философской системы Гегеля для ученія о Божественномъ Откровеніи вообще и вдохновеніи въ частности?

1. Если абсолютная идея, или Богъ существуетъ только въ человѣческомъ разумѣ и только въ немъ достигаетъ самосознанія, тогда можетъ ли Богъ кому либо открываться и кого либо вдохновлять, кромѣ Себя Самого?

2. Божественное Откровеніе въ христіанствѣ, по ученію гегеліанства, есть единство человѣческаго и божественнаго ²⁾, упраздненіе различія между тою и этою стороною бытія, между человѣкомъ и Богомъ, духовнымъ и чувственнымъ міромъ ³⁾. Но съ точки зрѣнія послѣдовательнаго пантеиста, для котораго абсолютная идея есть все, всѣ эти выраженія получаютъ ложный смыслъ и звучатъ страннымъ противорѣчіемъ. Въ гегеліанствѣ откровеніе и вдохновеніе не могутъ быть понимаемы иначе, какъ *самооткровеніе* и *самовдохновеніе* Бога въ человѣкѣ.

3. Если абсолютная идея, или абсолютный Духъ съ логическою необходимостью самооткрывается не человѣку, а въ человѣкѣ ⁴⁾, если всякое представленіе человѣка о Богѣ возбуждается чрезъ внутреннее самооткровеніе Бога въ немъ, тогда всякая религія—религія откровенная, всякое вдохновеніе—вдохновеніе истинное.

¹⁾ Hegel. Religionsphilosophie. 1832. Band I. Seit. 122.

²⁾ Hegel. Phänomenologie. Seit. 570. Religionsphilos. Band II. 249.

³⁾ Geschichte der Philosophie. Hegel. Band. III. Seit. 100; Сравни также Philosophie Geschichte. Seit. 339; Aesthetik. Band II. Seit. 142.

⁴⁾ Hegel. Religionsphilosophie. Band I. 29; Band II, 158. 1832.

4. Такъ какъ абсолютная идея Гегеля есть не болѣе какъ логическій абстрактъ, а самое бытіе ея можетъ проявляться только подъ формами логическаго мышленія, спекуляціи, діалектическаго развитія или понятія, то всякое ученіе о божественномъ откровеніи и вдохновеніи, о просвѣщеніи или возбужденіи человѣка Божественнымъ Духомъ не только утрачиваетъ свое глубоко жизненное значеніе, но превращается въ отвлеченный призракъ.

Создавъ въ короткое время рядъ философскихъ системъ, на началахъ кантовой философіи, Шеллингъ, Якоби, Гегель и др. хотя и пытались направить дерзкій духъ раціоналистической критики на болѣе серьезный и умѣренный путь изслѣдованія, однако не могли достигнуть своихъ цѣлей, потому что положительное ученіе христіанства мечтали замѣнить собственными религіозно-философскими системами. Да и цѣли, которыя надменно ставила себѣ новѣйшая философія, по самому существу ихъ были не достижимы. Какая тонкость и отвлеченность мышленія нужны для точнаго опредѣленія идей ихъ сложныхъ философскихъ спекуляцій! Сколько въ нихъ остается неразрѣшенныхъ вопросовъ, неудовлетворенныхъ потребностей человѣческаго духа! Нѣтъ, только Божественное Откровеніе, изложенное боговдохновенными писателями на священныхъ страницахъ Библии, только оно одно можетъ успокоить человѣческій духъ и разрѣшить всѣ вопросы бытія и жизни. Боговдохновенные глаголы св. пророковъ и апостоловъ, изложенные въ простой, но ясной формѣ, всегда были и останутся драгоценною изысканною трапезою для чистыхъ и возвышенныхъ душъ, которую не можетъ замѣнить мутный источникъ отвлеченныхъ спекуляцій и безконечныхъ размышленій философовъ объ Абсолютномъ, о „Я“ и „не—„Я“, объ идеалѣ, объ индивидуумѣ, о вещи въ себѣ, о субъектѣ и объектѣ и т. п.

Поэтому, когда поднимается вопросъ о значеніи новѣйшихъ философскихъ системъ для ученія о Библии, отвѣтъ долженъ быть отрицательный: почти всегда въ нихъ отрицался божественный авторитетъ св. Писанія, а разумъ возвышался на

неподобающую ему высоту. Заслуги, напр. Канта—не оспори́мы: онъ направилъ мысль современнаго человѣчества на самосозерцаніе и мощною рукою снялъ оковы съ человѣческаго разума, но въ то же время не указалъ ему надлежащихъ границъ въ отношеніи къ религіи, а самая его философская система была построена, независимо отъ Библии. Справедливо удивляются неисчерпаемо—богатому символизму въ мышленіи Шеллинга, но плоды его не могли быть на пользу слова Божія, такъ какъ Откровеніе евангелія, по Шеллингу, есть не болѣе, какъ одинъ изъ акцидентовъ вѣчнаго откровенія Бога въ природѣ и исторіи. Если бы Гегель—и подобные ему могучіе умы—не мечталъ замѣнить священную простоту евангелія сложною цѣпью своихъ логическихъ построеній и діалектическихъ развитій, то какъ много его философія могла бы способствовать обновленію и оживленію полуразрушенныхъ основъ религіозной жизни протестантовъ, но вмѣсто этого, она обрушилась въ пропасть пантеизма, граничившаго съ атеизмомъ! Было бы однако несправедливо отвергать положительныя стороны новѣйшей философіи: былъ путь, которымъ спекулятивная философія оказывала косвенно пользу Божественному Откровенію. Съ *формальной стороны* она оживила духовную работу человѣческой мысли и изощрила ея способность къ воспринятію истинъ слова Божія. По мѣрѣ того, какъ человѣческая мысль погружалась въ неизмѣримую глубину метафизическихъ спекуляцій, *въ людяхъ являлась потребность въ Божественномъ Откровеніи вообще и Библии въ частности*, подобно тому, какъ у моряковъ, плывущихъ по морю, потребность въ картѣ—путеводителѣ.

XVI.

Теорія вдохновенія св. Писанія въ трехъ партіяхъ богослововъ и теософовъ гегельянскихъ школъ.

Значеніе идеализма Гегеля для дальнѣйшаго развитія рационалистическихъ ученій о Библии было столь же велико, какъ и критицизма Канта. Но какъ философія Канта, такъ точно философія Гегеля потребовала немало усилій отъ своихъ

послѣдователей, чтобы быть ими понятой. На первыхъ порахъ даже самые горячіе и искренніе ученики Гегеля находили труднымъ дать точный отвѣтъ на вопросъ, во что же собственно вѣрилъ ихъ учитель? Его идеи, разсѣяныя на множествѣ страницъ восемнадцати томовъ, были выражены въ различныхъ формахъ. Даже одно и то же сочиненіе подвергалось различному истолкованію. Притомъ же нѣкоторые томы, напр. „Философія религіи“ были изданы два раза. Однѣ изъ страницъ его сочиненій, напр. „Исторія философіи“ были написаны въ духѣ пантеизма, другія противорѣчатъ имъ. Разнообразіе истолкованія и могущественное вліяніе гегеліанства на всѣ классы Германіи дѣлали невозможнымъ миръ между его послѣдователями. Такъ какъ каждая партія могла защищать свою позицію словами самого Гегеля, то необходимымъ послѣдствіемъ этого былъ *расколъ среди гегеліанцевъ*. Въ скоромъ времени школа Гегеля раздѣлилась на *три партіи*: правую, центръ и лѣвую. Правая гегеліанская партія защищала чистую философію Гегеля и стремилась примирить ее съ религіознымъ міросозерцаніемъ: центръ занималъ позицію, соотвѣтствующую самому его названію; лѣвую—составляли раціоналисты крайняго направленія, съ ихъ рѣзкою враждебностью къ христіанству.

Изъ представителей *правой* гегеліанской партіи наиболѣе замѣчательны *Даубъ* и *Мартейнке*.

Даубъ (1836) за тѣ различныя фазы, чрезъ которыя онъ прошелъ прежде, чѣмъ сдѣлаться гегеліанцемъ, справедливо называется Талейраномъ германской философіи. Послѣдователь критической философіи Канта, Даубъ затѣмъ подчинился вліянію Шеллинга, пока не далъ клятву въ вѣрности ученію Гегеля ¹⁾.

Ученіе Дауба о Божественномъ Откровеніи и вдохновеніи Библіи раскрывается имъ въ связи съ понятіемъ о религіи. Религію Даубъ опредѣляетъ, какъ познаніе Бога, соединенное съ чувствомъ зависимости отъ Него ²⁾. Проходя по ступенямъ постояннаго совершенствованія, подъ вліяніемъ духа времени,

¹⁾ Даубъ въ послѣдній періодъ своей жизни былъ профессоромъ въ университетѣ Гейдельберга.

²⁾ Сравни. System. der. Dogmat. B. I. 561—563; срав. B. II, 155.

религія достигаетъ до насъ въ символической формѣ, такъ какъ нашъ разумъ познаетъ божественную природу только въ человѣкѣ.

Библия, по самому существу своего историческаго содержанія, служитъ основаніемъ для развитія религіи въ символахъ. Если Библия есть исходная точка для религіознаго ученія, то какъ доказать божественность ея разсказовъ? Доказательство это Даубъ указываетъ въ тѣсной, внутренней связи между ученіемъ и фактомъ. Сама по себѣ историческая часть Библии, если на нее смотрѣть, какъ на простую передачу фактовъ, имѣетъ преходящее значеніе; но она пропитана вѣчною сущностью ученія, которое основывается на фактахъ ¹⁾.

На вопросъ о томъ, какое же ручательство истинности ученія Библии, Даубъ указываетъ на вдохновеніе, которое онъ понимаетъ въ смыслѣ *тождества человѣческаго и божественнаго сознанія*. Чтобы доказать истинность и божественное происхожденіе Библии изъ всемірной исторіи, нужно слишкомъ много знанія и учености, но это доказательство не библейское. Доводы, приводимые изъ свидѣтельствъ св. книгъ, образуютъ логическій кругъ въ доказательствахъ. Если будемъ основывать божественное происхожденіе Библии на фактахъ естественной религіи, то это доказательство не будетъ имѣть историческаго значенія. Если соединить всѣ эти доказательства вмѣстѣ, то и этого будетъ недостаточно. Для полнаго убѣжденія въ томъ, что только одинъ Богъ можетъ быть авторомъ Библии, вовсе не нужно быть ни многосвѣдущимъ ученымъ, ни даже историкомъ, а только быть боговдохновеннымъ человѣкомъ, т. е., сознавать свое *тождество* съ божественнымъ Разумомъ ²⁾.

Высшая степень тождества божественнаго и человѣческаго сознанія проявилась въ Лицѣ Христа, въ Которомъ Богъ содѣлался человѣкомъ.

Мы видимъ, что ученіе о вдохновеніи Библии гейдельбергскаго профессора богословія представляетъ изъ себя странную, разноцвѣтную мозаику изъ гегеліанскихъ и христіанскихъ идей.

¹⁾ Daub. Theologumena 5. doctrinae de relig. christ.

²⁾ Dogmat. Theol. jetziger Zeit. 128, 131, 135, 139.

Другимъ виднымъ представителемъ правой гегеліанской партіи былъ *Филиппъ Конрадъ Маргейнеке* (1780—1846), профессоръ университета сначала въ Гейдельбергѣ, потомъ въ Берлинѣ. Маргейнеке поставилъ для себя цѣлю примѣнить формулы гегелевой діалектики къ христіанскому ученію объ Откровеніи.

Маргейнеке одинаково отрицалъ какъ то, что человѣческій разумъ есть первоначальный источникъ Божественнаго Откровенія, такъ и то, что человѣкъ можетъ воспринимать Откровеніе, безъ употребленія разума. Истины вѣры и жизни, открытыя въ еврейскомъ народѣ, имѣютъ одинъ источникъ въ вѣчномъ Божественномъ Разумѣ, Который среди всѣхъ вообще народовъ посылалъ сѣмена божественной премудрости прежде, чѣмъ принялъ человѣческую природу.

То, что предполагается во всѣхъ религіяхъ—соединеніе человѣческаго духа съ Божественнымъ,—это и составляетъ существенное содержаніе понятія о вдохновеніи. При опредѣленіи этого понятія, Маргейнеке выходитъ изъ того основного положенія, что *Богъ можетъ открываться только Самому Себѣ, такъ какъ человѣческій духъ безъ божественнаго есть не болѣе, какъ мысль о самомъ себѣ*. Когда человѣческій разумъ возвышается надъ самимъ собою, просвѣщается Божественнымъ Духомъ и достигаетъ яснѣйшаго сознанія истины, тогда происходитъ вдохновеніе. Вдохновеніе въ словѣ Божіемъ составляетъ необходимую форму его божественнаго содержанія, тождество котораго есть божественный Духъ. Если бы сама по себѣ Библія была одно со словомъ Божіимъ, которое въ ней содержится, тогда она была бы Богомъ (!?), потому что слово Божіе и Богъ—тождественны. Но Библія будто бы есть только недостаточный первоисточникъ для исторіи происхожденія истинной религіи. Въ этой случайности Библии предполагается случайность всего того, что имѣетъ основаніе своего бытія во внѣшнихъ причинахъ. Божественный Духъ, открывающійся въ человѣческомъ духѣ, есть божественный Разумъ. Поэтому, будетъ одно и то же сказать: *сознаніе Бога и божественной истины было въ апостолахъ вдохновеніемъ*, или вдохновеніе было въ нихъ божественнымъ Разумомъ ¹⁾.

¹⁾ Marheineke. Dogmaik. Aufl. 2. Seit. 367 и др.

Изъ учениковъ Гегеля, принадлежавшихъ къ *средней* партіи, самымъ замѣчательнымъ былъ *Розенкранцъ*.

Профессоръ философіи въ кенигсбергскомъ университетѣ *Розенкранцъ* (1805—1879) училъ, что всё вообще произведеніе человѣческаго духа—такого свойства, что въ нихъ открывается божественный Духъ. Отличіе св. писаній отъ мірскихъ состоитъ только въ томъ, что они содержатъ основаніе и вмѣстѣ историческую норму положительной религіи, благодаря чему получаютъ особенную святость. Въ понятіи о вдохновеніи предполагается, что истинное знаніе о Богѣ происходитъ отъ Него Самого, такъ какъ божественный Духъ проявляется въ человѣкѣ, какъ знаніе о Самомъ Себѣ. Такъ какъ Богъ открывается человѣку только чрезъ Бога, то человѣкъ, во время вдохновенія, вслѣдствіе первоначальной непосредственности божественнаго сознанія, находится въ состояніи совершенной воспріимчивости и страдательности. Божественное знаніе, такимъ образомъ, въ полномъ смыслѣ вдохновлено и внушено Богомъ человѣку. Однако *актъ вдохновенія нельзя понимать механически, но такъ, что божественная и человѣческая дѣятельность составляютъ неразрывное единство*. Страдательность вдохновеннаго человѣка не есть совершенная бездѣятельность, но дѣятельное воспріятіе и воспроизведеніе. Какъ же въ этомъ богочеловѣческомъ актѣ, безъ нарушенія его единства, отличить мѣстное и временное отъ всеобщаго и вѣчнаго? Если цѣль св. Писанія ограничить основаніемъ и учрежденіемъ Церкви, то будетъ указанъ предѣлъ, который воспрепятствуетъ расширенію понятія о вдохновеніи до всеобщности обыкновеннаго воодушевленія ¹⁾.

Въ ученіи Розенкранца встрѣчаются довольно здравыя разсужденія, напр., о состояніи человѣческаго духа въ актѣ вдохновенія, но это только жалкіе обломки прежней церковной вѣры. Вообще же понятіе о вдохновеніи у Розенкранца—слишкомъ широкое и окутано непроницаемымъ туманомъ пантеистическихъ идей.

Главою *лѣвой* гегеліанской партіи былъ, безспорно, *Штраусъ*.

¹⁾ Theolog. Encyclopädie. Aufl. 2, 5, 117.

Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874) былъ тотъ чело-вѣкъ, сочиненіямъ котораго было суждено произвести наибольшее религіозное возбужденіе и возмущеніе въ западной Европѣ. Имя Штрауса навсегда начертано въ исторіи религіозной мысли, какъ смертельнаго врага христіанства. Въ девятнадцатомъ вѣкѣ Штраусъ былъ тѣмъ же, чѣмъ знаменитые софисты Цельсъ и Порфірій въ первыя времена христіанской эры. Въ Штраусѣ, можно сказать, воплотилась вся вражда современныхъ раціоналистовъ противъ священныхъ книгъ Библіи. Это было эхо всѣхъ враговъ Божественнаго Откровенія и вдохновенія, цитадель, въ которой собрала всѣ свои силы армія лжеученія. Тѣ раціоналисты, которые предшествовали Штраусу, проложили ему путь, подготовили почву. Тѣ, которые слѣдовали за нимъ, добровольно или невольно смотрѣли на него, какъ на своего предводителя.

Извѣстно, что, со времени появленія фрагментовъ Реймаруса, раціонализмъ, разрушая всѣ преграды, которыя ставили ему католическіе богословы, піетисты и протестантскіе ортодоксалы, все болѣе и болѣе усиливался. Принеся въ жертву критикѣ всѣ понятія объ Откровеніи и вдохновеніи, равно какъ и рассказы о чудесахъ въ св. книгахъ, раціонализмъ ко времени Штрауса сдѣлалъ своимъ основнымъ догматомъ безусловное отрицаніе всего сверхъестественнаго. Оставался только одинъ вопросъ, связанный съ ученіемъ о божественномъ вдохновеніи, котораго не вполне коснулся развѣдающій анализъ раціоналистовъ: *это—вопросъ о подлинности св. книгъ*. Сюда-то и устремилъ всѣ усилія Штраусъ, мечтая въ дерзкомъ безуміи оставить послѣ себя однѣ развалины.

Отрицательная теорія Штрауса о происхожденіи Библіи вообще, а евангелій въ особенности образовалась постепенно, въ связи съ обстоятельствами его воспитанія и жизни. Штраусъ оставилъ послѣ себя довольно много подробностей своей жизни. Онѣ показываютъ, что убѣжденія, съ которыми Штраусъ вступалъ въ жизнь, постоянно мѣнялись. Изъ одной пропасти легковѣрія Штраусъ бросался въ другую, пока его религіозное сознаніе не утратило всякую жизненность.

Въ молодости, въ годы своего обученія Штраусъ защищалъ

неумѣренный супранатурализмъ. Въ то время, въ началѣ девятнадцатаго столѣтія борьба раціонализма противъ Библіи начала прискучивать германскому народу. Бѣдствія, разразившіяся надъ страной, вслѣдствіе разгрома ея Наполеономъ I, обратили многихъ къ благочестію. Даже въ поэзіи Гёте слышалась проповѣдь религіознаго индифферентизма. Настало время, когда чудеса магіи, месмеризма, ясновидѣнія, казалось, готовы были расторгнуть преграды между міромъ видимымъ и невидимымъ. Духъ времени привелъ Штрауса къ піетизму. Штраусъ, тотъ самый Штраусъ, который позднѣе дошелъ до матеріализма, тогда вѣрилъ не только въ невидимый духовный міръ, но даже въ сношенія духовъ съ людьми. Будущій смертельный врагъ христіанства началъ съ крайняго увлеченія магнетизмомъ и сомнамбулизмомъ. Одинъ изъ его странныхъ учителей даже предсказывалъ, что онъ всегда останется вѣрующимъ. Но пророчеству этому суждено было потерпѣть самое позорное опроверженіе ¹⁾. Обманчивыя увлеченія юности настолко повліяли на Штрауса, что онъ, вмѣстѣ съ разочарованіемъ въ магнетизмъ, похоронилъ свою вѣру въ міръ сверхъестественный, считая ее обманомъ, призракомъ, душевною болѣзнію. Это было въ 1829 г.

Затѣмъ Штраусъ подчинился вліянію Христіана Баура, главы критической школы въ Тюбингенѣ.

Съ необыкновенною страстью далѣе Штраусъ началъ изучать „Феноменологію“ Гегеля, философію котораго онъ впоследствии пересади́лъ въ область Библіи ²⁾.

Вліяніе Баура и изученіе Гегеля истребили въ немъ послѣдніе остатки вѣры. Штраусъ принялъ мнѣніе Гегеля, что „христіанская религія и философія имѣютъ одно и то же содержаніе; первая—подъ формою представленія, вторая—подъ формою идеи“ ³⁾, и пантеизмъ сдѣлался его окончательнымъ „credo“.

Свое посвященіе въ тайны раціонализма и пантеизма Штраусъ закончилъ путешествіемъ въ Берлинъ, гдѣ въ теченіе шести мѣсяцевъ изучалъ чтенія о религіи Шлейермахера.

¹⁾ См. Strauss. Gesammelte Schriften. Band I. 119—175. 1876.

²⁾ См. Strauss. Versuch einer Religions—Geschichte. 254—256.

³⁾ Ibidem. 225.

Своими лекціями и сочиненіями Шлейермахеръ произвелъ необыкновенно глубокое впечатлѣніе на религіозную мысль Европы. Непостижимое смѣшеніе истины и заблужденія, вѣры и невѣрія, исполненное неопредѣленнаго чувства религіозности и въ то же время пропитанное духомъ пантеизма, дѣлало ученіе Шлейермахера тѣмъ болѣе опаснымъ, что авторъ его обладалъ рѣдкимъ умѣніемъ приводить въ движеніе благородныя струны человѣческихъ сердецъ и избѣгать тѣхъ крайностей, въ которыя впадали другіе рационалисты. Для Шлейермахера церковь была текучей массой, безъ опредѣленныхъ контуровъ, безъ твердой организаціи ¹⁾. Св. книги вошли въ канонъ, какъ боговдохновенныя, исключительно благодаря своему внутреннему достоинству и содержанію, но такимъ же образомъ и всякая другая книга можетъ войти въ составъ Библии ²⁾. Разсказы Библии о чудесахъ не имѣютъ приписываемаго имъ смысла: чудо—это только религіозное названіе совершенно естественнаго событія. Для того, чтобы быть христіаниномъ, не нужно безусловно принимать историческіе факты религіи. Богъ и Христосъ открываются въ сердцахъ тѣхъ, которые нашли истину. Самое христіанство, по Шлейермахеру, есть только мистическое единеніе съ Богомъ, о Которомъ мы почти ничего не знаемъ, съ Спасителемъ, отъ Котораго мы не получаемъ никакой помощи. Иными словами: Шлейермахеръ сохранялъ только одно имя сверхъестественнаго, но на самомъ дѣлѣ отрицалъ его. Такое ученіе не могло не понравиться Штраусу ³⁾.

Подъ воздѣйствіемъ вышеупомянутыхъ *вліяній Баура, Гегеля и Шлейермахера*, сложились и развились собственные взгляды Штрауса на достоинство и происхожденіе книгъ св. Писанія вообще, а евангелія въ особенности.

Старо-ортодоксальную теорію Божественнаго Откровенія и вдохновенія Штраусъ подвергъ безпощадной критикѣ. Божественное Откровеніе, согласно этой теоріи, должно проявиться чрезъ внѣшнія объективныя знаменія и чрезъ Субъ-

¹⁾ Schleiermacher. Ueber die Religion. 4 Rede. 1868. 136.

²⁾ Ibidem. Rede 5. 196.

³⁾ См. Strauss. Gesammelte Schriften. Band I. 1876. 237—272.

ектъ, существующій отдѣльно отъ него. Происхожденіе откровенія отъ божественнаго Разума должно быть удостовѣрено чрезъ возвышеніе надъ границами конечнаго, или пророчество; а происхожденіе отъ абсолютной Силы чрезъ превосходство надъ силами природы, или чудо. Необходимо въ то же время, чтобы это откровеніе было передано послѣдующимъ поколѣніямъ чрезъ св. писанія, чтобы оно сохранялось въ нихъ во всей чистотѣ, чтобы они были вдохновлены самымъ Авторомъ Откровенія. Но все это составляетъ объективную сторону откровенія, а чтобы оно сдѣлалось понятной идеей, существенно необходима еще и субъективная сторона, т. е. истолкованіе Писанія. Почему же это истолкованіе признаетъ божественное происхожденіе Откровенія? Чрезъ чудеса и пророчества, которыя его сопровождаютъ? Но откуда мы можемъ узнать о дѣйствительности и истинности чудесъ и пророчествъ? Изъ свидѣтельствъ св. Писанія. А кто можетъ доказать намъ, что эти свидѣтельства—достоверны? Духъ Божій, вдохновившій св. Писанія, который не можетъ обманывать. Но какъ удостовѣрить это вдохновеніе? *Внутреннее свидѣтельство Святаго Духа*, при чтеніи св. Писанія, убѣждаетъ насъ въ томъ, что оно—произведеніе Духа Божія. Но какимъ образомъ мы можемъ узнать, что это внутреннее свидѣтельство даровано намъ Духомъ Святымъ, а не какимъ-либо другимъ духомъ? Здѣсь порывается нить ортодоксальной системы, такъ какъ, вмѣсто божественнаго свидѣтельства въ пользу Откровенія, получается человѣческое доказательство... Но противъ такого человѣческаго доказательства возникаютъ человѣческія сомнѣнія. Достоверность св. Писанія подвергается нападеніямъ. Возможность, если не произвольныхъ ошибокъ, то, по крайней мѣрѣ, иллюзій или же извращеній исторической истины посредствомъ легендъ и мифовъ, представляется сама собою. Библия является не болѣе, какъ собраніемъ книгъ, различныхъ по своей природѣ и значенію. Пророчества исчезаютъ за отсутствіемъ событий; чудеса объясняются, при помощи теоріи мифовъ, а то, что остается, составляетъ область натуральнаго ¹⁾).

¹⁾ Strauss. Die christliche Glaubenslehre. B. I. § 22.

Вышеизложенная критика ортодоксальной теоріи откровенія и вдохновенія несомнѣнно доказываетъ, что, подъ маскою рационалиста, въ лицѣ Штрауса выступаетъ не только невѣрующій язычникъ, каковымъ онъ самъ себя называлъ ¹⁾, но и искусный *софистъ* новѣйшаго типа.

1. Въ самомъ дѣлѣ, внутреннее свидѣтельство Святаго Духа— не только не единственное, но и не главное доказательство боговдохновенности св. Писанія; да и свидѣтельство это получило въ протестанскихъ обществахъ неподобающее значеніе и ложный смыслъ, вслѣдствіе крайняго возвышенія правъ личности въ религіи, чего нѣтъ въ греко-восточной и даже въ католической церкви.

2. Достоверность библейскихъ пророчествъ основывается не на однихъ только свидѣтельствахъ св. Писанія, но подтверждается безчисленнымъ рядомъ историческихъ, географическихъ и археологическихъ открытій.

3. При разсужденіи о послѣднихъ основаніяхъ вѣры въ боговдохновенность св. Писанія, необходимо обращаться къ *авторитету Церкви*, которая выразила свой голосъ о каноничности, или боговдохновенности той или другой книги на вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ и которая „имѣетъ назначеніе“, по прекрасному выраженію епископа Антонія, „охранять невредленнымъ сознательное содержаніе новоблагодатной жизни, т. е. божественное ученіе“ ²⁾. А свидѣтельство Церкви не есть свидѣтельство человѣческое, но божественное, такъ какъ „люди, живущіе церковною жизнью, составляютъ вмѣстѣ со Христомъ одно духовное существо, управляемое Имъ, какъ Главою“ ³⁾. Вполнѣ естественно, что утрата здравыхъ понятій о Церкви и совершенное отверженіе Преданія заставили даже ортодоксальныхъ лютеранскихъ богослововъ замѣнить живой голосъ Церкви личнымъ свидѣтельствомъ религіознаго сознанія каждаго члена общины въ отдѣльности. Съ такими же

¹⁾ См. Schlottmanni, David Strauss, als Romantiker des Heidenthums. 1878. „Theologische Literaturzeitung. 1879. 34 (col).

²⁾ См. статью „Нравственная идея догмата Церкви въ журналѣ „Вѣра и Церковь“. Книга 6. 1901, стр. 386. Москва.

³⁾ Ibidem. стр. 389.

вольными слѣпцами, какъ Штраусъ, которые самихъ себя ослѣпили упорнымъ невѣріемъ и сатанинскою гордостью, разсуждать совершенно бесполезно!

Отрицательная теорія вдохновенія у Штрауса имѣетъ свою исходною точкою именно отрицаніе всего сверхъестественнаго. Какъ у его предшественниковъ, такъ и у Штрауса абсолютная невозможность божественнаго вмѣшательства въ жизнь людей, въ смыслѣ теизма, есть аксіома. „Никакое историческое сужденіе о фактѣ не возможно, коль скоро не признана невозможность чуда“ ¹⁾. Въ столь короткихъ словахъ Штраусъ отвергаетъ возможность чуда, не считая нужнымъ спорить противъ нея. Для такихъ невѣровъ принять за достовѣрныя библейскія свидѣтельства о чудесахъ значило допустить бытіе личнаго Бога, а такъ какъ они отвергали его, то чудо казалось имъ дѣйствіемъ безъ причины, произведеніемъ безъ художника ²⁾. Но пантеистическое ученіе о Богѣ находится въ противорѣчій съ свидѣтельствомъ нашего сознанія, для котораго бытіе личнаго божественнаго Духа столь же достовѣрно, какъ и наше личное. А деистическое отрицаніе чудесъ, откровеній и вдохновеній опровергается тѣмъ, что Богъ только превосмогаетъ, а вовсе не нарушаетъ законовъ природы, подобно тому, какъ и человѣкъ, когда сравниваетъ склоны горы или прорываетъ ея внутренность, чтобы проѣхать съ локомотивомъ. Наша вѣра въ чудеса основывается также на подлинности и достовѣрности св. книгъ, которыя о нихъ разсказываютъ.

Здѣсь Штраусъ отдѣляется отъ тѣхъ, которые предшествовали ему въ борьбѣ противъ Библіи. Признавъ вмѣстѣ съ ними невозможность чуда, онъ не хотѣлъ допустить вмѣстѣ съ Реймарусомъ, что библейскіе разсказы о чудесахъ суть произведенія обмана самихъ писателей. Подобно де-Ветте, Штраусъ не хотѣлъ принять гипотезъ Эйхгорна и Паулюса, будто библейскіе разсказы сообщаютъ намъ о совершенно естественныхъ событіяхъ, которыя или *можно* понять или *можно* истолкованы. Какимъ образомъ, спрашиваетъ Штраусъ, Эйхгорнъ и Паулюсъ могли выставять ложные и невѣроятные

¹⁾ Leben Iesu kritisch bearbeitet. Einleitung.

²⁾ Strauss, Neues Leben Iesu. Band I. 194.

тезисы? Это произошло оттого, что они не порвали окончательно съ прошлымъ, еще вѣрили въ подлинность св. книгъ, вступили въ наслѣдство прошлыхъ столѣтій и не подвергли глубокому изслѣдованію свою вѣру въ историческое достоинство св. Писанія. Прежде всего, конечно, нужно лишить библейскіе рассказы ихъ сверхъестественнаго характера. Тогда не будетъ трудности предполагать, подобно Реймарусу, что рассказы Моисея или четырехъ евангелистовъ содержатъ историческія событія. Если изъ чудесной исторіи Откровенія удалить все сверхъестественное и божественное, тогда отъ нея останется только *sarut mortuum*, обманъ. Если не Богъ возвѣщалъ законы съ горы Синая, и тѣмъ не менѣе мы, вмѣстѣ съ послѣдователями естественнаго объясненія чуда, допустимъ, что гремѣлъ громъ, звучали трубы, то должно въ то же время согласиться, что Моисей воспользовался естественною грозою для исполненія своего плана ¹⁾).

Штраусъ не допускалъ обмана въ происхожденіи св. книгъ ни со стороны библейскихъ лицъ, ни со стороны свящ. писателей. Онъ не допускалъ потому, что видѣлъ въ св. книгахъ рассказы о естественныхъ событіяхъ, которыя только окрашены въ цвѣта чудеснаго. Мы не можемъ, разсуждалъ онъ, безъ противорѣчія себѣ самимъ, дѣлать произвольный выборъ въ писаніяхъ. Должно или все принять, или все отвергнуть. Если не Богъ металъ молніи съ горы Синая, то кто же разсказываетъ намъ, что вообще были молніи и громъ? Не тотъ ли именно писатель, который увѣряетъ насъ, что Богъ металъ молніи? Почему же мы въ этомъ пунктѣ должны относиться къ нему съ довѣріемъ, а въ другихъ нѣтъ? ²⁾

Единственное средство избѣжать этихъ противорѣчій—это подвергнуть критикѣ самое историческое достоинство св. Писанія, которое ему будто бы ложно приписывается. Первые критики Библии на первыхъ порахъ не осмѣлились отвергнуть ея подлинность. Штраусъ, наученный примѣромъ своихъ предшественниковъ, рѣшился сдѣлать такой шагъ. Критика, разсуждалъ онъ, возражая противъ рассказовъ о чудесахъ, не въ

¹⁾ Strauss. Das 18. Jahrhundert. und Christenthum.

²⁾ Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte, 68—96.

правѣ лишать ихъ сверхъестественнаго характера и въ то же время допускать ихъ историческій характеръ. Чудо не есть только поверхностное покрывало библейскихъ разсказовъ, которое можно удалить безъ всякой церемоніи, но, съ устраненіемъ его, удаляется лучшая часть самой исторіи. Если расширить связь, соединяющую событіе въ разсказѣ, то самый разсказъ можно разсматривать съ различныхъ точекъ зрѣнія ¹⁾).

Нельзя не признать, что указаніемъ существенныхъ, внутреннихъ противорѣчій въ прежнихъ раціоналистическихъ теоріяхъ, критикою отрицательныхъ взглядовъ школы Эйхгорна, Паулюса и др. Штраусъ оказывалъ большую услугу апологетамъ боговдохновенности св. Писанія. *Это, впрочемъ, обыкновенное явленіе въ исторіи раціоналистическихъ теорій, что послѣдующіе критики подкапывались и разрушали то, что съ большимъ трудомъ строили ихъ предшественники*, уподобляясь въ данномъ случаѣ нѣкоторымъ изъ представителей низшаго зоологическаго царства, пожирающимъ самихъ себя...

Отвергнувъ ортодоксальную систему откровенія и вдохновенія, указавъ существенные недостатки раціоналистическихъ теорій, Штраусъ старался найти такую *руководящую идею*, на которой можно было бы обосновать свою собственную. Такую идею и дало Штраусу гегельянство.

Нашъ вѣкъ, утверждалъ Штраусъ, долженъ покинуть прежнее мнѣніе, что библейская религія—дѣло Бога, а прочія—произведенія лести сатаны и обмана людей. Можно съ одинаковымъ правомъ отклонить мнѣніе, что всѣ религіи произошли отъ обмана, и въ то же время утверждать, что всѣ религіи—божественны, поскольку онѣ выражаютъ развитіе божественнаго сознанія въ людяхъ, и человѣческія, поскольку это развитіе подчинено законамъ человѣческихъ недостатковъ и слабостей ²⁾). Здѣсь знаменитый невѣръ превращается въ жалкаго школьника, слѣпо подчиняющагося указкѣ своего учителя Гегеля. Онъ повторяетъ только азбуку гегельянства: „Нѣтъ ничего истиннаго, нѣтъ ничего ложнаго; все—истинно, все—ложно, потому что все относительное—истинно и ложно“.

¹⁾ Ibidem 69.

²⁾ Strauss. Versuch der Religionsgeschichte, 72.

Ученіе гегельянской философіи о самооткровеніи божественнаго Духа въ человѣческомъ духѣ, о развитіи въ людяхъ божественнаго сознанія и *служить ключомъ* къ понятію о вдохновеніи Штрауса. Представленіе о божественномъ вдохновеніи, разсуждалъ онъ, основывается на томъ, что люди не въ состояніи овладѣть абсолютнымъ содержаніемъ божественной идеи, которое живетъ въ человѣчествѣ. Они носятъ его въ себѣ, но какъ темное влеченіе, связь котораго съ ихъ чувственною стороною не нарушается, а потому въ ихъ сознаніи представляется, какъ выраженіе нѣкотораго высшаго начала, находящагося внѣ ихъ. *Мысли, внутреннюю истинность которыхъ люди чувствуютъ, но происхожденіе которыхъ изъ своего внутренняго существа не вполне сознаютъ, и представляются имъ, какъ божественное вдохновеніе.* При этомъ вдохновенные люди чувствуютъ непреодолимую потребность возвѣщать эти истины другимъ, какъ божественное повелѣніе. По особеннымъ свойствамъ индивидуумовъ, а также въ зависимости отъ ихъ временныхъ тѣлесныхъ или душевныхъ настроеній такое происхожденіе мыслей изъ внутренняго существа человѣческаго духа можетъ принять экстатическую и визионерную форму.¹⁾

Итакъ, для Штрауса—гегельянца и пантеиста—какъ всѣ религіи были одинаково истинны, одинаково божескія и человѣческія, такъ и способы вдохновенія во всѣхъ религіяхъ являлись только выраженіями живущаго въ человѣчествѣ сознанія абсолютной идеи и, какъ таковыя, были одинаково истинны, одинаково божескіе и человѣческіе.

1. Идеи, на которыхъ Штраусъ обосновалъ свою отрицательную теорію вдохновенія и происхожденія св. книгъ, обязаны своимъ происхожденіемъ не тщательному критическому изслѣдованію, не подробному изученію священнаго текста, но *апприорнымъ выводамъ*, и въ томъ числѣ любимой игрѣ въ отрицаніе чудесныхъ разсказовъ Библіи. Отвергнувъ возможность чуда, Штраусъ не искалъ доказательствъ неподлинности св. книгъ, но принялъ ее заранѣе, а уже потомъ сталъ искать

¹⁾ Strauss. Glaubenslehre. § 7, 75, 77.

средствъ для защиты. Ни свидѣтельство восемнадцати столѣтій, ни авторитетъ множества ученыхъ толковниковъ не могли остановить дерзости Штрауса, когда онъ называлъ предразсудкомъ предположеніе, что св. писатели сами были свидѣтелями событій, о которыхъ рассказывали ¹⁾).

2. Налагая свою руку на евангелія, Штраусъ даже *избѣгалъ обозначать даты ихъ происхожденія*, но довольствовался простымъ отрицаніемъ того, что они написаны тѣми лицами, которымъ ихъ приписываетъ христіанское преданіе, и что они появились въ очень ранній періодъ христіанской эры. На самомъ дѣлѣ Штраусъ никогда не имѣлъ на этотъ счетъ опредѣленныхъ мнѣній.

3. О колебаніи и нерѣшительности Штрауса въ его мнѣніяхъ можно судить по его отношенію къ вопросу о подлинности евангелія отъ Іоанна. Доказательства, приводимыя въ пользу достовѣрности этого евангелія, казались ему настолько рѣшительными, что въ своемъ введеніи къ третьему изданію „Leben Iesu“ онъ находилъ всю силу своихъ сомнѣній поколебленной. Но, когда ему замѣтили, что такая уступка разрушаетъ всю его систему, онъ въ четвертомъ изданіи взял ее назадъ ²⁾).

Свою полупантеистическую, полурационалистическую теорію вдохновенія Штраусъ примѣнилъ къ объясненію происхожденія св. книгъ вообще, а *евангелій* въ особенности. Христіанская Церковь всегда смотрѣла на евангелія, какъ на священное сокровище вѣры и всегда готова была предпринять крестовый походъ противъ темныхъ силъ, подкапывавшихся подъ ихъ достоинство. Но въ разгарѣ споровъ, при повсемѣстномъ усиленіи рационализма и евангелія подверглись столь же суровой критикѣ, какъ и книги Ветхаго Заветъ. Среди множества теорій, предложенныхъ для объясненія евангельскихъ рассказовъ, не было согласія, кромѣ того, что они были признаны болѣе человѣческими, чѣмъ божественными произведеніями. При всемъ томъ евангелія менѣе подвергались нападеніямъ рационализма, чѣмъ другія части св. Писанія, и въ евангеліяхъ—

¹⁾ Strauss. Leben Iesu. Band. I. Seit 80. 81.

²⁾ Ibidem. Seit 12. Band I.

историческія и пророческія мѣста изъ Ветхаго Завѣта болѣе, чѣмъ тѣ, которыя составляютъ непосредственное содержаніе евангельской исторіи. Но *Библия—это одинъ цѣлостный организм*: когда искажается смыслъ или подвергается нападенію одна книга, то весь организмъ приходитъ въ разстройство. По естественному развитію раціоналистической критики нападеніе на Ветхій Завѣтъ должно было привести къ отрицанію евангелій, и работу эту постарался исполнить Штраусъ въ своей „*Leben Iesu*“.

Отношеніе Штрауса къ вопросу о *подлинности* евангелій чисто отрицательное. Чрезъ такое отрицаніе онъ думалъ пролить свѣтъ на то, что было затемнено несовершенною критикою его предшественниковъ. Что можетъ быть хуже, спрашивалъ Штраусъ, какъ приписывать, подобно вульгарнымъ раціоналистамъ и соцініанамъ, евангелія апостоламъ, ученикамъ или просто друзьямъ ихъ, а потомъ спорить о достовѣрности ихъ, или даже навязывать имъ идеи, совершенно отличныя отъ тѣхъ, о которыхъ, дѣйствительно, они говорятъ? Развѣ не достаточно, чтобы сохранилось во всей чистотѣ ученіе христіанской религіи? Зачѣмъ защищать подлинность и достовѣрность многихъ разсказовъ, происхожденіе которыхъ по идеѣ совершенно истинно, но которые служатъ только своего рода тѣломъ, внѣшнимъ выраженіемъ этихъ идей? Для лучшаго обоснованія своихъ взглядовъ Штраусъ подвергаетъ критикѣ внѣшнія свидѣтельства преданія въ пользу подлинности евангелій и пытается уравнивать ихъ внутренними признаками ихъ неподлинности. А для лучшаго убѣжденія тѣхъ изъ своихъ читателей, которые находили разрушительную критику несомѣстимою съ чувствомъ христіанскаго благочестія, Штраусъ предполагаетъ, что составители евангелій вѣрили во все, о чемъ разсказывали. Они слышали свои исторіи изъ бесѣдъ многотысячной народной толпы или, можетъ быть, имѣли подъ руками много небольшихъ сочиненій, въ которыхъ обыкновенныя дѣйствія, правила, притчи Іисуса были описаны въ яркихъ чудесныхъ образахъ. Цѣль евангельскихъ разсказовъ состояла въ томъ, чтобы возбудить удивленіе въ читателяхъ, подѣйствовать на ихъ чувства и побудить

ихъ къ добродѣтельной жизни, счастливый примѣръ которой былъ данъ Иисусомъ. Но какимъ образомъ составители евангелій могли облечь ихъ такимъ авторитетомъ въ глазахъ читателей? *Лучшее средство—это представить ихъ, какъ произведенія апостоловъ.* Такимъ способомъ, спустя столѣтія послѣ смерти апостоловъ, были составлены каноническія и множество апокрифическихъ евангелій. Но, вслѣдствіе обстоятельствъ, независѣвшихъ отъ самыхъ составителей, только четыре евангелія, носяція теперь имена Матѳея, Марка, Луки и Іоанна, были признаны за боговдохновенныя и каноническія. Если прибавить, что большую часть евангельскихъ разсказовъ, которые натуралисты объявили обманомъ, а послѣдователи Эйхгорна и Паулюса свели къ обыкновеннымъ событіямъ, Штраусъ объявилъ, по примѣру де-Ветте, не болѣе какъ *мифами*, то мы получимъ полное представленіе о томъ, въ чемъ состояла теорія Штрауса о происхожденіи евангелій.

Прежде Штрауса только первые разсказы евангелистовъ до искушенія Христа и послѣдніе—о событіяхъ послѣ крестной смерти Его, объясняли съ помощью теоріи мифовъ ¹⁾. Штраусъ вполне примѣнилъ къ евангеліямъ тотъ самый методъ, который доселѣ примѣнялся только отчасти, объявивъ ихъ „роскошнымъ произведеніемъ изъ мифовъ“. Изъ мифа, который былъ какъ бы дверью, чрезъ которую можно было входить и выходить изъ области евангельской исторіи, Штраусъ сдѣлалъ эластическое средство и пользовался имъ по своему усмотрѣнію ²⁾.

Что же такое былъ мифъ, по опредѣленію Штрауса? Мифъ, какъ и народная легенда, былъ для него плодомъ воображенія, но отличался отъ нея только тѣмъ, что *былъ способомъ воплощенія народныхъ идей* въ извѣстный данный моментъ времени. Стремленія извѣстнаго времени, способъ и образъ пониманія вещей, желанія, идеи, олицетворенныя въ какомъ-либо существѣ или же изложенныя въ разсказѣ,—это—мифъ ³⁾.

¹⁾ До Штрауса Даубъ пользовался мифической теоріей. См. Strauss Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher. 1839. Herzog. Realencyclopädi. Band III. 601. 1877. Ausgabe 2.

²⁾ A. M. Fairbairn. D. Fr. Strauss. Contemporary Review. 1876. Mai.

³⁾ Cp. I. Georg. Mythos und Sage. Berlin. 1837.

Мнѣ не есть произведеніе какого-либо писателя, того или другого отдѣльнаго индивидуума, но *коллективное, анонимное, безсознательное созданіе известной эпохи*. Такъ и евангелія были составлены народною фантазіей прежде, чѣмъ были написаны евангелистами: религія имѣла своимъ отцомъ чувство, а матерью—воображеніе ¹⁾.

Происхожденіе евангельскихъ разсказовъ Штраусъ *ставитъ въ связь съ духовнымъ состояніемъ* того времени, когда жилъ Иисусъ изъ Назарета.

Та эпоха подъ мнѣстическими формами евангельской исторіи изобразила не только воплощеніе, рожденіе, дѣтство Иисуса, но и всѣ идеи о Мессіи, которыя возникли въ патріотическомъ экзальтированномъ воображеніи народа еврейскаго, особенно со времени его плѣна.

Вся Палестина тогда была полна ожиданій скорого пришествія Мессіи. Народъ готовился съ восторгомъ привѣтствовать Его воплощеніе. Мнѣнія о Мессіи уже окончательно сложились, согласно упованіямъ, унаслѣдованнымъ отъ праотцевъ. Слѣдовательно, тотъ, кто соотвѣтствовалъ имъ, долженъ быть Мессіей. Въ характерѣ и жизни Христа было столь много такого, что вполне совпадало съ предсказаніями и прообразами, которые воображеніе раввиновъ открывало въ Вѣтхомъ Завѣтѣ! На этомъ основаніи всѣ сердца обратились къ младенцу, родившемуся въ Виолеемѣ, и Его называли Иисусомъ. Міръ былъ уже приготовленъ, и Иисусъ былъ увѣнчанъ всѣми почестями давно ожидаемаго Мессіи. Всѣ пророчества о воплощеніи Его были чисто историческими явленіями. Но еврейское мышленіе склонно къ мечтательности и аллегоріи. А потому, когда Христосъ явился среди евреевъ, то не трудно было найти сходныя черты между Нимъ и другими замѣчательными лицами ветхозавѣтной исторіи.

Христосъ, слѣдовательно, былъ *созданіемъ современнаго общества*. Дѣйствительность далеко не соотвѣтствовала тому чудесному образу, который начертанъ на страницахъ евангелій. Иисусъ изъ Назарета былъ скромнаго происхожденія, былъ

¹⁾ Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte. Seit. 74.

крещенъ Іоанномъ, собралъ немного учениковъ, возсталъ противъ фарисеевъ и всѣхъ своихъ враговъ и палъ жертвою ихъ жестокости. Прошли годы послѣ Его смерти. Народное воображеніе быстро стало распространять пересказы и преувеличенія Назарета. Насколько велики были чаянія народа предъ появленіемъ Христа, настолько безконечно разнообразились рассказы о Немъ въ промежутокъ времени между смертію Его и составленіемъ евангелій.

Евангелія, слѣдовательно, по взгляду Штрауса, не изображали дѣйствительную исторію, но были произведеніемъ народной фантазіи евреевъ. Хотя евангелисты и не имѣли намѣренія обманывать своихъ читателей, но *въ своихъ очеркахъ они только облакали идеалъ въ одежду дѣйствительнаго*. Было бы слишкомъ несправедливо, разсуждалъ Штраусъ, обвинять въ дурныхъ цѣляхъ этихъ простыхъ, бѣдныхъ людей, каковыми были евангелисты, съ ихъ неподдѣльными, чистыми характерами. Люди своего вѣка, евангелисты составляли евангелія, подъ влияніемъ трехъ главныхъ факторовъ. Это были: всеобщее ожиданіе Мессіи въ первое столѣтіе, мессіанскіе элементы въ книгахъ Ветхаго Завѣта и вѣра въ Іисуса, какъ обѣщаннаго Мессію. Они слышали чудесную исторію во всѣхъ мѣстахъ своей родины, и такъ какъ обладали небольшими способностями къ употребленію пера, то и описали ее, по мѣрѣ своихъ дарованій. Какъ мало они мечтали о томъ почетѣ, о томъ уваженіи, которые ожидали ихъ литературные труды въ будущіе вѣка, среди будущихъ поколѣній! Они едва ли даже сознавали то, что дѣлали: одинъ сообщалъ одну исторію, другой—другую; это были какъ бы прекрасные кусочки мозаики, изъ которыхъ потомъ образовались евангелія. Не удивительно ли, что защитники евангелій не могутъ согласовать ихъ рассказы между собою? Допустимъ, что четыре человека, живя среди народа, любящаго легенды, излагаютъ преданія, которыя они слышатъ изъ устъ дѣтства и старости, или же составляютъ описанія на основаніи рассказовъ современной среды, и мы перестанемъ удивляться ихъ несогласію между собою. Могли ли они говорить объ однихъ и тѣхъ же предметахъ одинаково, когда источники у нихъ были различны? А такъ

какъ основою и тканью разсказовъ евангелистовъ были мифы, то вполнѣ естественно, что въ нихъ не мало преувеличеній, созданныхъ фантазіей.

Все введеніе въ „Leben Jesu“ Штрауса представляетъ собою опытъ практическаго примѣненія теоріи мифовъ къ объясненію происхожденія *отдѣльныхъ* евангельскихъ разсказовъ. Все, что Господь говорилъ или дѣлалъ, подвергается святотатственному *перетолкованію* Штрауса, въ духѣ излюбленныхъ имъ идей. Вся жизнь Господа—отъ рожденія Его до вознесенія включительно—будто бы не болѣе замѣчательна, чѣмъ другихъ людей той эпохи.

Евангельскіе разсказы о рожденіи Іоанна-Крестителя Штраусъ объясняетъ натуральнымъ методомъ. Видѣніе священника Захаріи и послѣдующая за нимъ нѣмота были дѣйствительными, но совершенно естественными событіями. Захарія, дѣйствительно, имѣлъ видѣніе въ бодрственномъ состояніи или экстазѣ. Въ настоящемъ случаѣ было нѣсколько причинъ для произведенія необыкновеннаго состоянія духа Захаріи. Таковыми могли быть, во-первыхъ, долго питаемое желаніе имѣть потомство; во-вторыхъ, религіозная экзальтація во время служенія въ святомъ мѣстѣ и вознесенія въ оиміамѣ молитвъ къ трону Іеговы; въ-третьихъ, можетъ быть, увѣщаніе его жены, подобное тому, какъ Рахили Іакова (Быт. XXX. 1). Находясь въ возбужденномъ состояніи духа, Захарія молился въ тускло освѣщенномъ святилищѣ и думалъ объ исполненіи своего пламеннаго желанія. Ожидая теперь или никогда, что молитвы его должны быть услышаны, Захарія въ малѣйшемъ обстоятельствѣ готовъ былъ видѣть знаменіе принятія ихъ. Когда мерцаніе лампадъ упало на поднимающіеся клубы оиміама и придало имъ разнообразныя формы, тогда священникъ вообразилъ, что онъ увидѣлъ фигуру ангела. Сначала встревоженный этимъ видѣніемъ, Захарія потомъ принялъ его за удостовѣреніе отъ Бога, что его молитвы услышаны. Но, такъ какъ сомнѣніе, беспокоившее умъ Захаріи, прошло не скоро, то чувствительно благочестивый священникъ вообразилъ, что онъ—великій грѣшникъ и что ему сдѣланъ ангеломъ выговоръ. Тогда апоплектическій ударъ лишилъ его дара слова, и онъ увидѣлъ

въ этомъ наказаніе за свое невѣріе. Затѣмъ чрезмѣрная радость, испытанная Захаріей во время обрѣзанія сына, возвратила ему способность рѣчи, а временное явленіе тѣмоты было объявлено чудомъ.

1. Легко замѣтить, что объясненіе Штрауса происхожденія разсказа о рожденіи Іоанна Крестителя есть ничто иное, какъ „второе изданіе“ гипотезы Паулюса.

2. Объясненіе это представляетъ собою настолько неестественное сплетеніе случайностей и подробностей, что *сама эта искусственность доказываетъ его недостоверность*.

Далѣе Штраусъ, воспроизводя первоначальныя исторіи Ветхаго Завѣта, проводитъ *сравненія* между ними и евангельскими разсказами, чтобы доказать мнѣическое происхожденіе послѣднихъ.

Разсказъ о рожденіи Іоанна Крестителя составленъ изъ соединенія ветхозавѣтныхъ исторій о рожденіи Исаака, Самсона и Самуила. Убіеніе младенцевъ Иродомъ—только поэтический плагиатъ жестокости Нимврода и фараона. Звѣзда, руководившая волхвовъ, напоминаетъ звѣзду, обѣщанную въ пророчествѣ Валаама. Описаніе того, какъ двѣнадцатилѣтній Христосъ объяснялъ св. Писаніе, въ присутствіи книжниковъ и фарисеевъ, напоминаетъ ветхозавѣтныя свидѣтельства о скоромъ развитіи духовныхъ способностей Моисея, Самуила и Соломона. Насыщеніе хлѣбами тождественно съ разсказами о маннѣ въ пустынѣ и о двѣнадцати хлѣбахъ, которыми пророкъ Елисей питалъ народъ. Превращеніе воды въ вино—новая версія на чудо обращенія горькихъ водъ въ сладкія, а крестъ напоминаетъ мѣднаго змѣя. Разсказы евангелистовъ о моленіи въ саду геосиманскомъ, о кровавомъ потѣ, о страданіяхъ на крестѣ—копіи съ книги плача пророка Іереміа. Два разбойника, жажда, послѣднія слова Іисуса,—все это воспроизведеніе шестидесяти восьмого и двадцать перваго псалмовъ. Новый Завѣтъ, слѣдовательно, былъ написанъ уже заранѣе въ книгахъ ветхозавѣтныхъ, а энтузіазмъ первыхъ христіанъ только собралъ въ одно цѣлое разнообразныя, разрозненныя черты, чтобы найти идеалъ своихъ чаяній: обѣщаннаго Мессію ¹⁾.

¹⁾ Strauss. Neues Leben Iesu. Band I. 198; Leben Iesu. B. I. 110.

1. Параллели, указанныя Штраусомъ, имѣютъ два существенные недостатка, лишаящіе ихъ необходимой доказательной силы: во-первыхъ, въ нихъ съ предвзятою цѣлью опущены черты *различія* между книгами обоихъ завѣтовъ; во-вторыхъ, они не выходятъ изъ разряда простыхъ предположеній. 2. А дѣйствительная связь между ветхозавѣтными и новозавѣтными повѣствованіями имѣетъ основаніе въ древнихъ пророчествахъ и прообразованіяхъ. 3. Кромѣ того, совершенно необъяснимымъ остается то, какимъ образомъ обыкновенное собраніе компиляцій, какимъ Штраусъ представляетъ Новый Завѣтъ, могло произвести столь *необычайное впечатлѣніе* не на одинъ какой-либо народъ, не на одну какую-либо эпоху, но на все челоуѣчество, на всѣ будущіе вѣка его исторіи.

Съ помощью своей предвзятой миѣической теоріи Штраусъ пытается объяснить и появленіе разсказовъ, непосредственно относящихся къ жизни и дѣятельности Господа. Подобно тому, какъ въ древнемъ мірѣ многіе великіе люди назывались сынами боговъ, такъ будто бы и евангелисты называли Иисуса Сыномъ Бога; кромѣ того, самое имя Мессіи было: „Сынъ Божій“. Такъ какъ пророчество Исаи (VII, 14) относили обыкновенно къ Мессіи (Матѣ. 1, 22), то среди евреевъ преобладала вѣра, что будущій Мессія сверхъестественнымъ образомъ родится отъ Дѣвы. Отсюда разсказы евангелистовъ о рожденіи Иисуса, по Штраусу, суть только философскіе и догматическіе миѣи.

Само собою, однако, понятно, что для заключенія Штрауса *не хватаетъ настоящихъ посылокъ*. Здравая апологетическая наука не отрицаетъ, что идея воплощенія Бога въ челоуѣка для обновленія естества его, во всей ея полнотѣ раскрытая боговдохновенными пророками, въ темныхъ очертаніяхъ предносила къ сознанію великихъ мудрецовъ и геніальныхъ мыслителей древняго міра. Но вѣдь изъ этого дѣлается выводъ вовсе *не противъ, а въ пользу* достовѣрности новозавѣтныхъ разсказовъ о богосыновствѣ и сверхъестественномъ происхожденіи Мессіи.

Способъ, какъ Штраусъ объясняетъ происхожденіе евангельскаго разсказа о *Преображеніи* Господнемъ, еще лучше по-

казывасть, въ чемъ состоялъ его мнѣніескій методъ. По Штраусу, исторія Преображенія—это только отображеніе событія, которое имѣло мѣсто при дарованіи закона, у горы Синая. Въ основѣ евангельскаго разсказа лежитъ объективное событіе, которое было ложно истолковано. Ученики, когда пробудились, обманулись касательно того, что увидѣли. Это было такъ естественно: всѣ они жили въ одной и той же средѣ, были воспитаны съ однимъ и тѣмъ же кругомъ идей, имѣли одинаковые приемы и формы мышленія! Согласно объясненію Штрауса, существенная часть событія Преображенія состояла въ слѣдующемъ. Это была встрѣча Іисуса съ тайными друзьями, свидѣтелями которой Онъ захотѣлъ сдѣлать трехъ самыхъ знаменитыхъ учениковъ своихъ. Кто это были? Паулюсъ не достигъ удачи въ рѣшеніи этого вопроса. Куинель (Kuinel) предполагалъ, что на горѣ были два тайные приверженца Іисуса, въ родѣ Никодима. По Вентурини, это были ессеи, тайные союзники Іисуса. Прежде, чѣмъ они явились, Іисусъ пребывалъ въ молитвѣ, а ученики предались сну. Хотя въ евангеліи Луки ихъ сонъ изображается, какъ дремота, однако предположеніе объ ихъ обманѣ послѣ пробужденія дѣлается еще болѣе вѣроятнымъ. Громкіе голоса двухъ неизвѣстныхъ имъ лицъ, говорившихъ съ Іисусомъ, разбудили учениковъ. Они увидѣли Его, вѣроятно, стоявшаго на болѣе высокой части горы, чѣмъ они, облитаго необыкновеннымъ блескомъ; происшедшимъ вслѣдствіе отраженія солнечныхъ лучей отъ полосы снѣга. При неожиданности момента, этотъ свѣтъ, падавшій на Іисуса, былъ принятъ учениками за явленіе сверхъестественное, а два человѣка, бесѣдовавшіе съ Іисусомъ, были сочтены дремавшимъ ап. Петромъ и вслѣдъ за нимъ другими за пророковъ Моисея и Ілію. Изумленіе учениковъ возросло еще болѣе, когда эти два лица, удаляясь, были неожиданно скрыты въ яркомъ облакѣ, и одно изъ нихъ произнесло громкимъ голосомъ приведенныя въ евангеліяхъ слова... Ученикамъ неизбѣжно показалось, что это голосъ съ неба Самого Бога.

1. Гипотеза Штрауса о способѣ происхожденія евангельской исторія Преображенія—*чужда даже тѣмъ какой-либо оригинальности* и есть чисто искусственное соединеніе фанта-

стическихъ догадокъ и выдумокъ множества предшествовавшихъ рационалистовъ.

2. Въмѣсто дѣйствительнаго истолкованія даннаго разсказа, гипотеза эта предлагаетъ рационалистической критикѣ *новую загадку* и скрываетъ непроницаемою завѣсою тайны предполагаемое ею атмосферическое явленіе.

3. А что касается душевнаго состоянія учениковъ, по изображенію его Штраусомъ, то объ этомъ едва ли стоитъ говорить что-либо болѣе, кромѣ того: ненаучныя поверхностныя предположенія, однѣ только предположенія...

Составленіе разсказовъ о воскресеніи Христа Штраусъ представляетъ явленіемъ *психологически необходимымъ*. Разсказы эти были сочинены съ цѣлію, во-первыхъ, разрѣшить противорѣчіе между послѣднею судьбою Іисуса и прежними мнѣніями о Немъ; во-вторыхъ, чтобы распространить идею Мессіи, жизнь котораго оканчивается страданіями и смертію Его.

Старая критическая школа дѣлала о воскресеніи Христа два предположенія: воскресеніе или дѣйствительно имѣло мѣсто, или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ разсказъ евангелистовъ достоинъ вѣренъ, во второмъ—нѣтъ. По Штраусу, возможенъ *средній членъ* въ этой дилеммѣ между дѣйствительностью самаго событія и ложью евангельскихъ разсказовъ: это—мнѣе. Предположеніе дѣйствительности воскресенія не можетъ быть принято, такъ какъ чудо—невозможно. Предположеніе обмана въ высшей степени сомнительно. Кто можетъ доказать, что апостолы знали, что Іисусъ не воскресъ? Но кто также докажетъ, что народное воображеніе не могло создать мнѣя о воскресеніи Мессіи, и что апостолы не вѣрили въ него? А если апостолы имѣли такую вѣру, тогда всякое противорѣчіе между сознательною ложью и живою вѣрою ихъ, которая была въ состояніи преобразовать весь міръ, совершенно исчезаетъ. По вѣрованію христіанской Церкви, Іисусъ воскресъ чудеснымъ образомъ; по мнѣнію деистовъ—тѣло Его было украдено учениками; для рационалистовъ смерть Іисуса была кажущаяся, и Онъ естественнымъ образомъ возвратился къ жизни. На самомъ дѣлѣ только воображеніе апостоловъ, въ высшей степени возбужденное горячею любовью къ Іисусу, не хотѣло допу-

стить смерти Учителя и представило Его вновь возвращеннымъ къ жизни. Въ теченіе перваго вѣка, рассуждалъ Штраусъ, воскресеніе Іисуса почиталось чисто внѣшнимъ событіемъ; потомъ чудеснымъ, далѣе ложнымъ, просто натуральнымъ и, наконецъ, теперь обыкновеннымъ психологическимъ явленіемъ. Это произведеніе воображенія народа, это—мифъ ¹⁾).

Какъ только идея воскресенія Іисуса, продолжаетъ Штраусъ, образовалась такимъ способомъ, народное воображеніе евреевъ не могло допустить, чтобы это событіе случилось просто, но окружило его внѣшнимъ блескомъ. Лучшимъ украшеніемъ для этой цѣли могли быть ангелы. Поэтому ангелы открываютъ гробъ Іисуса, охраняютъ мѣсто Его погребенія, передаютъ женщинамъ о происшествіи и пр. Такъ какъ Галилея была той страной, гдѣ потомъ Іисусъ являлся ученикамъ, то самое путешествіе ихъ туда, точнѣе возвращеніе домой, вѣроятно, поспѣшное изъ за страха, было связано съ руководствомъ ангела... Когда же рассказы о воскресеніи стали распространяться чрезъ преданіе, то различіе между мѣстомъ воскресенія и мѣстами явленій Возставшаго было признано неудобнымъ. Но мѣсто смерти и воскресенія Іисуса было извѣстно, а потому и центромъ явленій Его былъ сдѣланъ Іерусалимъ съ его окрестностями.

Рассказъ о вознесеніи также, по объясненію Штрауса, имѣетъ мифическое происхожденіе, и основанъ на описаніяхъ восхищенія Еноха, вознесенія Іліи и апопоеозахъ Геркулеса и Ромула.

1. Противъ мифическаго происхожденія рассказовъ евангелистовъ о воскресеніи, подробно разобраннаго во многихъ отдѣльныхъ монографіяхъ—русскихъ и заграничныхъ, достаточно замѣтить, что *никакого средняго члена въ вышеозначенной дилеммѣ нѣтъ и быть не можетъ.*

2. Понятіе же мифа у Штрауса и другихъ служитъ только искусно придуманнымъ средствомъ для уклоненія отъ рѣшительнаго отвѣта на проблему о воскресеніи, такимъ средствомъ, которое похоже на отчаянную попытку вырваться изъ круга

¹⁾ Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte, 75 и др. Leben Iesu. B. I. 116.

неразрѣшимыхъ противорѣчій натурального истолкованія этого величайшаго чуда.

Мы изложили взгляды Штрауса на вдохновеніе св. писателей вообще и связанные съ нимъ частные вопросы о подлинности евангелій, о способахъ образованія евангельскихъ повѣствованій, о достоинствахъ ихъ, объ авторитетѣ ихъ составителей и пр. Книга Штрауса, въ которой были изложены эти взгляды, произвела огромную научную сенсацію во всей Европѣ. Впечатлѣніе, произведенное ею на нравственное чувство человечества, было какъ бы землетрясеніемъ. Умножаемое посредствомъ дешевыхъ изданій сочиненіе Штрауса „Leben Iesu“ познакомило съ миѣической теоріей не только богослововъ и ученыхъ, но и студентовъ университетовъ, учениковъ гимназій, путешественниковъ и членовъ частныхъ семействъ... Самыя обыкновенныя малораспространенныя газеты глухихъ провинцій въ западной Европѣ дѣлали извлеченія изъ книги Штрауса и соперничали между собою въ защитѣ или опроверженіи его взглядовъ. Перейдя границы Германіи, книга Штрауса появилась въ переводѣ на главныхъ языкахъ Европы¹⁾.

Однако то спокойное и непреклонное безсердечіе, съ которымъ Штраусъ производилъ разрушеніе на самомъ алтарѣ христіанства, скоро возбудило отвращеніе почти во всѣхъ партияхъ, смѣшанное съ чувствомъ страха. Даже многіе раціоналисты исполнились ужаса. Они охотно допускали миѣю въ другихъ частяхъ св. Писанія. Они допускали противорѣчія и ошибки даже въ книгахъ Новаго Завѣта. Они утѣшали себя, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что самая жизнь Христа оставалась въ неприкосновенности. Штраусъ не остановился на полудорогѣ. вмѣсто евангельскаго Христа, онъ представилъ своимъ читателямъ тусклую миѣическую фигуру, окутанную такимъ туманомъ, въ которомъ нельзя ничего разсмотрѣть ясно. Еван-

¹⁾ Известно, что правительство Пруссіи думало запретить книгу Штрауса, но этому воспрепятствовалъ своимъ авторитетомъ ученый профессоръ Берлина Невандеръ. Онъ доказывалъ во 1-хъ, что запретить сочиненіе Штрауса не значить его опровергнуть; во 2-хъ, что чрезъ эту мѣру оно можетъ получить неподобающее значеніе.

гелія были объявлены Штраусомъ собраніемъ мифовъ, въ которомъ одна подробность прибавлялась за другой до тѣхъ поръ, пока они не приняли настоящую свою форму. Даже разсказъ о воскресеніи Христа былъ, по Штраусу, обыкновеннымъ мифомъ. Штраусъ хорошо понималъ, что, если не признать воскресеніе событіемъ мифическимъ, то все его сочиненіе теряетъ свою цѣну. Разсказъ о воскресеніи имѣлъ своимъ источникомъ мифъ, а распространенію способствовали галлюцинаціи ап. Петра, Іоанна, Павла, Маріи Магдалины и др.

Съ какою же цѣлію Штраусъ предлагалъ свою гипотезу мифическаго происхожденія евангелій? Подобно другимъ рационалистамъ, Штраусъ заявлялъ, что онъ уничтожаетъ ложныя понятія о евангеліяхъ, препятствовавшія правильному пониманію ихъ. Онъ выражалъ даже лицемѣрное желаніе спасти достоинство евангелій и ихъ составителей! Евангелисты не были обманщиками, и письменные труды ихъ нельзя обвинять ни во лжи, ни въ обманѣ. Евангелисты не сговаривались выдумывать ложь и не были легковѣрны. Напротивъ, они были прямыми и открытыми людьми. Такъ какъ въ то время, когда составлялись евангелія, религіозныя вѣрованія первыхъ христіанъ получили уже опредѣленныя формы, то евангелисты только усвоили ихъ и съ полнымъ убѣжденіемъ изложили ихъ письменно.

Такова была услуга, которую Штраусъ оказывалъ евангелистамъ! Это былъ подѣлъ Іуды, чтобы предать Учителя врагамъ! Подъ рѣжущимъ ножомъ рационализма, евангелія были лишены своего сверхъестественнаго достоинства. Характеръ евангелистовъ, повидимому, былъ спасенъ, такъ какъ съ нихъ было снято обвиненіе въ обманѣ и лжи. Но это было сдѣлано *въ ущербъ самой евангельской исторіи*, которая все же была признана ложью, хотя сами составители почитали ее за истину.

Насколько же удовлетворяла своей цѣли теорія Штрауса происхожденія библейскихъ книгъ вообще и евангелій особенно?

1. Теорія Штрауса была только *искусной компіляціей* отрицательныхъ мифовъ предшествующихъ рационалистовъ. Тщательно изучивъ всѣхъ скептическихъ писателей о евангеліяхъ, Штраусъ только изложилъ въ популярной формѣ

взгляды ихъ въ своей книгѣ „Leben Iesu“. Конечно, не безъ цѣли Штраусъ приводитъ немного прямыхъ цитатъ, но, что не одинъ раціоналистъ не обойдется его вниманіемъ, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Теорія Штрауса—это кристаллизація обвиненій и нападокъ на евангелія за цѣлый періодъ въ семьдесятъ пять лѣтъ существованія отрицательной критики. Всѣ англійскіе деисты, французскіе натуралисты, нѣмецкіе раціоналисты вновь появляются въ теоріи Штрауса съ своими первоначальными притязаніями. Болингброкъ, Вольтеръ, Лессингъ, Кантъ, де-Мэстръ, Реймарусъ, Эйхгорнъ, Паулюсъ и др. соединились здѣсь въ дружескомъ сообществѣ, независимо отъ различія въ частныхъ мнѣніяхъ. Съ этой точки зрѣнія теорія Штрауса не только не представляетъ „новое слово“ въ исторіи раціоналистическихъ ученій о вдохновеніи св. Писанія, но прямо есть искусный и ловкій литературный плагиатъ...

2. Въ *частности* понятіе о вдохновеніи св. писателей Штраусъ заимствовалъ изъ философіи Гегеля. Мысль, что евангелія—это копія съ іудейской исторіи, была выражена еще Реймарусомъ¹⁾. Отцомъ мистической теоріи по справедливости почитается де-Ветте. Натуральное объясненіе евангельскихъ рассказовъ о чудесахъ—простой варіантъ къ теоріи Паулюса и пр.²⁾.

3. Теорія мистовъ Штрауса *лишена положительнаго содержанія* и ведетъ только къ отрицанію, къ разрушенію. Самъ Штраусъ понималъ это и потому, выходя изъ того, что христіанство—только идеалъ гуманности, пытался указать положительныя идеи въ мнимыхъ мистахъ евангелій. Такъ въ еван-

¹⁾ Справ. Strauss. Leben Iesu. Band I. 114.

²⁾ Такъ какъ въ книгѣ Штрауса были собраны всѣ отрицательныя идеи раціоналистовъ, то защитники евангелій могли изъ нея видѣть куда онѣ ведутъ, равно какъ и узнать характеръ своихъ враговъ. Дѣйствительно, нѣтъ возможности перечислить безчисленный рядъ апологетическихъ сочиненій и періодическихъ статей, написанныхъ противъ теоріи Штрауса. Противъ Штрауса писали Генгстенбергъ (Evangelische kirchliche Zeitung), Толлукъ (Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Hamburg 1837), Неандеръ (Leben der Christ. 1837), Вейссе (Evangelische Geschichte), Дорнеръ (Die Lehre von der Person Christ. 1839), Кунъ (Das Leben Iesu wissenschaftlich bearbeiten. 1838) и мн. др.

гельскихъ разсказахъ о воскресеніи, по Штраусу, іудейство или лучше все человѣчество выразило все великое и возвышенное, чѣмъ оно обладало. Подъ этой формой выражены слѣдующія идеи: „То, что вѣчно, существенно и невидимо. Это—не земныя вещи, но небесныя, не плоть, но духъ“¹⁾. Но такое идеальное объясненіе миеовъ только открывало дверь къ такому же злоупотребленію и произволу, какъ и натуральное истолкованіе разсказовъ о чудесахъ. Самъ Штраусъ былъ вынужденъ признать бесплодность своей теоріи происхожденія евангелій. Всѣ знанія о жизни Іисуса, по словамъ Штрауса, могутъ сообщить намъ, кѣмъ Іисусъ не былъ, а не то, кѣмъ Онъ былъ; Онъ не дѣлалъ ничего сверхчеловѣческаго, ничего сверхъестественнаго, не предсказалъ своей смерти и воскресенія. Рожденіе, крещеніе, искушеніе, всѣ великія событія его жизни—были просто миеами. Такая теорія происхожденія евангелій, которая—не въ состояніи дать отвѣта на вопросъ, Кто же былъ Основателемъ христіанства, каково было Его происхожденіе, въ чемъ состояла Его дѣятельность, очевидно, не можетъ удовлетворить своему назначенію²⁾.

4. Примѣненіе теоріи миеовъ къ евангеліямъ лишено у Штрауса какой-либо основательности и твердости, потому что оно не соединялось у него съ достаточнымъ знакомствомъ съ евангельской исторіей и ея первоисточниками. Именно въ своей критикѣ евангелій Штраусъ потерпѣлъ неудачу. Его критика не основана на самыхъ евангельскихъ разсказахъ. Вопросы о вдохновеніи, о происхожденіи, о подлинности евангелій рѣшаются имъ однимъ почеркомъ пера. Штраусъ *предполагаетъ, но вовсе не доказываетъ*, что прошло долгое время прежде, чѣмъ образовались миеы. Кромѣ того, грубый недостатокъ теоріи Штрауса состоитъ въ томъ, что онъ ни одного слова не говоритъ о значеніи свидѣтельства апостола Павла. Повтому теорія Штрауса происхожденія евангелій легко подвергается разрушенію, при первомъ прикосновеніи анализа и подъ тяжестью собственныхъ предположеній.

¹⁾ См. Strauss. Versuch einer Religionsgeschichte. 76.77.

²⁾ О послѣдствіяхъ своей теоріи Штраусъ говоритъ въ „Drei Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Iesu. Tübingen. 1838.

5. О Штраусѣ совершенно справедливо говоритъ Геттингеръ: „Штраусъ—духъ болѣе остроумный, чѣмъ проницательный, болѣе гибкій, чѣмъ глубокій, болѣе ученый, чѣмъ оригинальный, болѣе одаренный памятью, чѣмъ находчивостью, болѣе разрушитель, чѣмъ создатель“¹⁾. Теорія Штрауса вдохновенія и происхожденія Библии вполнѣ, можно сказать, отображаетъ на себѣ черты индивидуальнаго характера его.

Если теорія Штрауса вызвала оживленные споры и сильныя возраженія, то въ то же время она возбудила соревнованіе со стороны другихъ членовъ лѣвой гегельянской партіи, которые пошли еще далѣе Штрауса по пути отрицанія и безбожія. Примѣръ Штрауса былъ какъ бы сигналомъ къ неслыханному наводненію на Европу раціонализма, матеріализма и атеизма.

Одинъ изъ поэтовъ въ Пруссіи, *Фридрихъ фонъ-Саллетъ* (1812—1845) примѣнилъ гегельянскую философію даже къ книгамъ Новаго Завѣта.

Въ 1842 году онъ издалъ въ Лейпцигѣ дидактическое и философское стихотвореніе („Laien-evangelium“), въ которомъ, перелagая въ духѣ гегельянства священный текстъ, на мѣсто Бога, Который „плоть бысть“ (Іоан. 1, 14), ставитъ человѣка, содѣлавшагося Богомъ²⁾. Въ концѣ своего стихотворенія этотъ поэтъ такъ объясняетъ разсказъ о Вознесеніи. „Богъ есть Отецъ. Онъ всѣ творенія призвалъ къ жизни чрезъ слово. Онъ—Духъ, всегда живущій въ Себѣ самомъ, нисходящій съ высоты. Онъ—Сынъ, Онъ живетъ въ насъ, во плоти и костяхъ. Въ Духѣ Сынъ и Отецъ—одно: въ Немъ каждый имѣетъ свое существо. Поэтому отбросьте бремя матеріи, земной призракъ... Посмотрите на то, что составляетъ сущность ученія. Кто понимаетъ ее, тотъ знаетъ, что она будетъ жить въ будущемъ, и онъ будетъ имѣть миръ и покой до того мгновенія, когда каждый человѣкъ на землѣ не сдѣлается вочеловѣчившимся

¹⁾ Hettinger. Dr. F. Strauss, ein Leben, und Literaturbild. Freiburg. 1875. Literat. Rundschau. 1876, 411.

²⁾ Laien—Evangelium. Maria Verkündigung. 1845. Ausg. 3, 13.

Богомъ... Тогда произойдетъ великое вознесеніе. Человѣкъ опять обрѣтетъ свое отечество, будетъ сидѣть по правую сторону, приобрѣтетъ силу, Сынъ соединится съ Отцомъ чрезъ Духа¹⁾.

Очевидно, для такого страннаго поэта гегельянизмъ былъ идеаломъ, во имя котораго онъ проповѣдывалъ презрѣніе къ земнымъ вещамъ. По ученію же Гегеля, абсолютный Духъ именно въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія и ежедневно принимаетъ новыя и новыя формы въ сознаніи человѣчества. Съ этой точки зрѣнія исторія человѣчества была только развитіемъ абсолютной идеи.

Другимъ замѣчательнымъ представителемъ лѣвой гегельянской партіи былъ *Бруно Бауеръ* (1809—1882), приватъ-доцентъ богословія въ боннскомъ университетѣ.

По свидѣтельству Штрауса и Генгстенберга, Бруно Бауеръ началъ съ крайняго супранатурализма²⁾. Между прочимъ онъ горячо защищалъ сверхъестественное происхожденіе и вдохновеніе разсказа Моисея о твореніи міра и всего вообще Пятикнижія. Тѣмъ удивительнѣе переходъ Бауера на сторону враговъ Библии и крайнихъ раціоналистовъ.

Бауеръ обвинялъ Штрауса въ непослѣдовательности, такъ какъ не признавалъ евангелія произведеніемъ неумышленно сочиненной саги. Евангелія, по Бауеру, это произведеніе разума, который рефлектировалъ отъ позднѣйшаго общественнаго сознанія и ясно сознаваемаго обмана³⁾. Не христіанское общество, а сами евангелисты изобрѣли евангельскіе міры, воспользовавшись для этого мессіанскими и апокалиптическими понятіями пророковъ и іудейскаго гнозиса⁴⁾. Какъ представители Церкви, евангелисты почитали необходимымъ обезпечить распространеніе и увѣковѣченіе своихъ идей, ввести ихъ

1) Laien—Evangelium. Die Himmelfahrt. 491. Справ. Heinrich Geschichte der deutschen Literatur B. 3. 382—386.

2) Штраусъ въ „Die christliche Glaubenslehre. B. I. 5. 2 упоминаетъ о Бауерѣ, какъ объ одномъ изъ ревностныхъ супранатуралистовъ, который пользуется оружіемъ философіи для отраженія нападокъ на евангелія. А Генгстенбергъ въ „Evangelische Kirchenzeitung“ Іюнь 9. 1842 свидѣтельствуеетъ, что Бауеръ пошелъ еще далѣе его въ защитѣ положительныхъ истинъ Божественнаго Откровенія.

3) См. сочиненіе Бауера „Kritik der evangelischen, Geschichte der Synoptiker. Leipzig. 1841. 2 тома.

4) Ibidem.

въ сознаніе человѣческаго рода и сообщить имъ простое выраженіе въ евангеліяхъ ¹⁾).

Отвергнувъ боговдохновенность евангелій, Бруно Бауеръ подвергъ критику синоптическихъ евангелій. Онъ находилъ въ нихъ мнимыя противорѣчія, которыя отказывался примирить даже въ евангеліи Марка, хотя и отдавалъ ему предпочтеніе предъ другими. Впрочемъ, обвиняя евангелистовъ въ обманѣ, Бауеръ нѣсколько ограничивалъ свою теорію: философія Гегеля, прибавлялъ онъ, весьма хорошо объясняетъ такія галлюцинаціи, которыя содѣйствовали прогрессу человѣчества ²⁾).

Изъ четырехъ евангелій Бруно Бауеръ отдаетъ предпочтеніе евангелію отъ Марка. Доказательствамъ изъ церковнаго преданія онъ, конечно, не придаетъ никакого значенія. Бауеръ находилъ только, что евангеліе отъ Марка—весьма просто по своему содержанію, что въ немъ меньше чудеснаго, что въ немъ мало прибавокъ къ оригинальному тексту, вызванныхъ послѣдующими нуждами Церкви. Это однако далеко не означаетъ, что Бауеръ соглашался признать вдохновеніе или подлинность второго синоптического евангелія. Нѣтъ, онъ горячо возставалъ противъ утвержденія богослововъ (напр. Вейсее и др.), что евангелія отъ Марка и отъ Маттея—это геркулесовы столбы для критики, что это дѣйствительныя, а не искусственныя произведенія апостольскаго вѣка.

Что касается евангелія отъ Іоанна, то Бауеръ отрицалъ не только вдохновеніе, но и подлинность его на томъ основаніи, что идеи, въ немъ выраженныя, будто бы были чужды тому періоду, въ который жилъ апостоль. Особенно Бауеръ настаивалъ на различіи между христологіей ап. Іоанна и синоптиковъ. „У перваго“, говорилъ онъ, „мы находимъ Христа въ безконечности Его историческаго самосознанія, у вторыхъ—только въ ограниченной рефлексіи членовъ церкви, которая послѣдовала за церковью синоптическихъ евангелій“ ³⁾).

Самымъ передовымъ, а слѣдовательно и самымъ крайнимъ тегельянцемъ былъ *Людвигъ Андр. Фейербахъ* (1804—1872).

¹⁾ Kritik. Band I Seit XIV; Band II. Seit 108. 409.

²⁾ Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig. 1841. 80.

³⁾ Ср. Hallische Literatur—Zeitung. 1841. № 115.

Въ своемъ сочиненіи „Das Wesen des Christenthums“, Leipzig 1841, Фейербахъ дѣлаетъ послѣдніе выводы изъ философіи Гегеля. Система Гегеля, говоритъ Фейербахъ, это ветхій за-вѣтъ философіи. Гегель не былъ откровеннѣе: онъ употреблялъ двусмысленный языкъ, когда разсуждалъ о религіи. Его ученикъ Конради критиковалъ ученіе Церкви, но почиталъ евангелія; Штраусъ, другой ученикъ, нападалъ на евангелія, но уважалъ религію, а онъ (т. е. Фейербахъ) всякую религіозную идею объявляетъ произведеніемъ фантастическаго воображенія. Религія для Фейербаха была просто діалектической иллюзіей мышленія. Тожество человѣческаго существа съ божественнымъ—есть только тождество человѣческаго существа съ самимъ собою. Человѣкъ есть высшее существо: „homo sibi Deus“. „Человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ“.

Съ точки зрѣнія Фейербаха, который Божественное Откровеніе почиталъ иллюзіей и притомъ опасной, а самое религіозное знаніе не теологіей, а антропологіей, ни о какомъ вдохновеніи не можетъ быть рѣчи. Это была для него безграничная область суетврій. Этого—мало. Такъ какъ христіанство призываетъ людей къ небу, отрѣшаетъ ихъ отъ земныхъ надеждъ, то Фейербахъ обвиняетъ книги Новаго Завѣта въ томъ, что онѣ лишаютъ человѣка разума и *прекрасныхъ идеаловъ земной жизни*. Напротивъ, онъ отдаетъ предпочтеніе книгамъ ветхозавѣтнымъ, которыя будто бы говорятъ только о землѣ и земныхъ благахъ.

Очевидно, что въ лицѣ Фейербаха гегельянскій идеализмъ впадаетъ въ бездну самаго грубаго матеріализма.

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1908 года
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ

Адресъ Духовенства Харьковской Епархіи Господину
Оберъ-Прокурору Св. Синода К. П. Побѣдоносцеву. *)

Ваше Высокопревосходительство,
Милостивѣйшій Государь,
Константинъ Петровичъ!

Съ чувствомъ глубокаго сожалѣнія, разставшись съ Вами, Ваше Высокопревосходительство, послѣ знаменательнаго нашего свиданія на ст. Харьковъ, 9-го сего Октября, мы, представители Харьковской Епархіи, во главѣ съ своимъ Архипастыремъ, ощущаемъ сердечную потребность подъ самымъ живымъ впечатлѣніемъ по поводу сего событія высказать Вамъ одушевляющія насъ чувства, кои останутся въ каждомъ изъ насъ неизмѣнными на всю жизнь вмѣстѣ съ памятью объ этомъ свиданіи.

Кратковременно оно было, но тѣмъ глубже запечатлѣлся въ насъ образъ Вашъ, духовно близкій и родной каждому изъ насъ. Кто изъ насъ давно уже не жаждалъ увидѣть Васъ и услышать Ваше мудрое слово?! И Вы, не смотря на естественное утомленіе пути, благоизволили дать намъ это счастье. Мы увидѣли, наконецъ, а большинство изъ насъ въ первый разъ, того мужа истинно-русскаго, истинно-православнаго, — одного изъ немногихъ уже, — который своимъ гениальнымъ умомъ и великою опытностью, вотъ уже болѣе полустолѣтія, служить

*) Адресъ этотъ, съ архипастырскаго благословенія Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, составленъ Харьковскимъ Духовенствомъ по поводу встрѣчи Его Высокопревосходительства Духовенствомъ на станціи Харьковъ, 10 го октября н. г.

АВГУСТѢЙШИМЪ МОНАРХАМЪ нашимъ, какъ самый вѣрный слуга, а Св. Церкви—какъ первый и беззавѣтно преданный сынъ Ея! Мы увидѣли мужа, мудрыя писанія коего глубокой силы и изящной красоты покоряють сердца всѣхъ русскихъ людей и прославляютъ по всему міру имя великаго русскаго ума. Мы увидѣли мужа, съ жизнью коего неразрывно связано все лучшее и самое свѣтлое въ исторіи нашей Россійской Церкви за послѣднее полу-столѣтіе: церковно-приходскія школы, обезпеченіе духовенства, преобразованія духовныхъ школъ, законоположенія о сектантствѣ, инородческая миссія, дѣятельность братствъ, женское образованіе.

Вы, Ваше Высокопревосходительство, осчастливили въ нашемъ лицѣ „весь соборъ Харьковской церкви“,—по Вашему выраженію,—своею отеческою бесѣдою и мудрыми указаніями, глубоко запавшими въ наши сердца! Какъ радовались мы сему свиданію и счастью, коимъ Вы подарили насъ!

Каждый изъ насъ считаетъ своимъ самымъ священнымъ долгомъ принести Вашему Высокопревосходительству свою глубочайшую и искреннѣйшую благодарность за Ваше такое вниманіе къ намъ; вмѣстѣ съ симъ каждый изъ насъ отъ всей души возносить и будетъ возносить Милосердому Господу свою горячую молитву: да благословитъ и да хранитъ Онъ Васъ и своею всеильною благодатію да подкрѣпитъ Ваши силы, духовныя и тѣлесныя, еще на многіе годы во славу Св. Церкви и во благо Царскому Престолу и всему нашему дорогому отечеству!

Вашего Высокопревосходительства

почтительнѣйшіе богомольцы:

Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

Стефанъ, Епископъ Сумскій.

Ректоръ Семинаріи, протоіерей Іоаннъ Знаменскій,
каедральный протоіерей Стефанъ Любицкій, профессоръ

богословія Харьковскаго университета протоіерей Тимоѣй Буткевичъ, предсѣдатель сѣзда, благочинный 1 округа церквей г. Харькова, протоіерей Петръ Полтавцевъ. Благочинные епархіи: протоіерей Маркъ Рокитянскій, протоіерей Михайлъ Чернявскій, протоіерей Іоаннъ Поповъ, протоіерей Алексѣй Евѣимовъ, протоіерей Василій Ѳеодоровъ, протоіерей Алексѣй Чугаевъ, протоіерей Василій Алексѣевскій, протоіерей Александръ Касьяновъ, протоіерей Григорій Поповъ, протоіерей Іоаннъ Ѳеодоровскій, протоіерей Николай Житловъ, священникъ Іаковъ Поповъ, священникъ Михайлъ Сильванскій, священникъ Василій Флоринскій, священникъ Петръ Юшковъ, священникъ Іаковъ Хорошковъ, священникъ Василій Насѣдкинъ, священникъ Александръ Червонецкій, священникъ Михайлъ Согинъ, священникъ Алексѣй Станиславскій, священникъ Мелетій Быковцевъ, священникъ Гавріилъ Бѣлоусовъ, священникъ Павелъ Булгаковъ, священникъ Петръ Антоновъ, священникъ Василій Любчинскій, священникъ Петръ Чудновскій, священникъ Аѳанасій Гораинъ, священникъ Петръ Ѳоминъ, священникъ Ѳеодоръ Сулима, священникъ Варсонофій Антоновскій, священникъ Стефанъ Кохановъ.

Бестѣда Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными Харьковской епархіи.

Неусыпный и мудрый ревнитель церковныхъ интересовъ и опытный администраторъ, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній въ своей рѣчи при вступленіи на кафедру Харьковской епархіи выразилъ желаніе видѣть въ послѣдней уничтоженіе всѣхъ ересей, сектъ и раскола и укрѣпленіе св. вѣры православной, процвѣтаніе доброй жизни, нравственности, трудолюбія, трезвости, цѣломудрія, строгой семейной жизни, пастырей—ревностными служителями Церкви Божіей и закончилъ ее, какъ извѣстно, такими словами: „да благословитъ же Господь съ нашимъ пришествіемъ начало новой епархіальной жизни въ Харьковской паствѣ, благоуспѣшнаго прохожденія служенія нашего и да благословитъ Онъ отнынѣ наше совмѣстное житіе и служеніе во славу Божію, на вѣрность Царскому Престолу и пользу дорогаго отечества и мѣстнаго общества“¹⁾. Дѣйствительно, не смотря на сравнительную краткость своего служенія на Харьковской кафедрѣ, Высокопреосвященнѣйшій Архипастырь заявилъ себя уже, какъ и на раннѣйшихъ мѣстахъ своего священнослуженія, усерднымъ и благоплоднымъ исполнителемъ этихъ завѣтовъ. Не производя ломки и не дѣлая спѣшныхъ пововеденій и распоряженій, Владыка, вскорѣ же по своемъ прибытіи въ Харьковъ, счелъ необходимымъ, какъ чрезъ ознакомленіе по дѣламъ консисторіи и другихъ духовныхъ

¹⁾ Рѣчь эта въ полномъ ея видѣ напечатана въ VI кн. журнала „Вѣра и Разумъ“ за текущій годъ.

учрежденій, такъ и непосредственно, путемъ путешествій по епархіи и живаго общенія съ разными административными духовными и свѣтскими лицами, тщательно изучить положеніе епархіи, узнать ея истинныя нужды. Затѣмъ, ознакомившись съ этимъ положеніемъ, Высокопреосвященнѣйшій Архипастырь счелъ необходимымъ подѣлиться своими впечатлѣніями съ своими ближайшими помощниками по управленію епархіею, а съ другой стороны указать имъ замѣченные имъ пробѣлы и средства къ скорѣйшему ихъ устраненію. Съ этою главнымъ образомъ цѣлю Высокопреосвященнѣйшій Владыка и назначилъ съѣздъ о.о. благочинныхъ своей епархіи. Одновременно съ этимъ назначеніемъ Владыка сдѣлалъ распоряженіе о прибытіи къ нему о.о. настоятелей монастырей Харьковской епархіи и другихъ лицъ, являющихся обычно выразителями и проводниками идей Высокопреосвященнаго.

Представленіе Его Высокопреосвященству собравшихся на съѣздъ о.о. благочинныхъ, о.о. настоятелей монастырей и другихъ лицъ, всего до 50 человекъ, происходило 4 октября текущаго года. Въ 11 часовъ дня всѣ собравшіеся заняли мѣста въ большомъ залѣ архіерейскихъ покоевъ. Не много спустя изъ внутреннихъ покоевъ прослѣдовалъ въ залъ Высокопреосвященнѣйшій Владыка и преподалъ собравшимся свое святительское благословеніе. Послѣ пѣнія „исъ полна эти деспота“, Владыка обратился къ нимъ со словомъ приблизительно въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

„О.о. настоятели и о.о. благочинные! Я очень доволенъ, что исполнилось мое желаніе: вы собрались для бесѣды со мною. Вы, о.о. настоятели, передадите мнѣ то о монастыряхъ, что можетъ быть ускользнуло отъ моего наблюденія во время посѣщенія ихъ. А затѣмъ выслушаете, въ какомъ положеніи монастыри, какъ свѣточи православія, должны находиться. Точно также и вы, о.о. благочинные, какъ достаточно, по самому положенію своему, ознакомленные съ религіозно-правственнымъ состояніемъ ввѣренныхъ вамъ приходоѣвъ благочинія, подѣлитесь со мной своими свѣдѣніями и, выслушавъ меня, будете потомъ лучшими истолкователями духовенству моихъ Архипастырскихъ намѣреній. Кромѣ того вы, о.о. бла-

точинные, займетесь разсмотрѣніемъ разныхъ епархіальныхъ нуждъ и затѣмъ представите мнѣ протоколы вашихъ засѣданій. Но главная цѣль моего приглашенія васъ всѣхъ это—личная бесѣда съ вами. Прошу васъ относиться ко мнѣ съ полнѣйшимъ довѣріемъ. Для засѣданій я назначаю вамъ помѣщеніе въ мужскомъ духовномъ училищѣ, а для бесѣды предлагаю вамъ явиться ко мнѣ завтра въ 6 час. вечера. У кого же имѣются какіе либо доклады, тотъ можетъ являться ко мнѣ отъ 8 час. утра. Желаю, чтобы ваши засѣданія и наши бесѣды увѣнчались успѣхомъ и мы общими усиліями могли бы выравнять тѣ неровности, какія можно встрѣчать въ епархіальной жизни. Но прежде, чѣмъ начать бесѣды, я, какъ глубоко вѣрующій въ силу молитвы, предлагаю всѣмъ вамъ принять участіе завтра въ сослуженіи со мною Божественной литургіи въ Озерянской церкви монастыря. Не смущайтесь тѣмъ, что васъ болѣе 40 человекъ. На раннѣйшихъ святительскихъ кафедрахъ мнѣ не разъ приходилось совершать литургію съ такимъ количествомъ священнослужителей. Въ среду же, 8-го октября, мы совершимъ молебенъ предъ чудотворнымъ образомъ Озерянскія иконы Божіей Матери. Теперь подойдите ко мнѣ каждый въ отдѣльности“.

Приказаніе Владыки было исполнено и благочинный церковей г. Харькова, прот. П. Т. Полтавцевъ представилъ Его Высокопреосвященству всѣхъ присутствовавшихъ. Архипастыръ каждого благословилъ и удостоилъ вопросами о количествѣ лѣтъ службы въ приходѣ и въ должности благочиннаго и друг. Затѣмъ, по окончаніи представленія Владыкѣ, прот. Полтавцевъ, отъ лица всѣхъ присутствовавшихъ, въ прочувствованныхъ словахъ благодарилъ Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія за честь, оказанную духовенству приглашеніемъ послѣдняго для бесѣды и выразилъ полнѣйшую готовность пастырей употреблять всѣ мѣры къ скорѣйшему осуществленію Архипастырскихъ желаній и приказаній. Выслушавъ о. прот. Полтавцева, Владыка еще разъ преподавъ всѣмъ благословеніе и, послѣ пѣнія „исъ полла эти деспота“, окончилъ пріемъ.

На другой день, 5 октября, въ Озерянской церкви Покровскаго монастыря совершена была Божественная литургія.

Богослуженіе отличалось рѣдкою торжественностію. Литургію совершалъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій и Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій, викарій Харьковской епархіи, въ сослуженіи архимандритовъ: Вассіана, настоятеля Святогорскаго монастыря, Алипія, настоятеля Ахтырскаго монастыря, Іова, настоятеля Ряснянскаго монастыря, Іосифа, эконома архіерейскаго дома и тридцати восьми протоіереевъ и священниковъ. Храмъ былъ переполненъ молящимися, среди которыхъ было много лицъ высокопоставленныхъ. Въ концѣ литургіи Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній произнесъ слѣдующее слово:

„Васъ, православные, быть можетъ, удивляетъ такое торжественное богослуженіе, каково настоящее, и такое великое собраніе пастырей церкви и участіе ихъ со мною въ совершеніи Божественной литургіи?!... Но ничего нѣтъ удивительнаго въ этомъ: дѣло это простое, естественное и даже должное...

По зову нашему собрались всѣ представители бѣлаго и монашескаго духовенства со всей Харьковской епархіи для церковной и религіозно-нравственной бесѣды съ своимъ Архипастыремъ и для занятій дѣлами епархіальными, особенно по нуждамъ своихъ духовно-учебныхъ заведеній. Въ чемъ же должно выразиться прежде всего и главнѣе всего общеніе пастырей церкви съ своимъ Архипастыремъ, какъ не въ молитвѣ?! И вотъ общеніе свое со всѣми представителями духовенства Харьковской епархіи я началъ нынѣ молитвою—совершеніемъ Божественной литургіи.

Этому дѣянію я придаю великое значеніе. Стояніе у Престола Божія пастырей съ Архипастыремъ, сослуженіе ему въ Божественной литургіи и участіе въ принесеніи безкровной жертвы наполняетъ души священнослужителей обиліемъ религіознаго чувства, необычайною молитвою и благоговѣніемъ и скрѣпляетъ самыми тѣсными духовными узами единства между собою и взаимной любви, чтобы славить Бога едиными устами и единымъ сердцемъ и работать Ему совокупными силами, нелѣпно и безъ лукавства.

Но, кромѣ того, въ великомъ сомнѣ пастырей, совершающихъ богослуженіе, выражается торжество нашей Церкви,

величіе и красота богослуженія, сила и могущество молитвы, служащей обильнымъ источникомъ благодати Божіе. Когда есть возможность представить это величіе и красоту богослуженія и торжества Церкви,—отчего этого не сдѣлать?... И вотъ мы нынѣ представили это величіе и торжество нашей мѣстной Церкви, совершивъ Божественную литургію съ великимъ сонмомъ священнослужителей во главѣ съ двумя Архипастырями.

Великое значеніе имѣетъ торжественное богослуженіе въ религиозномъ отношеніи; возьмемъ, на примѣръ, наши крестные ходы, когда они совершаются великимъ сонмомъ духовенства во главѣ съ Архипастырями и при участіи множества народа. Какой бываетъ великій подъемъ религиознаго чувства! Такая общественная молитва отверзаетъ небо и низводитъ оттуда особенное дѣйствіе благодати Божіей. Я вѣрую въ такую силу нашей молитвы при настоящемъ богослуженіи.

Въ нашемъ настоящемъ богослуженіи выразилась полнота нашей св. Православной Церкви. Въ присутствіи множества народа оно совершено четырьдесятью священнослужителями во главѣ съ двумя Архіереями. Всѣ мы горѣли благоговѣніемъ и молитвою, стоя у Престола Божія и совершая богослуженіе, а вы—присутствуя за онымъ, слушая оное и молясь. Вѣруемъ, что наша эта общая молитва привлекла милость и благословеніе Божіе на насъ, смиренныхъ совершителей Св. Таинъ Божіихъ, и на присутствующихъ въ семъ храмѣ, и что вы, братіе, содѣлались достойными благодатныхъ даровъ Божіихъ.

Будемъ же, братіе, любить благолѣпіе дома Божія и величіе богослуженія, устроить оное и спѣшить на церковныя торжества. Они имѣютъ великое религиозное значеніе. Возбуждая насъ къ молитвѣ, они низводятъ на насъ милость и благоволеніе Божіе, и тѣмъ самымъ помогаютъ намъ въ дѣлѣ нашего спасенія. Аминь“.

Слово Архипастыря, произнесенное съ большимъ воодушевленіемъ и присушими Владыкѣ самообладаніемъ и неторопливостью рѣчи, произвело сильное впечатлѣніе на молящихся! Преподавъ затѣмъ, по окончаніи литургіи, всѣмъ свое святительское благословеніе, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній прослѣдовалъ въ свои покои.

Къ 6 час. вечера въ этотъ день архіерейскій домъ началъ наполняться о.о. настоятелями монастырей, о.о. благочинными, членами Харьковской духовной консисторіи и другими приглашенными лицами. Вскорѣ прибылъ и Преосвященный Викарій Харьковской епархіи Стефанъ, епископъ Сумскій. Для бесѣды, по распоряженію Высокопреосвященнаго отведенъ былъ большой залъ. Около 6 час. собравшіеся приглашены были о. председателемъ сѣзда, прот. Полтавцевымъ, занять назначенныя имъ мѣста въ залѣ. Послѣдній, освѣщенный электрическими люстрами и бра, и прекрасно обставленный, представлялъ очень нарядный видъ. Нѣсколько рядовъ стульевъ заняло духовенство. Впереди этихъ рядовъ поставленъ былъ небольшой столъ и кресло для Архипастыря, а нѣсколько позади—столъ и кресла для Преосвященнаго Стефана и ректора Семинаріи, протоіерея І. П. Знаменскаго. Рядъ стульевъ направо отъ архипастырскаго мѣста заняли дѣйств. ст. сов. К. Е. Истоминъ, смотритель духовнаго училища ст. сов. А. А. Снегиревъ, секретарь консисторіи И. О. Самойловичъ, епархіальный миссіонеръ Д. И. Боголюбовъ, епархіальный наблюдатель церковно-приходскихъ школъ В. Θ. Давиденко и другія свѣтскія лица.

Бесѣда началась въ 6 час. веч. торжественнымъ пѣніемъ молитвы Св. Духу. По окончаніи молитвы Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній, преподавши благословеніе, попросилъ всѣхъ собравшихся занять свои мѣста. Наступила тишина и напряженное вниманіе слушателя.

„Давно уже, такъ началъ свою *живую* рѣчь Владыка, существуютъ такъ называемыя Епархіальные Сѣзды духовенства. Цѣль этихъ сѣздовъ и значеніе ихъ уже достаточно опредѣлились. Но созданный мною настоящій сѣздъ, точно такъ же, какъ и сѣзды, которые я устраивалъ во время служенія на раннѣйшихъ своихъ святительскихъ кафедрахъ, имѣетъ нѣкоторыя характерныя особенности. Съ того времени, какъ я, по милости Божіей, назначенъ былъ архіереемъ самостоятельнымъ, не проходило ни одного сѣзда, чтобы я не велъ съ духовенствомъ бесѣды, и бесѣды именно такой, которая касается религіозно-церковной жизни епархіи и пастырской дѣятельно-

сти. На эти бесѣды я всегда считалъ и считаю необходимымъ приглашать и тѣхъ лицъ моей епархіи, которыя могутъ послѣ принести пользу въ качествѣ проводниковъ и выразителей моихъ идей.

Я отступилъ отъ правила созыва прежнихъ съѣздовъ и пригласилъ на этотъ съѣздъ именно о.о. *благочинныхъ*. Почему? Мнѣ хотѣлось бы выяснить религіозно-нравственное состояніе приходовъ моей епархіи въ настоящее время, а также и положеніе церковно-приходскихъ школъ, состояніе миссіонерства, монастырей, а равно и другія болѣе настоятельныя нужды епархіи. Но такія свѣдѣнія могутъ дать, конечно, всего лучше именно о.о. благочинные, какъ знакомые съ состояніемъ не однихъ только своихъ приходовъ, а и всѣхъ благочиній, между тѣмъ какъ являющіеся на съѣзды выборные *депутаты* отъ духовенства очень часто, зная религіозно-нравственное состояніе своего прихода, не бывають знакомы съ такимъ состояніемъ въ другихъ приходахъ благочинія. Затѣмъ, депутаты имѣють полномочія только временныя, съ окончаніемъ же съѣзда простижъ ихъ кончается, далеко не всегда они имѣють и должный авторитетъ. Могутъ ли они въ такомъ случаѣ быть хорошими проводниками Архипастырскихъ идей?!.. Итакъ, радѣя о благѣ епархіи, я рѣшилъ вести бесѣду именно съ вами. Выслушайте внимательно меня и, если что имѣете сказать мнѣ, скажите.

Намъ необходимо взаимное знакомство. Я у васъ, можно сказать, новый человѣкъ. Положимъ, я уже сдѣлалъ болѣе десяти поѣздокъ по епархіи, но все-же въ нѣкоторыхъ благочиніяхъ еще не былъ. Желательно мнѣ, чтобы вы познакомились съ моими взглядами не чрезъ официальные предписанія только, а прежде всего въ личной бесѣдѣ. Это, я увѣренъ, послужитъ, прочнымъ залогомъ благонадежности для меня въ дѣлѣ служенія паствѣ.

Выскажу вамъ, прежде всего, свой взглядъ на благочинныхъ. Вы сами, изъ данной вамъ инструкціи, знаете, въ чемъ состоятъ благочинническое служеніе. Вамъ предоставляются отъ *Высшей* и епархіальной власти большія полномочія.—Вы посредники между духовенствомъ и консисторіей, докладчики печальныхъ и хорошихъ событій, блюстители церковныхъ поряд-

ковъ не только въ своей церкви, но и въ церквахъ всего благочинія, вы *око архіерея*. А если око не должно быть тусклымъ, кривымъ, а смотрѣть прямо, искренно, открыто, сердечно, справедливо, то и вы должны проявлять эти же качества въ отношеніи къ епархіальной власти. Вы должны быть чужды карательности, гнѣва и мести. Къ сожалѣнію, мнѣ уже пришлось въ Харьковской епархіи наблюдать противное... Таковъ мой взглядъ на благочинныхъ, таковъ же взглядъ на нихъ и *Высшей* власти.

Этотъ взглядъ меня еще болѣе убѣждаетъ, что гораздо полезнѣе сѣздъ о.о. благочинныхъ, чѣмъ выборныхъ. Конечно, духовенство можетъ пожелать имѣть сѣздъ и выборныхъ, а не намѣренъ идти совершенно противъ этого желанія. Но, повторяю, выборные, въ число которыхъ о.о. благочинные попадаютъ не всегда, въ большинствѣ случаевъ не могутъ быть достаточно авторитетны. Мнѣ хорошо извѣстно, что нѣкоторые изъ благочинныхъ даже стараются нарочито не попасть въ эти выборные, а подставить кого либо изъ молодыхъ священниковъ. Отсюда получается такое явленіе. Собирается сѣздъ и членами его являются молодые, неопытные іереи, можно сказать, юноши. Въ Рижской епархіи на одномъ изъ сѣздовъ я даже вынужденъ былъ замѣтить такимъ членамъ: „вы еще юноши, вамъ приличнѣе было бы поблагодарить за честь избранія и смиренно отказаться, а если явились, то побольше имѣть сдержанности и слушать тѣхъ, кто постарше“.

Скажу теперь нѣсколько подробнѣе, каковы же должны быть о.о. благочинные? Какъ въ отношеніи къ своему епархіальному архіерею, такъ и въ отношеніи къ благочинію они должны быть на высотѣ призванія. Занимая высокое положеніе, они должны быть высоки и по своимъ нравственнымъ качествамъ, по своему авторитету. Ставя выше всего справедливость, стараться въ то же время дѣйствовать обдуманно и осторожно, и, прежде чѣмъ писать докладъ, напр., въ случаѣ какой ниб. бѣды, исправлять замѣченные недостатки собственнымъ воздѣйствіемъ, своими силами. Чѣмъ меньше будетъ недоразумѣній между благочинными и ввѣреннымъ имъ духовенствомъ и прихожанами и чѣмъ меньше будетъ разныхъ рапортовъ и

донесеній, тѣмъ лучше. И такихъ благочинныхъ, старающихся все умиротворить, повѣрьте, всѣ достойно оцѣнять. Я зналъ двухъ благочинныхъ, служившихъ по 35 л. на своихъ приходахъ. Оба они отличались тѣмъ, что при своихъ высокихъ нравственныхъ качествахъ, старались всячески умиротворять подчиненныхъ, искоренять чисто отеческими мѣрами въ своихъ благочиніяхъ разные пороки, напр., пьянство и что-же? Умеръ одинъ изъ нихъ въ Москвѣ. Привезли хоронить. Станція ж. д. отстоитъ отъ села на 20 верстъ. Такъ всѣ эти 20 верстъ духовенство и крестьяне несли гробъ на своихъ рукахъ и всѣ плакали, какъ объ родномъ отцѣ. Вотъ что значитъ пользоваться авторитетомъ!.. Когда человѣкъ безупреченъ, онъ дышитъ любовію къ подчиненнымъ и его любятъ и боятся оскорбить чѣмъ либо недостойнымъ.

Являясь образцами по своей жизни, благочинные должны быть въ то же время и исполнительными въ отношеніи возложенныхъ на нихъ обязанностей. Вотъ у васъ имѣются книжечки о своевременномъ представленіи *срочныхъ* дѣлъ. Чѣмъ вызвана рассылка этихъ книжечекъ? Очевидно, неисполнительностію, несвоевременнымъ представленіемъ разныхъ отчетовъ. Въ свою очередь и о.о. благочинные должны слѣдить за аккуратнымъ поступленіемъ къ нимъ разныхъ отчетовъ и донесеній отъ духовенства. Нужно мѣрами кротости, а гдѣ потребуется, то и строгости, искоренять привычку нѣкоторыхъ приходскихъ пастырей оправдываться, въ случаѣ несвоевременной доставки тѣхъ или иныхъ свѣдѣній, словами—„не успѣлъ во время!“ Нужно непремѣнно слѣдить, чтобы правильно велись и своевременно представлялись: метрическія книги, обыскная книга съ брачными документами, подписные листы для сбора пожертвованій на разные благотворительныя дѣла, если таковые были выданы, клировыя вѣдомости, вѣдомость о купленныхъ въ теченіе года каждую церковію свѣчахъ, разные рапорты съ представленіемъ денегъ, книга для записи братскихъ доходовъ и т. д. Вы должны внушать духовенству, что каждая неисправность съ ихъ стороны въ смыслѣ доставки разныхъ документовъ и свѣдѣній влечетъ за собою задержку въ донесеніяхъ благочиннаго и такимъ образомъ приносятъ ущербъ благочинію. Конечно, могутъ быть

священники, которые ничего не боятся и которые васъ не послушаютъ. Тогда немедленно же донесите мнѣ. При всей своей милости, я подобнаго рода священниковъ принужденъ буду наказать. Но я думаю, что если вы будете пользоваться уваженіемъ со стороны подчиненнаго вамъ духовенства и будете сами исполнительны, то ослушниковъ вашихъ приказаній будетъ немного... Старайтесь, главное, быть одинаково справедливыми по отношенію ко всему духовенству. Равенство и безпристрастіе къ духовенству пріобрѣтеть и вамъ уваженіе и меня избавить отъ полученія массы анонимныхъ писемъ, которыхъ, какъ вы знаете, я положительно не выношу. Разъ вы будете относиться одинаково ко всѣмъ, повѣрьте, духовенство будетъ исправно. Тогда, если вы пожелаете въ какое либо село и на храмовой или другой какой-либо праздникъ, не желательныхъ сценъ не увидите... Наоборотъ, если вы будете оказывать не нужное снисхожденіе *своимъ*: брату, сыну, зятю и т. д., то хорошаго ждать нельзя.

Между письменными документами, которые вы, о.о. благочинные, обязаны доставлять мнѣ, какъ своему Архипастырю, особенное вниманіе я обращаю на отчеты—полугодичные и годичные. Какъ составлять эти отчеты, вамъ должно быть извѣстно и изъ инструкціи и разныхъ пособій, напр., прот. Чижевскаго ¹⁾, священника А. Малевинскаго ²⁾ и мн. друг. Годовые отчеты должны имѣть особенное значеніе. Въ нихъ вы должны давать подробныя свѣдѣнія: о числѣ церквей въ благочиніи и ихъ состояніи, о порядкѣ и исправности веденія и храненія церковныхъ книгъ, храненіи суммъ, документовъ, утвари, ризницы, библіотеки, архива и прочаго церковнаго имущества, объ общемъ числѣ священно и церковнослужителей въ благочиніи, о состояніи исправности духовенства въ отношеніи къ Богослуженію, требосправленіямъ и къ назиданію паствы, о нравственномъ состояніи духовенства,

¹⁾ Церковное письмоводство. Собраніе правилъ, постановленій и формъ къ правильному веденію оного. Харьковъ, 1898 г.

²⁾ Инструкція благочинному приходскихъ церквей, изъясненная указами Св. Синода, распоряженіями епархіальнаго начальства, сводомъ законовъ и церковной практикой. С.-Петербургъ. 1899 г.

объ удовлетворительности или неудовлетворительности его отношеній къ паствѣ, между собою вообще и между членами каждаго причта въ частности,—и соображенія по сему, объ отношеніи его къ раскольникамъ, сектантамъ и иновѣрцамъ, гдѣ таковыя обрѣтаются, объ увеличеніи или уменьшеніи паствы и причинахъ этого, объ училищахъ при церквяхъ и т. д. Главное нужно стараться, чтобы эти отчеты представляли сущую правду и обрисовывали *дѣйствительную* жизнь приходовъ, а не заботиться только о литературной красотѣ этихъ донесеній. Не забывайте, что на основаніи вашихъ отчетовъ я составляю свое донесеніе самому Святѣйшему Синоду. Очень часто о.о. благочинные, давая сдѣлнія о духовенствѣ, тутъ-же рапортуютъ и о желательности награжденія того или иного лица. Этого дѣлать не слѣдуетъ. Рапорты о награжденіяхъ священно и церковно-служителей должны быть отдѣльными и представляться съ отчетомъ. А то происходитъ, такъ сказать, смѣшеніе предметовъ. Не забывайте, что я во время чтенія вашихъ отчетовъ принимаю во вниманіе все примѣчательное... Что касается, далѣе, до полугодныхъ отчетовъ, то были случаи, что о.о. благочинные представляли ихъ въ пять строкъ! Я такіе „отчеты“ не читаю, а прямо сдаю въ консисторію, а лицъ, доставившихъ эти отчеты, принимаю во вниманіе... Конечно, въ полугодныхъ донесеніяхъ особенной обстоятельности не требуется, тѣмъ не менѣе все, что требуется отъ нихъ по инструкціи, должно быть непремѣнно выполняемо. Старайтесь писать кратко и ясно.

Скажу теперь о другихъ должностныхъ лицахъ и прежде всего о духовныхъ слѣдователяхъ, а затѣмъ о духовникахъ духовенства. На должность слѣдователей должны быть избираемы лица достойныя и способныя нести эту должность. Въ противномъ случаѣ явятся злоупотребленія. Я знаю много примѣровъ, когда слѣдователи держали дѣла по пяти и болѣе мѣсяцевъ, допускали пристрастіе при производствѣ дѣлъ и, наконецъ, позволяли себѣ прямо отказываться отъ многихъ изъ нихъ. Былъ такой случай съ однимъ псаломщикомъ. Назначено было надъ нимъ слѣдствіе. Дѣло лежало у духовнаго

слѣдователя съ января до іюля, т. е. полгода. Чѣмъ бы кончилось разслѣдованіе дѣла, еще неизвѣстно, а псаломщикъ, отрѣшенный отъ мѣста, сидитъ съ семьей безъ куска хлѣба. Не является ли слѣдователь въ данномъ случаѣ простымъ мучителемъ?! А потомъ ѣду я по епархіи, этотъ псаломщикъ подходит ко мнѣ, плачетъ и проситъ ради Бога ускорить надъ нимъ слѣдствіе. „Я, говоритъ онъ, видитъ Богъ, не винивать, а принужденъ прямо голодать“. Объясняетъ дѣло... Такъ я и отдалъ ему хлѣбъ, который мнѣ поднесли крестьяне, дѣло велѣлъ прекратить и еще велѣлъ взять 10 руб. со слѣдователя въ пользу этого несчастнаго псаломщика. А потомъ я узналъ, что подобнаго рода слѣдователей въ епархіи много... Когда же прочелъ отчетъ г. Мудролюбова ¹⁾ о ревизіи Харьковской консисторіи, то прямо пришелъ въ ужасъ! Были дѣла, не рассмотрѣнные по 5 и 6 лѣтъ... А столь невнимательное отношеніе нѣкоторыхъ слѣдователей къ исполненію своихъ обязанностей обуславливаетъ еще и такое явленіе: приходятъ ко мнѣ жены, дочери, сыновья лицъ подслѣдственныхъ, проливаютъ слезы и рисуютъ свое безвыходное положеніе. Слушаешь, слушаешь, пожмешь плечами и дашь деньжонокъ. Что же дѣлать, какъ бороться, съ такими запущеніями или даже отказами отъ производства слѣдствій? Я рѣшилъ такъ: если слѣдователь отказывается „по болѣзни“ отъ производства слѣдствія разъ, другой, то на третій я ему самъ откажу отъ должности и сдѣлаю слѣдователемъ человѣка менѣе „болѣзненнаго“. А вы, о.о. благочинные, какъ призванные для сохраненія порядка въ Церкви и ея служителяхъ, на пользу христіанъ и во славу Божию, должны содѣйствовать тому, чтобы не было задержки въ производствѣ слѣдствій, должны побуждать слѣдователей, какъ своихъ подчиненныхъ, относиться къ своимъ обязанностямъ добросовѣстно. Вѣдь къ этому должно побуждать васъ и просто чувство состраданія къ своимъ братьямъ и охрана чести духовенства... Но Боже сохрани васъ защищать тѣхъ изъ подсудимыхъ, проступки которыхъ очевидны. Это будетъ уже грѣхомъ вопіющимъ на небо! А, вспомните,

¹⁾ Нынѣ состоитъ оберъ-секретаремъ канцеляріи Святѣйшаго Синода.

нѣкоторые изъ васъ недавно дѣйствительно защищали одного изъ такихъ лицъ... Но вы, о.о. благочинные, старайтесь, чтобы въ вашихъ округахъ было вообще какъ можно менѣе судебныхъ дѣлъ, умиротворяйте и увѣщевайте своихъ подчиненныхъ.

Что касается до духовниковъ, то скажу вамъ одно: на эту должность должно быть избираемо лицо извѣстное своимъ благочестіемъ. Къ нему, какъ человѣку уважаемому, высоко нравственному, должно идти духовенство съ своими духовными нуждами, предъ нимъ оно должно открывать свою душу и находить въ его словахъ утѣшеніе сердца и умиротвореніе духа. Вотъ каковъ долженъ быть духовникъ! Вы о.о. благочинные, должны слѣдить, чтобы духовники дѣйствительно являлись такими и имѣли особенное вліяніе на духовенство.

Поведу теперь рѣчь о взаимныхъ отношеніяхъ членовъ причта. Начну со священниковъ. Хотѣлось бы, чтобы наши священники, наше духовенство вообще, стояли на должной высотѣ и никто и ни въ чемъ не могъ бы ихъ упрекнуть. Здѣсь, кажется, на внѣшность обращается мало вниманія... А вотъ возьмите петербургское духовенство: какъ оно во всѣхъ отношеніяхъ благоприлично! Да, священникъ долженъ быть какъ можно аккуратнѣе, чтобы и самой внѣшностью служить примѣромъ для своихъ пасомыхъ. Теперь, кажется, выводится обычай принимать благословеніе у священника и цѣловать руку?! Особенно неохотно, кажется, принимаютъ благословеніе такъ называемые интеллигенты. Къ прискорбію, приходится наблюдать, что даже и діаконы не всегда цѣлуютъ руку у священника. Конечно, цѣловать руку священники не могутъ никого заставить, но они не должны забывать, что имъ дано право благословлять и поэтому, если видятъ протянутую руку какого либо знакомаго православнаго лица, то прежде чѣмъ позжать эту руку, должны благословить это лицо. Объ этомъ вопросѣ, о благословеніи и рукоцѣлованіи, я поговорю еще далѣе.

Въ приходахъ большихъ полагается священнику одинъ или даже нѣсколько помощниковъ. Въ такомъ случаѣ старшій священникъ называется настоятелемъ, а остальные его помощниками. Нѣкоторые полагаютъ, что между настоятелемъ и по-

мощниками нѣтъ разницы въ правахъ. Это совершенно неправильно. Кто является отвѣтственнымъ лицомъ за цѣлость церковнаго имущества? Настоятель. Онъ же дѣлаетъ распоряженіе, напр., и о томъ, кому изъ его помощниковъ служить раннюю литургію, кому позднюю. Принципіальное распоряженіе вообще всегда должно лежать на настоятелѣ и помощники обязаны его слушать. Конечно, настоятели нерѣдко злоупотребляютъ своими преимуществами. Но вѣдь злоупотребленія вездѣ и всегда возможны... Вы, о.о. благочинные, должны непремѣнно слѣдить, чтобы этихъ злоупотребленій не было и между настоятелями и помощниками была солидарность въ дѣйствіяхъ, братскія отношенія.

Скажу теперь о діаконахъ. Я крайне былъ недоволенъ тѣми изъ нихъ, которыхъ мнѣ пришлось видѣть во время поѣздокъ по епархіи. Небрежность замѣчается прежде всего уже во внѣшности: одѣты они въ невозможныя раски, головы часто—не причесаны. Положимъ, каждый одѣвается соразмѣрно получаемому доходу, но, какъ бы ни былъ малъ доходъ, приличіе должно быть соблюдаемо, а тѣмъ болѣе при встрѣчахъ своего Архипастыря... Затѣмъ, служить они почти не умѣютъ: изъ сотни діаконовъ трудно указать десятокъ такихъ, которые бы умѣли хорошо кадить, правильно и во время произносить эктении и другія молитвословія. И это тѣмъ болѣе странно, что многіе изъ подобныхъ діаконовъ состояли ранѣе учителями, значить до нѣкоторой степени уже люди образованные и имѣющіе возможность понять, что хорошо и что худо. Слѣдите, братіе, за тѣмъ, чтобы діаконы отвѣчали своему назначенію...

Что касается до діаконовъ штатныхъ и діаконовъ-псаломщиковъ, то, по моему, положеніе этихъ послѣднихъ фальшивое. Діаконы-псаломщики или такъ называемые діаконы на псаломщицкой вакансіи обязаны во всѣхъ благопотребныхъ случаяхъ нести обязанности діаконовъ штатныхъ, между тѣмъ содержаніе имъ идетъ псаломщическое. Мой личный взглядъ таковъ: діаконы-псаломщики должны бы пользоваться кружечными доходами въ равной мѣрѣ со штатными, а церковными землями въ долѣ псаломщика. Скажите мнѣ, всегда ли въ нашей епар-

хїи діаконъ относится къ своимъ священникамъ съ надлежащимъ почтеніемъ?”

На этотъ вопросъ о. прот. Полтавцевъ отвѣтилъ, что діаконъ занимаетъ вообще какое-то неопредѣленное положеніе: они и „отъ псаломщикамъ отстали и къ священникамъ не приста-ли“. Многіе изъ нихъ не дѣлуютъ руки у священниковъ и не оказываютъ другихъ знаковъ почтенія. Особенно это нужно сказать про діаконъ сельскихъ. Есть даже такіе діаконъ, добавилъ о. Полтавцевъ, которые совсѣмъ не признаютъ власти священника и если послѣдніе не дѣлуютъ на нихъ доно-совъ, то только по нежеланію заводить непріятности.

Высокопреосвященнѣйшій Владыка разъяснилъ, что терпѣть подобнаго рода діаконъ не слѣдуетъ; если они не желаютъ признавать власти священниковъ и оказывать имъ знаки по-чтенія и если мѣры увѣщанія этихъ священниковъ, а затѣмъ и о.о. благочинныхъ не дѣйствуютъ, то дѣлать ему немедлен-ныя донесенія.

„Обратите еще вниманіе, о.о. благочинные и о.о. настояте-ли, продолжалъ Владыка, на то, что нѣкоторые діаконъ по-зволяютъ себѣ служить литургію *безъ припотоженія*. Это не можетъ быть терпимо. Готовящійся къ священнодѣйствию обя-занъ не только „сохранить себѣ и опасно блюсти отъ вещей, запинающихъ достойному литургисанію и пречистыхъ таинъ причащенію“, но и возбуждать въ себѣ „алчбу и жажду къ божественному брашну и питію“. А пособіемъ для такого стя-жанія „благочинства“ и служить приготовленіе, т.е. служ-бы и молитвословія, положенныя по уставу Церкви и пред-шествующія Божественной литургіи. Вы и сами это внушайте діаконамъ, іеродіаконамъ и иподіаконамъ, заставляйте и свя-щенниковъ дѣлать такіе же внушенія.

Перейду теперь къ псаломщикамъ. На большинство псалом-щиковъ, присутствовавшихъ при встрѣчахъ меня въ селахъ, ужасно смотрѣли! Нѣкоторыхъ прямо не отличишь отъ дере-венскихъ юношей: одѣты въ какихъ то пиджакахъ, галстуховъ не имѣютъ, сапоги грязные, волосы не расчесаны. И это при встрѣчѣ Архипастыря, что же въ обычное-то время?!... Ко-нечно, они народъ не богатый, но вѣдь и мой отецъ, какъ

вамъ извѣстно, былъ псаломщикомъ¹⁾. Однако, я хорошо помню, всегда онъ былъ одѣтъ прилично, за службой ходилъ въ подрасникъ, а по праздникамъ надѣвалъ стихарь. Завѣщаль себя и похоронить въ стихарь... Почему бы и здѣсь псаломщикамъ не носить во время богослуженій подрасниковъ или по крайней мѣрѣ приличныхъ сюртуковъ? Нѣтъ, въ псаломщикахъ Харьковской епархіи, видимо эстетическое чувство развито очень слабо... Затѣмъ, я обратилъ вниманіе, что есть псаломщики, которые, войдя въ церковь, не перекрестятся, идутъ мимо горняго мѣста—тоже. Печальное явленіе! Вѣдь мы должны требовать, чтобы христіанскій долгъ исполняли и простые мужики, а тутъ церковнослужитель не исполняетъ этихъ требованій... О поведеніи псаломщиковъ много говорить не стану. Прошу васъ только, братіе, вырвите ихъ изъ тины, поднимите и поддержите, чтобы они были дѣйствительно членами причта церковнаго! Нѣкоторые изъ нихъ, между прочимъ, говорятъ: „насъ и за людей то не считаютъ, придешь къ батюшкѣ, такъ на кухнѣ настоишься“... Этого не должно быть. Вы должны заботиться, чтобы *поднять* ихъ *личность*. Не нужно допускать равенства отношеній, но непременно заботиться о ихъ нравственномъ возвышеніи и вѣншней облагороженности. Многое тутъ зависитъ и отъ такъ называемой *чреды*. Эта чреда многихъ губить. Допустимъ, въ извѣстной церкви два или три псаломщика, а за службой присутствуетъ одинъ. Что же дѣлаютъ остальные?... А вѣдь въ нѣкоторыхъ приходяхъ псаломщиковъ бываетъ и по четыре человека. Такъ если они будутъ чередоваться хотя бы по двое, то у нихъ половина недѣли будетъ свободною. Но далеко не всякій воспользуется этой свободой должнымъ образомъ... Я вообще не сторонникъ этихъ чередъ. Но во всякомъ случаѣ, о.о. настоятели и о.о. благочинные, примите къ свѣдѣнію, чтобы служащіе или не служащіе священно и церковно-служители старались посвѣщать божественныя службы неуклонно. Если священникъ не служащій, то пусть стоитъ и читаетъ синодикъ, діаконы же

¹⁾ Біографическія свѣдѣнія о Высокопреосвященнѣйшемъ Арсеніи, Архіепископѣ Харьковскіимъ и Ахтырскомъ представлены нами въ VI книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ“ за текущ. г.

и псаломщики—поютъ на клиросѣ. Нельзя же вездѣ и всюду руководиться только предписаніями, нужно быть дѣйствительно пастырями, а не наемниками.

Среди здѣшняго духовенства замѣчается еще одно нежелательное явленіе, это—частые переходы съ одного мѣста на другое. Причина этого явленія кроется по моему въ церковныхъ домахъ. Будь не церковные дома, не стали бы такъ часто перебѣгать съ мѣста на мѣсто. Вотъ у меня на родинѣ, въ Смоленской губерніи, домовъ церковныхъ мало, поэтому и духовенство рѣже мѣняетъ мѣста. Если свой домъ у священника или діакона, такъ они не скоро поднимаются съ мѣста... А если церковный, тогда другое дѣло: открылось мѣсто, соберай свой скарбъ и двигайся. Особенно эти передвиженія замѣтны среди низшихъ членовъ причта. Я уже сдѣлалъ, какъ вамъ извѣстно, предписаніе, чтобы не прослужившіе трехъ лѣтъ на извѣстномъ мѣстѣ, не перепрашивались на другое. Но и предписаніе мало помогаетъ: продолжаютъ перепрашиваться, особенно діаконы. Объясните пожалуйста духовенству, что эти частые переходы очень нежелательны и вредны для религіозно-церковной жизни паствы и для пастырской дѣятельности.

Братіе, не забывайте, что для бѣдняка и нѣсколько рублей—богатство! Я разумѣю просфорницъ. Будьте справедливы, въ дѣлѣ назначенія просфорницъ. Не секретъ, что нѣкоторые пастыри позволяютъ себѣ даже въ церкви заявлять: „не берите у такой-то просфоръ, а покупайте у той-то“. Это грѣхъ, вопіющій на небо! Многіе также предоставляютъ нерѣдно мѣста просфорницъ мірскимъ женщинамъ, а лицъ духовнаго званія, достойныхъ по своимъ качествамъ, обходятъ. Это ненормально. Слѣдите пожалуйста за этимъ“.

Здѣсь Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній сдѣлалъ небольшой перерывъ, во время котораго въ одной изъ гостинныхъ архіерейскихъ покоевъ всѣмъ присутствующимъ былъ предложенъ чай. Затѣмъ, по окончаніи перерыва, Владыка продолжалъ бесѣду.

„Однимъ изъ жгучихъ вопросовъ въ церковной жизни, продолжаетъ Владыка, является вопросъ о церковныхъ старостахъ.

Церковный староста, какъ вамъ извѣстно, есть повѣренный прихода, избираемый въ каждой приходской церкви для совмѣстнаго съ причтомъ пріобрѣтенія, храненія и употребленія церковныхъ денегъ и всякаго церковнаго имущества, подъ надзоромъ и руководствомъ благочиннаго и епархіальнаго начальства. Обязанности его опредѣляются особой, *Высочайше* утвержденной инструкціей, указами Святѣйшаго Синода и разъяснительными распоряженіями епархіальнаго начальства ¹⁾. Къ великому прискорбію, встрѣчаются, и нерѣдко, такіе старосты, которые не желаютъ дѣлать выписки изъ кружекъ своевременно, не представляютъ точныхъ отчетовъ по покупкѣ и продажѣ свѣчъ съ епархіальныхъ свѣчныхъ заводовъ, допускаютъ самовластіе и неисполненіе инструкціи и въ другихъ отношеніяхъ. Есть и такіе старосты, которые считаютъ себя прямо-таки полными хозяевами церкви. Можетъ быть я и преувеличиваю, но хорошо, если такъ... Слѣдите, о.о. благочинные, за тѣмъ, чтобы церковныя свѣчи брались непремѣнно съ нашего епархіальнаго завода. Помните, что этотъ заводъ вѣдь единственное, можно сказать, средство, единственный источникъ, откуда мы можемъ почерпнуть нужное на улучшеніе содержанія духовно-учебныхъ заведеній, на разныя полезныя для епархіи постройки и вообще на покрытіе всевозможныхъ епархіальныхъ нуждъ. Ухудшится дѣятельность завода, уменьшатся и средства у епархіи. Употребляйте всѣ благовидныя мѣры къ тому, чтобы старосты ни вамъ, ни вѣренному вамъ духовенству не отводили глаза... Поймите, что если будетъ недоборъ съ завода только въ 50 пудовъ, то и тогда уже епархія теряетъ болѣе тысячи рублей. А сколько потеряетъ епархія, если этотъ недоборъ будетъ не въ 50, а въ пятьсотъ пудовъ?... Тогда вѣдь мы потеряемъ десятки тысячъ!... Если мы имѣемъ право бороться со всякимъ зломъ, то этимъ же правомъ мы должны пользоваться и при недоборахъ старостами свѣчъ съ епархіальнаго завода. Обдумайте сами мѣры борьбы. Я съ готовностію поддержку васъ.

¹⁾ См. напр., В. А. Маврицаго, Новая инструкция церковнымъ старостамъ, *Высочайше* утвержденная 12 іюня 1890 г., дополненная руководственными по предмету церковнаго хозяйства указами Святѣйшаго Синода и разъяснительными распоряженіями епархіальнаго начальства. Изд. 2. Москва 1896 г.

Берегите вашъ свѣчной заводъ, какъ зѣницу ока. Увеличится, Богъ дастъ, заводская прибыль, удовлетворимъ тогда и нашимъ насущнымъ потребностямъ, тому, что, какъ говорится, „ѣсть, пить просить“, наприм., построимъ второе епархіальное женское училище (въ Старобѣльскѣ). Вотъ въ С.-Петербургской епархіи свѣчное дѣло поставлено гораздо строже и лучше. А когда я познакомился съ свѣчными операціями нашей епархіи, то увидѣлъ, что мы не походимъ на С.-Петербургскую епархію... Итакъ, поддерживая добрыя отношенія со старостами, не забывайте же, что послѣдніе являются далеко не полноправными хозяевами церкви и строго слѣдите, чтобы не было свѣчныхъ недоборовъ, несвоевременныхъ кружечныхъ высыпокъ и держанія церковныхъ денегъ старостами у себя въ домахъ... Только поступайте какъ можно тактичнѣе.

Другимъ жгучимъ вопросомъ является вопросъ о содержаніи духовенства. Теперь всѣ причты стремятся къ тому, какъ бы исхлопотать себѣ жалованіе отъ казны. Вы, о.о. благочинные, должны это имѣть въ виду и въ благопотребныхъ случаяхъ объяснять ввѣренному вамъ духовенству, что оно должно удовлетворяться мѣстными средствами содержанія, т. е. добротными приношеніями прихожанъ, доходами съ церковныхъ оброчныхъ статей, процентами съ капиталовъ, положенныхъ кѣмъ либо въ пользу причтовъ на вѣчное время и церковными землями или церковномъ довольствомъ, производимомъ причтамъ прихожанами, вмѣсто отвода земли и терпѣливо ожидать назначенія казеннаго жалованія, согласно росписанію приходовъ, имѣющемуся въ Хозяйственномъ Управленіи при Святѣйшемъ Синодѣ. При этомъ нужно стараться, чтобы не было жалобъ низшихъ членовъ причта на то, что ихъ притѣсняютъ при дѣлежѣ доходовъ старшіе члены. Такъ, нѣкоторые псаломщики, наприм., говорятъ, что имъ при трехчленномъ составѣ причта не приходится и ста рублей тогда, когда священникъ имѣетъ 800 р. дохода. Они это объясняютъ тѣмъ, что часто священники совершаютъ требы одни и получаемое не опускаютъ въ братскую кружку, а берутъ прямо себѣ. Я хотѣлъ бы, о.о. благочинные, чтобы подобнаго рода заявленій никогда не было, а это возможно, мнѣ кажется, только въ томъ случаѣ, если все

получаемое за исправленіе требъ будетъ опускаться въ общую кружку. Можетъ ли такъ быть“?

О.о. благочинные отвѣтили Его Высокопреосвященству, что раздѣлъ кружечныхъ доходовъ и другихъ мѣстныхъ средствъ содержанія между членами причта производится всегда на основаніи преподанныхъ для руководства и исполненія правилъ Св. Синода и никакихъ отступленій отъ этихъ правилъ не бываетъ. Что же касается до опусканія въ общую кружку *естя* безусловно приношеній, то этого не можетъ быть, такъ какъ нѣкоторые приношенія на основаніи *Высочайше* утвержденныхъ правилъ отъ 24 марта 1873 г. составляютъ *личное* вознагражденіе того или иного члена причта. Если священникъ не опускаетъ въ кружку то, что получаетъ за совершеніе исповѣди, то и діаконъ считаетъ личнымъ вознагражденіемъ получаемое, напр., за такъ называемый предбрачный обыскъ; не отпускаетъ въ кружку и псаломщикъ то, что ему приносятъ напр., за чтеніе псалтири надъ умершимъ.

„Если нельзя опускать *естя* доходы въ кружку, продолжалъ Высокопреосвященнѣйшій Владыка, въ такомъ случаѣ я предлагаю вамъ, о.о. благочинные, слѣдить, чтобы тѣ требы, доходъ отъ которыхъ не составляетъ *личною* вознагражденія того или иного члена причта, исправлялись полнымъ составомъ причтовъ вѣреннхъ вамъ церквей и чтобы этотъ доходъ отпускался непременно въ кружку, а затѣмъ прошу васъ вообще принимать мѣры, предотвращающія всякій раздоръ среди духовенства изъ за дѣляжа причтовыхъ доходовъ.

Скажу теперь вамъ нѣсколько словъ о веденіи церковныхъ документовъ. Непохвально, что въ нашей епархіи почти не существуютъ богослужебные журналы, церковныя лѣтописи и историко-статистическія описанія епархій. По крайней мѣрѣ послѣ Архіепископа Филарета ¹⁾, насколько мнѣ извѣстно, никто не велъ историко-статистическихъ описаній нашей епархій! А между тѣмъ, какой богатый матеріалъ для будущаго историка дали бы и историко-статистическія описанія епархій за времена послѣ въ Бозѣ почившаго Архі-

¹⁾ Филаретъ, арх. Черн. Историко-статистическое описаніе Харьковской епархій, въ 5 отд. Черниговъ, 1868 г.

епископа Филарета и церковныя лѣтописи?! Вспомните, что лѣтописи, напр., ведутъ свое начало еще отъ времени принятія нашими предками христіанства. И совершенно напрасно вы не поддерживаете эти добрыя и полезныя обычаи предковъ. Лѣтописи это положительно драгоцѣнное сокровище: тутъ записываются и церковныя, гражданскія и бытовыя событія... Теперь прїѣзжаешь, допустимъ, въ село, спрашиваешь, что было въ приходѣ за сто лѣтъ? Неизвѣстно, ничего опредѣленнаго никто не скажетъ. Историческія свидѣнія о церквахъ, кладбищахъ, часовняхъ, особенно чтимыхъ иконахъ и т. д.—то же большею частію отсутствуютъ, а между тѣмъ они чрезвычайно важны для историко-статистическихъ описаній епархій, да интересны и для всѣхъ вообще. Вы, о.о. благочинные, старайтесь заводить во вѣренныхъ вамъ округахъ и церковныя лѣтописи и историко-статистическія описанія. Не могу не вспомнить своего брата о. Якова Димитріевича, бывшаго протоіереемъ. Когда онъ умеръ, то оставилъ послѣ себя полный сундукъ съ церковными лѣтописями. Жаль только, нельзя ими воспользоваться, ибо онъ оставилъ завѣщаніе вскрыть сундукъ по истеченіи 100 лѣтъ со дня смерти... Заводите и богослужебныя журналы, въ которыхъ бы записывались всѣ службы тотчасъ по ихъ совершеніи.

Слѣдите за тѣмъ, чтобы исправно велись церковныя приходо-расходныя книги и метрики. Вамъ извѣстно, что къ суммамъ, подлежащимъ запискѣ въ приходо-расходныя книги относятся: суммы, принадлежащія мѣстной церкви, капиталы предназначенныя въ пользу причта и сборы и доходы, имѣющіе особыя назначенія и поступающіе въ церковь въ видѣ переходящихъ суммъ (§ 43 вашей инструкціи). Надзирайте же, что бы всѣ сборы и расходы тщательно заносились въ выданныя отъ Консисторіи книги. Необходимо, чтобы принадлежащія церкви суммы хранились въ церкви за замкомъ старосты и церковною печатью, излишнія же, т. е. сверхъ 200 руб., отсылались въ кредитныя учрежденія, а не были бы забираемы старостами для храненія къ себѣ въ домъ. Записи всѣхъ церковныхъ суммъ должны производиться *своевременно*, а не по полугодіямъ, какъ это совершенно не законно позволяютъ себѣ нѣкоторые.

Теперь второе уже полугодіе, а у нихъ не записаны приходы и расходы еще и за первое... Этого не должно быть. Что касается, далѣе, метрическихъ книгъ, а равно и обыскныхъ и исповѣдныхъ росписей, то вы также обязаны слѣдить, что бы онѣ велись исправно. Метрическія книги являются большимъ мѣстомъ нашей епархіи. Дня не проходитъ, чтобы не поступало заявленій о неправильной записи особенно о рожденіи и крещеніи младенцевъ. Чѣмъ это можно объяснить, о.о. благочинные?"

О.о. благочинные отвѣтили, что неточности, встрѣчающіяся иногда въ метрическихъ книгахъ обусловливаются измѣненіями фамиліи самихъ родителей или восприемниковъ. Напримѣръ какой нибудь Ѳедотъ переселяется на нѣкоторое время въ городъ, затѣмъ возвратившись въ слободу именуется уже Ѳедотовъ, или какой либо Петро—возвращается съ фамиліей Петрова. Затѣмъ, не всегда возможно производить записи тотчасъ же по совершеніи требъ, такъ какъ приходится иногда совершать, напр., крещеніе въ ночную пору и въ нѣсколькихъ верстахъ отъ храма въ которомъ хранятся метрическія книги. Наконецъ, возможны и простыя описки.

„А по моему, продолжалъ Высокопреосвященнѣйшій Владыка, это объясняется просто невниманіемъ священниковъ. Забывая о томъ, что главная отвѣтственность за исправное и вѣрное веденіе метрическихъ книгъ лежитъ именно на нихъ, какъ настоятеляхъ церквей, они поручаютъ писать эти книги псаломщикамъ и даже послѣ не всегда стараются проверять эти записи. Затѣмъ я знаю, нѣкоторые священники имѣютъ обыкновеніе записывать сначала на лоскуткахъ бумаги, а потомъ уже переписываютъ въ книги. Все это непохвально и вы, о.о. благочинные, должны стараться, чтобы эти явленія не повторялись. Во избѣжаніе же описокъ я рекомендовалъ бы имѣть еще черновыя записи, но не на лоскуткахъ, а въ прочной книгѣ и всѣ неточности удалять немедленно.

Что касается, далѣе, бумагъ, представляемыхъ архіерею, то не знаю, что и дѣлать?!. Умудряются нѣкоторые писать прямо такъ непостижимо. Читаешь, читаешь и ни какъ не уловишь основную мысль! Небрежность въ почеркѣ доходитъ до того,

что приходится прибѣгать и къ помощи увеличительнаго стекла и просто къ догадкамъ. И это—въ бумагахъ, поступаемыхъ отъ духовенства! О другихъ же бумагахъ—отъ разныхъ мужичковъ—не стану и говорить: тамъ небрежность, безграмотность и многословность еще въ большихъ размѣрахъ... То, что можно изложить въ двадцати строкахъ, растягиваютъ на два листа и все это наполняютъ не нужными упрашиваніями, умаливаніями и т. п. Пожалуйста, о.о. благочинные, и сами пишите и духовенство, вамъ ввѣренное, заставляйте писать какъ можно тщательнѣе, короче и яснѣе. А духовенство, когда случится, пусть объясняетъ эти требованія и пасомымъ. Нельзя же все писать „съ маху“! Не нужно забывать, что мнѣ приходится получать бумагъ приблизительно по 50 ежедневно. Но вѣдь много дѣла и кромѣ этихъ бумагъ... Иной разъ, благодаря чисто виѣшной формѣ, можетъ пострадать и самое существо дѣла. Разобрать рукопись нѣтъ возможности, прибѣгнешь къ догадкѣ, сдѣлаешь распоряженіе, а послѣ оказывается, что догадка-то была не совсѣмъ точна.. Вѣдь простая вѣжливость и уваженіе къ моему положенію должны бы кажутся служить побужденіемъ подавать бумаги въ приличномъ видѣ?! Я уже сдѣлалъ распоряженіе, чтобы въ концѣ каждой подаваемой мнѣ бумаги было написано кратко ея содержаніе. Примите мѣры, чтобы это распоряженіе непременно исполнялось.

Нерѣдко приходится получать мнѣ письма анонимныя. Я уже неоднократно и печатно заявлялъ и теперь вотъ вамъ заявляю, что *терпѣть не могу этихъ писемъ* Порядочный человѣкъ не способенъ на анонимное письмо... Напрасно только авторы этихъ писемъ тратятъ бумагу и марки: все равно *ни одно* изъ такихъ писемъ, въ большинствѣ кляузныхъ, никогда не достигнетъ своей цѣли... Въ самомъ лучшемъ случаѣ я такія письма, съ подписью „чтѣй да разумѣть“, отсылаю тому, чья честь въ нихъ задѣвается. Если же получившій письмо послѣ является ко мнѣ съ объясненіями, и говорить, что знаетъ автора письма, я прямо заявляю: письмо брось, никому про него не говори и не судись.

На случай архіерейской ревизіи, вы, о.о. благочинные, обязаны

позаботиться, чтобы *все* церковные документы были въ исправности и—сдѣлать другія приготовленія. Свѣдѣнія объ этихъ приготовленіяхъ вы можете находить, напр., въ книжкѣ діакона Ѳ. Соколова¹⁾. Библіотека церковная должна быть отперта, ризница и архивъ—тоже, антиминсъ раскрытъ, метрическія и др. книги должны лежать на видномъ мѣстѣ, народъ долженъ быть увѣдомленъ о времени прибытія Архипастыря. Такъ какъ ревизія объявляется обычно за мѣсяцъ, то сдѣлать *все* эти приготовленія очень нетрудно. Вы должны приготовить надлежащій рапортъ, въ которомъ кратко и ясно представить свѣдѣнія о состояніи церкви и прихода. Пріятно и полезно, когда встрѣча Архіерея производится не однимъ только духовенствомъ и случайными посѣтителями храма, а *всеми* прихожанами. Этимъ выразится и почтеніе къ своему Архипастырю, полезно это будетъ и въ томъ отношеніи, что можно побѣсѣдовать съ приходомъ, узнать его нужды, проэкзаменовать и малолѣтокъ и старшихъ. Вотъ въ Казани, помню, такъ при обзорѣннй церковей видишь не только массу прихожанъ, но и множество инородцевъ. И при томъ, *все* одѣнутся по праздничному,—смотрѣть пріятно. Въ Прибалтійскомъ краѣ тоже встрѣчи своего Архипастыря православные устраиваютъ торжественно. Я помню, когда въ храмы являлось не мало даже и лютеранъ—эстовъ и туземцевъ—латышей... Но здѣсь, въ Харьковской епархіи, *не всегда* приходится видѣть народъ при посѣщеніяхъ церковей въ достаточномъ количествѣ. Одни не могутъ явиться потому, что возятъ сенокосицу, другіе—потому, что дѣлаютъ распахку полей, третьимъ—идти далеко... Поэтому и получаютъ такія явленія: пріѣзжаетъ высшій представитель Церкви, а его встрѣчаетъ только причтъ и нѣсколько человекъ прихожанъ въ одѣяніяхъ далеко не брачныхъ...

Если время или занятія принудятъ меня оставаться на ночлегъ въ селѣ, или если я остаюсь изъ желанія совершить въ посѣщенномъ храмѣ богослуженіе, то рекомендую отводить для

¹⁾ Руководство для участвующихъ въ служеніи съ архіереемъ лютургін и для готовящихся къ посвященію, а также на случай освященія храма, встрѣчи архіерея при обзорѣннй церковей и служеніи въ его присутствіи лютургін. Владимиръ, 1897 года.

меня въ квартирѣ священника не болѣе одной комнатки. Кроме опрятности я ничего не требую. Нѣкоторые причты имѣютъ обыкновеніе „задавать архіереямъ обѣдъ“. Для меня этого дѣлать не нужно. Радшіе хозяевъ видно и изъ стакана чая... Повторяю, что вы, о. о. благочинные, должны непременно присутствовать при моихъ ревизіяхъ церквей, дѣлать мнѣ доклады и разъясненія и оставаться до моего отъѣзда.

Относительно храмовъ и ихъ содержанія скажу слѣдующее. Нужно, чтобы все находилось на своемъ мѣстѣ и было въ приличномъ видѣ: дарохранильница должна быть защищена отъ пыли, ризы и другія облаченія помѣщаться въ шкафахъ, утварь также должна быть въ шкафахъ, бібліотека должна быть компактна и долженъ существовать каталогъ, архивы, гдѣ они есть, должны быть въ исправности. Ключи отъ всѣхъ этихъ шкафовъ должны находиться въ опредѣленномъ мѣстѣ. Не оскорбляйтесь, братіе, если скажу вамъ, что во внутренней Россіи церкви, при меньшихъ доходахъ, содержатся въ лучшемъ видѣ, чѣмъ здѣсь въ Малороссіи, при большихъ достаткахъ. Пріѣзжаю недавно въ одну церковь, вижу утварь не въ порядкѣ, спрашиваю: гдѣ ключъ отъ бібліотеки? Отвѣчаютъ—сейчасъ найдемъ. Да такъ и не нашли... Что же касается до архивовъ, то ихъ почти нѣтъ при церквахъ епархіи. На это нужно обратить вниманіе. Имѣйте это, о. о. благочин., въ виду и старайтесь устранять эти недостатки. Слѣдите и за тѣмъ, чтобы не только ключи не терялись отъ церковныхъ бібліотекъ, но и чтобы послѣдніе пополнялись богословскими книгами и духовными журналами. Какъ не прискорбно, но нужно сознаться, что духовенство нашей епархіи мало слѣдитъ за духовной литературой. Тѣ бібліотеки, которыя мнѣ пришлось видѣть, чрезвычайно малы и подборъ книгъ оставляетъ желать лучшаго. Объясните мнѣ, почему духовенство не выписываетъ многихъ прекрасныхъ и полезныхъ богословскихъ сочиненій?”

О. о. благочинные довели до свѣдѣнія Его Высокопреосвященства, что выписку книгъ и духовныхъ журналовъ въ большинствѣ случаевъ тормазать церковные старосты. Они слишкомъ неохотно соглашались расходовать церковныя суммы на покупку книгъ и выписку журналовъ.

„Не хорошо это, сказалъ Высокопреосвященнѣйшій Владыка, но я думаю, что такихъ старость не много. Во всякомъ случаѣ духовенство должно объяснять подобнаго рода старостамъ всю пользу отъ выписки книгъ и журналовъ, должно употреблять и другія мѣры для пополненія библиотекъ, наприм., собирать нужную сумму по подписнымъ листамъ съ членовъ причта и съ лицъ, желающихъ пожертвовать въ церковь на сей предметъ. При составленіи библиотекъ необходимо руководиться опредѣленной системой. Нѣкоторыя указанія по этому поводу и спеціальные каталоги я вамъ дамъ въ скоромъ времени, а пока скажу только, что церковныя библиотеки должны быть настолько компактны, чтобы пастыри могли, наприм., имѣть проповѣдническія пособія при отправленіи любой требы.

Скажу, наконецъ, о кладбищахъ. Проѣзжая на свою дачу¹⁾ я постоянно вижу одно изъ деревенскихъ кладбищъ и, Боже мой, въ какомъ оно жалкомъ состояніи! Они даже кругомъ не окопаны. Но и другія кладбища особенно сельскія, которыя мнѣ пришлось видѣть во время поѣздокъ по епархіи, не лучше этого. Почему это такъ?“

О.о. благочинные отвѣтили, что такая запущенность кладбищъ объясняется недостаткомъ средствъ на этотъ предметъ и еще тѣмъ, что г.г. земскіе начальники не всегда разрѣшаютъ окапывать эти кладбища.

„А мнѣ кажется, продолжалъ Владыка, что это объясняется главнымъ образомъ простымъ невниманіемъ членовъ причта къ мѣстамъ упокоенія ихъ пасомыхъ, а равно и холоднымъ отношеніемъ къ этому дѣлу самихъ прихожанъ. Средствъ особенныхъ тутъ не потребуется, а нужна прежде всего собственная охота. Вотъ въ Рижской епархіи мнѣ пришлось встрѣтить однажды образцовое кладбище (въ м. Гангофъ). Деревья, правильно посаженные, производятъ самое лучшее впечатлѣніе вездѣ чистота и опрятность. Спрашиваю причтъ, кто все это устроилъ? „А вотъ, говорятъ, могилка-то около церкви: здѣсь похороненъ виновникъ всѣхъ этихъ посадокъ“. Задаю вопросъ:

¹⁾ Дача Его Высокопреосвященства расположена въ 3 верстахъ отъ Харькова, въ мѣстности называемой „Всѣхсватское“.

кто же онъ былъ? „Да здѣшній псаломщикъ“, говорятъ. Вотъ что значить приложить, что называется, руки къ дѣлу! Вы, о.о. благочинные, пожалуйста заботьтесь и духовенству внушайте заботиться о содержаніи кладбищъ въ должномъ порядкѣ. Пока я прекращаю бесѣду. Продолжимъ ее завтра, съ 6 час. вечера“.

Присутствовавшіе пропѣли молитву „Достойно есть“. Владыка преподавъ всѣмъ свое благословеніе и послѣ выслушанія пѣнія „исъ полла эти деспота“ удалился. Былъ уже одиннадцатый часъ ночи. Полные искренней благодарности къ Его Высокопреосвященству, о.о. настоятели, о.о. благочинные и другіе приглашенные оставили архіерейскій домъ.

На другой день, съ 10 час. утра, происходило засѣданіе о.о. благочинныхъ, вечеромъ же они къ назначенному Владыкѣ часу собрались въ его покои. Сюда прибыли также и всѣ другія лица, присутствовавшія во время бесѣды наканунѣ. Пройдя въ большой залъ, всѣ заняли опять свои мѣста.

Ровно въ 6 часовъ веч. изъ внутреннихъ покоевъ прослѣдовалъ въ зало Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній, сопровождаемый Преосвященнѣйшимъ Стефаномъ, Епископомъ Сумскимъ, о. ректоромъ семинаріи, прот. І. П. Знаменскимъ и чиновникомъ особыхъ порученій при Оберъ-Прокурорѣ Святѣйшаго Синода, Вас. Мих. Скворцовымъ, имя котораго высоко чтится во всемъ миссіонерскомъ мірѣ. Послѣ молитвы „Царю небесный“, Владыка преподавъ общее благословеніе и, когда окончилось пѣніе „исъ полла эти деспота“, предложилъ всѣмъ собравшимся сѣсть. Затѣмъ Его Высокопреосвященство продолжилъ бесѣду.

„Поведу теперь рѣчь, сказалъ Владыка, о самомъ важномъ предметѣ нашей церковной жизни,— о богослуженіи. Скажу прежде всего о благовѣстѣ. Разнообразіе во времени начала благовѣста и его окончанія доходитъ иногда прямо до безобразія. Я даже принужденъ былъ, какъ вамъ извѣстно, издать особое распоряженіе о времени начала благовѣста къ тому или иному богослуженію ¹⁾. А то одни начинаютъ литургію въ 5 час. утра, другіе въ 6 час., всенощную точно также одни

¹⁾ Журналъ „Вѣра и Разумъ“, № 15 за текущ. годъ.

начинають въ 7 час. вечера, другіе въ 5 час. Несвоевременно производятъ звонъ къ началу и другихъ службъ. Особенно противъ устава совершается благовѣсть во время великопостное. Чѣмъ же это разнообразіе оправдываютъ? Одинъ пастырь говоритъ мнѣ, что его прихожане привыкли, чтобы я служилъ, наприм., всенощную за полтора часа до захода солнца. Теперь спрашивается: когда же нужно служить всенощную, допустимъ, въ декабрѣ мѣсяцѣ? Если солнце у насъ въ этомъ мѣсяцѣ заходитъ въ 4 часа, значитъ ко всенощной нужно благовѣстити въ два часа дня. Наоборотъ лѣтомъ—въ восьмомъ часу. Совсѣмъ несообразно. Другіе пастыри заявляли, что они вынуждены начинать литургію въ 5 час. утра, иначе прихожане не пойдутъ въ храмъ, такъ какъ въ 6 час. начинается уже базарь... Наконецъ, я знаю священниковъ, которые въ храмовые праздники идутъ послѣ утрени по приходу и поѣтому литургію начинаютъ позднѣе, чѣмъ слѣдуетъ. Можетъ быть и среди васъ находятся такія лица? Скажите мнѣ въ такомъ случаѣ, когда же обычно въ храмовые праздники вы начинаете благовѣсть къ обѣднѣ?

Одинъ изъ о.о. благочинныхъ заявилъ Его Высокопреосвященству, что обычай ходить по приходу непосредственно послѣ утрени имѣетъ широкое распространеніе въ сельскихъ приходахъ Малороссіи. Поѣтому благовѣсть къ обѣднѣ начинается уже въ одиннадцать часовъ утра. О. ректоръ семинаріи сообщилъ затѣмъ, что обычай хожденія со св. водою по приходу въ промежутокъ между утреней и обѣдней существуетъ и въ другихъ епархіяхъ, но тамъ принято въ этотъ промежутокъ времени посѣщать только дома приходскаго духовенства

„Можно еще допустить, продолжалъ Владыка, хожденіе до обѣдни по домамъ духовенства, такъ какъ оно не займетъ особенно много времени, но хожденіе по приходу вообще до окончанія литургіи не должно быть допускаемо. Иначе прихожане, принявъ духовенство начнутъ вкушать пищу и поздравлять другъ друга съ праздникомъ, не побывавъ еще за обѣдней. Да и пойдутъ ли тогда—это вопросъ... А съ другой стороны хожденіе по приходу послѣ утрени можетъ вызвать у пастырей такія физическія явленія, которыя могутъ попрепятствовать приступити къ совершенію Божественной литургіи.

Имѣйте въ виду и то, что чѣмъ же виноваты прихожане, которые желали бы побывать за ранней литургіей, если ихъ священникъ будетъ до 11 час. ходить по приходу? Пождутъ, пождутъ они у лапери, да такъ и пойдутъ по домамъ! Несвоевременное начало богослуженій искажаетъ и смыслъ устава православной церкви. Въ великую субботу, наприм., здѣсь въ епархіи утренняя начинается въ 7 час. утра или же, когда великосубботная утренняя совершается съ вечера, наканунѣ, то обѣдня въ великую субботу начинается въ 8 или 9 час. утра. Находятся и такіе пастыри, которые говорятъ: мы должны начинать обѣдню поздно потому, что этого требуютъ наиболѣе почетные прихожане, особенно помѣщики. Но я, повторяю, совершенно иначе смотрю на дѣло. Соберутся прихожане въ 6 час. утра—самое время молитвы—и должны ждать когда прійдутъ или придутъ помѣщики. Развѣ это допустимо?! Вотъ по этому я и далъ для духовенства особое распоряженіе о времени начала богослуженій. Это распоряженіе избавить и пастырей отъ челоуѣко-угодничества и, надѣюсь, установить единообразіе и благообразіе въ церковныхъ благовѣстахъ. Что касается, далѣе, продолжительности времени благовѣста, то тоже замѣчается несогласіе. Въ однихъ приходахъ звонятъ тридцать минутъ, въ другихъ менѣе или болѣе. Особенно это замѣтно здѣсь, въ городѣ. Нужно звонить не менѣе пяти минутъ и не болѣе 20. Но непременно нужно кончать благовѣстъ, когда священникъ уже придетъ и облачится. Въ приходахъ двухкомплектныхъ или пятичленныхъ, гдѣ имѣется два престола, нужно непременно въ воскресные и праздничные дни служить двѣ литургіи: раннюю и позднюю, такъ какъ въ каждомъ приходѣ много такихъ лицъ, которымъ посѣщать позднюю литургію не совсѣмъ удобно, наприм., прислугѣ, торговцамъ и т. д. Вы, о.о. благочинные, должны служить сами примѣромъ въ отношеніи исполненія моего предписанія о благовѣстѣ и слѣдить, чтобы его исполняло и вѣренное вамъ духовенство. Особенно слѣдите за молодыми священниками, которые любятъ разнообразить начало времени благовѣста...

Относительно облаченій долженъ сказать, что мнѣ не мало пришлось видѣть хорошихъ. Но разницы здѣсь содержатся не-

достаточно тщательно. Обратите вниманіе и на это, о.о. благочин., и старайтесь о поддержаніи порядка въ приходскихъ разницахъ вашихъ благочиній и объ увеличеніи этихъ ризницъ. Затѣмъ, нужно наблюдать, чтобы было употребляемо облаченіе соотвѣтственно извѣстному празднику или какому-ниб. церковному событію. Въ Троицынъ день, напр., нужно употреблять зеленныя облаченія, въ Рождество и Крещенье—бѣлыя, во время св. Пасхи—красныя или бѣлыя. Что касается до великаго поста, то можно употреблять черныя, хотя въ нѣкоторыхъ епархіяхъ первую и послѣднюю недѣли служатъ въ черныхъ облаченіяхъ, а со второй и до седьмой недѣли служатъ въ темныхъ. При погребеніи: можно употреблять и черныя и бѣлыя облаченія. Но нужно, о.о. благочин. и о.о. настоятели, строжайше слѣдить, чтобы священнослужители совершали службы по уставу, т. е. гдѣ положено,—въ полномъ облаченіи. Мнѣ пришлось здѣсь самому видѣть, какъ нѣкоторые совершали проскомидію безъ фелони... Этого ни въ какомъ случаѣ допускать нельзя.

Обращаю ваше вниманіе также на кажденіе. Сколько я ни наблюдалъ за нашими о.о. діаконами, почти всѣ они не умѣютъ какъ слѣдуетъ кадить и не знаютъ порядка кажденія. Это непростительно! Вамъ извѣстно, что въ Типиконѣ есть даже особая глава (22), гдѣ указанъ перядокъ кажденія. Нужно непременно обращать вниманіе діаконѣвъ на эту главу... А затѣмъ ихъ нужно *учить*: какъ держать кадило и производить кажденіе. Помню, какъ меня училъ кадить мой тесть—протоіерей Кіевской Набережно-Николаевской церкви о. Г. И. Соловьевъ. „Возьми, говорить, книжку подъ правую руку и кади такъ, чтобы книжка не вывалилась и чтобы твой поклонъ совпадалъ со вторымъ размахомъ“. Вотъ такъ и вы учите и заставляйте священниковъ пріучать своихъ діаконѣвъ къ кажденію. Положимъ, теперь на ставленниковъ обращено особое вниманіе и стараются выучить ихъ кадить какъ слѣдуетъ, а во время послѣдней ихъ службы здѣсь, каковую они должны непремѣнно совершать въ крестовой церкви, я самъ смотрю, насколько умѣло они кадятъ, и вообще служатъ, но вѣдь вы знаете, что срокъ пребыванія ставленниковъ у насъ короткій и за-

тѣмъ—въ одну службу не всегда можно разсмотрѣть ихъ умѣние должнымъ образомъ. Поэтому вы непременно слѣдите сами за служеніемъ и каждаемъ діаконовъ и заставляйте совершать ихъ какъ слѣдуетъ.

О благословеніи и рукоцѣлованіи я уже говорилъ вамъ вчера. Пастыри имѣютъ священное право преподавать единоручно благословеніе и должны пользоваться этимъ правомъ. Конечно, они не могутъ заставить цѣловать ихъ руку, но преподать благословеніе они обязаны. И если они видятъ протянутую руку какого либо знакомаго православнаго человѣка, то обязаны, прежде пожатія руки, благословить этого человѣка. Но я увѣренъ, если пастырь пользуется уваженіемъ среди пасомыхъ, если онъ авторитетенъ, то всякій пасомый и благословеніе приметъ и руку поцѣлуетъ. Діаконы же и псаломщики обязательно должны цѣловать руку настоятеля послѣ благословенія; этого требуетъ уже простое уваженіе къ священному сану. Преподавая благословеніе частное, іереи должны преподавать въ благопотребныхъ случаяхъ и общее благословеніе, напр. при возглашеніи словъ: „миръ всѣмъ“ и др. Кстати, я замѣчалъ, что не всѣ іереи умѣютъ правильно воздѣвать руки: одни это дѣлаютъ ладонами отъ себя, другіе такъ, что получается прямой уголъ между рукой и бокомъ. Я совѣтывалъ бы дѣлать воздѣваніе такъ, какъ дѣлалъ это покойный митрополитъ московскій Филаретъ и Исидоръ, Иннокентій митрополитъ С.-Петербургскій, о которомъ самъ **ИМПЕРАТОРЪ АЛЕКСАНДРЪ III** сказалъ: „лучше нашего Владыки никто не служить“. Покойный святитель всегда воздѣвалъ руки ладонями внутрь. Такъ же дѣлалъ и вашъ бывшій Архипастырь въ Бозѣ почившій Архіепископъ Амвросій.

О служеніи вообще—скажу, что оно должно совершаться какъ можно благоговѣйнѣе и внимательнѣе. Съ благоговѣніемъ долженъ священникъ вступить въ храмъ, не спѣша облачиться, возгласы дѣлать внятно, слѣдить, чтобы величіе богослуженія ничѣмъ не было нарушено. Такія явленія, какъ чтеніе псаломщикомъ часовъ и одновременно съ этимъ ношеніе просфоръ въ алтарь, разговоры, отнюдь не должны быть допускаемы. Имѣйте въ виду, что недостаточно внимательное

отношеніе духовенства нашей епархіи къ совершенію святѣйшаго таинства евхаристіи было уже причиною нѣсколькихъ дѣлъ о *пролитіи св. крови*... Внушайте непремѣнно духовенству и за собой слѣдите, чтобы чтеніе было звучнымъ, неспѣшнымъ, внятнымъ. Не забывайте, что нашъ народъ хорошо понимаетъ, наприм., содержаніе евангелія и если вы будете читать его не благоговѣнно, слишкомъ поспѣшно, то онъ васъ невольно осудитъ. Всѣ богослуженія должны совершаться непремѣнно по уставу. Вотъ я знаю, что нѣкоторые изъ священниковъ совершали крещеніе не чрезъ погруженіе, а чрезъ обливаніе. Какъ Архипастырь, блюститель закона, я не могу одобрить этого обычая. Вамъ, конечно, извѣстно, что этотъ способъ крещенія не былъ принятъ до XV-го вѣка не только на востокѣ, но и на западѣ. Правда, въ первые вѣка крещеніе совершалось иногда и чрезъ обливаніе, но это вѣдь собственно составляло исключеніе изъ общаго правила и примѣнялось только къ такъ называемымъ *клиникамъ* (отъ κλίνη — ложе, одръ), людямъ разслабленнымъ и опасно больнымъ. И теперь православная Церковь допускаетъ это исключеніе, но только въ томъ случаѣ, если оно вынуждается тяжкою болѣзнію крещаемого. Но исключеніе нельзя дѣлать общимъ правиломъ и закономъ. Обычай, содержащій православною Церковію, совершать таинство крещенія именно чрезъ погруженіе, освященъ Самимъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ и имѣетъ твердыя основанія въ Священномъ Писаніи (Еф. 5, 26; 1 Кор. 10, 12 и др.), извѣстныя вамъ изъ догматическаго богословія. Самое слово „крестить“, по гречески „βαπτίζεν“ (Евр. „tabal“), употребляемое Спасителемъ при установленіи св. таинства крещенія (Мѡ. 28, 19), означаетъ именно *погруженіе* въ воду, окунываніе. На погруженіе, а не обливаніе указываетъ и 50 правило апостольское, которое читается, такъ: „аще кто епископъ, или пресвитеръ, совершитъ не три *погруженія* единого тайнодѣйствія, но едино погруженіе, даемое въ смерть Господню, да будетъ изверженъ“. Вы, о.о. благочинные, должны и сами исполнять и строго слѣдить, чтобы духовенство исполняло постановленія Церкви, основанныя на богооткровенномъ ученіи, а не сообразоваться съ требованіями человѣческой прихоти и каприза...

Я уже говорилъ вамъ, что видѣнные мною о.о. діаконы не всегда соотвѣтствуютъ своему положенію по наружному виду и по умѣнію совершать богослуженія. Особенно это не умѣніе обнаруживается, когда они произносятъ эктеніи или читаютъ евангеліе. Большинство изъ нихъ силится говорить и пѣть не природнымъ голосомъ, а непременно басомъ. Странно, какъ они сами не могутъ понять, что ихъ голосовые потуги не только не могутъ придать богослуженію или пѣнію благолѣпія но совершенно наоборотъ—только вредятъ послѣднему?!. Затѣмъ они забываютъ, что нельзя произносить слова эктеній въ то время, когда пѣвчіе поютъ „Господи помилуй“ или „подай Господи“. При такихъ манерахъ произнесенія теряется вся выразительность эктеній, вся ихъ содержательность. Слѣдите пожалуйста, о.о. благочинные, чтобы діаконы не допускали такой не внимательности и не вызывали осужденія со стороны пасомыхъ.

Церковное чтеніе также должно быть осмысленнымъ и выразительнымъ. Псаломщики большею частію читаютъ такъ, что можно слышать только окончанія словъ и самовольно сокращаютъ чтеніе псалмовъ и другихъ молитвословій. Этого не должно быть. Строго надзирайте, чтобы этого никогда не было!..

Относительно пѣнія не могу не сказать, что оно въ настоящее время отличается большой вычурностью. Наши регенты положительно мучаютъ пѣвчихъ, особенно малолѣтокъ, что бы только разучить какой-нибудь концертъ, между тѣмъ старинныхъ русскихъ напѣвовъ сторонятся. Но я никакъ не могу рекомендовать этого вычурнаго пѣнія. Стройно исполненное, наше простое обиходное пѣніе гораздо трогательнѣе и несравненно лучше располагаетъ душу присутствующихъ въ храмѣ къ молитвѣ, болѣе умиляетъ ихъ, чѣмъ пѣніе партесное съ несоотвѣтствующими характеру православнаго Богослуженія мотивами. И нужно всѣ мѣры принимать къ тому, чтобы развивалось у насъ пѣніе именно *обиходное*. Много значитъ: умѣть дать направленіе и характеръ пѣнію регентъ или нѣтъ?! Умѣлыми регентами нужно дорожить, неумѣлыхъ же нужно сдерживать и ставить имъ на видъ недостатки ихъ управленія. Нѣкоторые полагаютъ, что партесное пѣніе легче

обиходнаго, но это совершенно неправильно. Простое, располагающее къ молитвѣ, питающее религиозное чувство, обиходное пѣніе гораздо легче партеснаго, большею частію услаждающаго только слухъ разными *solo* и выкрикиваніями... Обращайте вниманіе и на то, чтобы пѣвчіе стояли въ церкви какъ слѣдуетъ, т. е. не поворачиваясь спиною къ иконамъ, а въ крайнемъ случаѣ хотя бокомъ. Многіе регенты имѣютъ плохую привычку размахивать руками на весь клиросъ и при задаваніи тона пускать громкія рулады на всю церковь. Эти провинціальныя привычки нужно искоренять... Теперь среди пѣвчихъ даже и малолѣтнихъ замѣчается, какъ вамъ извѣстно, нерѣдко „поговя за рублемъ“... Что-же дѣлать?! Это духъ времени... Конечно, достойныхъ и малолѣтнихъ можно награждать, а тѣмъ болѣе взрослыхъ или такъ называемые „большіе голоса“. Но я увѣренъ, что при большемъ развитіи религиознаго чувства и при заботахъ о введеніи общаго храмоваго пѣнія, этихъ наградныхъ рублей много не потребуется... Старайтесь о развитіи общаго церковнаго пѣнія. Вотъ въ Прибалтійскомъ краѣ во многихъ приходахъ (Кокенгузенскомъ, Кароленскомъ, Нитаусскомъ и др.) оно было поставлено очень хорошо. Къ моему утѣшенію, я встрѣчалъ и здѣсь приходы, гдѣ постановкой общаго пѣнія оставался доволенъ (напр., въ Ворожбѣ). При современной прекрасной постановкѣ церковно-приходскихъ школъ, общаго пѣнія достигнуть не трудно и можно быть увѣреннымъ, что сбудутся слова одного почившаго іерарха, что благодаря этимъ школамъ „*естъ запоютъ*“ во славу Божію...

Съ неменьшею заботливостью и вы и вѣренное вамъ духовенство должны относиться и къ проповѣдыванію слова Божія. Церковная учительность вообще должна составлять одну изъ важнѣйшихъ и существеннѣйшихъ пастырскихъ обязанностей. Пастырь церкви долженъ проповѣдывать слово Божіе и „благовременнѣ и безвременнѣ“ (2 Тим. 4, 2): и за богослуженіемъ, и при совершеніи требъ, и при всякомъ другомъ подходящемъ случаѣ. Къ этому должна побуждать его и простая любовь къ своему приходу. Гдѣ же ищущему спасенія и поучиться, какъ не у своего пастыря?! Вы должны удерживать пасомыхъ на

стезяхъ православія, вразумлять заблуждающихся, раскрывать глубину православныхъ догматовъ и таинствъ, важность православныхъ обрядовъ, должны усердно сѣять сѣмена христіанскаго благочестія... Въ Прибалтійскомъ краѣ дѣло проповѣдничества поставлено хорошо: тамъ православные, окруженные лютеранами и въ большинствѣ случаевъ сами вышедшіе изъ лютеранства, относятся къ проповѣдямъ съ любовію и вниманіемъ. Безъ живой проповѣди не обходится тамъ почти ни одно богослуженіе. Отрадно мнѣ было узнать, что и здѣсь многіе пастыри съ усердіемъ относятся къ проповѣдованію слова Божія. Но я желаю, чтобы и *все* вообще пастыри нелѣнностно исполняли свой проповѣдническій долгъ и не ограничивались одними только очередными проповѣдями. Теперь существуетъ множество хорошихъ печатныхъ проповѣдей и пособій къ проповѣдничеству, напр., прот. Г. Дьяченко ¹⁾). Можно прочитать, а затѣмъ разсказать слушателямъ на память. Нужно, братіе, стараться о развитіи именно *живой* проповѣди. Только такая проповѣдь жизненна, писанная же мертва. Не думайте, что трудно привыкнуть владѣть *живымъ* словомъ! При усердіи можно сдѣлать хорошіе успѣхи въ этомъ отношеніи и въ одинъ, два мѣсяца. Старайтесь главное, что бы проповѣдь была сказана именно отъ души, съ побѣдомъ религіознаго чувства. Простота, безыскусственность и искренность живой рѣчи всегда принесутъ желанный плодъ...

Едва ли много нужно говорить о томъ, что уставъ церковный долженъ соблюдаться. Особенно это должно сказать о монастыряхъ. Здѣсь церковная служба должна выполняться *непрерывно* во всемъ согласно съ уставомъ. Истовое богослуженіе, совершаемое во всемъ согласно составленному „святыми, богоносными и красодѣтельными“ нашими св. отцами уставу, всегда при-

¹⁾ Прот. Г. М. Дьяченко, Ежедневныя поученія въ словѣ Божіемъ по руководству литургійныхъ евангельскихъ и апостольскихъ чтеній во дни воскресные, праздничные и седмичные (будніе) всего года. 3 тома. Москва, 1899 г. *Ею же*, Катехизическія поученія, общедоступно изъясняющія ученіе Правосл. Церкви о Христіанск. Вѣрѣ, Надѣждѣ и Любви. М., 1898 г. *Ею же*, Общедоступныя бесѣды о богослуженіи Православн. Церкви. М., 1898 г. *Ею же*, Полный годичный кругъ краткихъ поученій, составленныхъ на каждый день года. 2 тома. М. 1901 г., и др.

влекало и будетъ привлекать всѣхъ богомольцевъ. Слава о такихъ монастыряхъ всегда будетъ далеко разносится по всей Россіи!.. Очень печально, поэтому, видѣть, что нѣкоторые монастыри позволяютъ себѣ уклоненія отъ устава св. отецъ. Вы, о.о. настоятели, строго слѣдите, чтобы уставъ исполнялся во вѣр- ренныхъ вамъ монастыряхъ во всей его неприкосновенности. Это вашъ непремѣнный долгъ. Не желательны отступленія отъ устава и въ приходскихъ церквахъ. Между тѣмъ нерѣдко псаломщики осмѣливаются уклоняться отъ выполненія устава. А священники вѣдѣя не вразумляютъ подобнаго рода лицъ, не учатъ ихъ и получается служба, такъ сказать, скомканая. Но этого быть не должно! Вы, о.о. благочинные, должны за этимъ наблюдать... Если по слабости человѣческой пастырь и можетъ позволять при совершеніи богослуженій нѣкоторое сокращеніе устава, то псаломщики самовольно этого дѣлать никогда не- должны. Но во дни особенно дорогіе для православныхъ хрис- тіанъ по религіознымъ воспоминаніямъ, наприм., въ Святую Четыредесятницу и дни страстной седмицы, никакихъ уклоне- ній отъ устава не можетъ быть допускаемо. Вообще же всѣ отступленія отъ устава, допускаемыя священниками, должны быть ради однообразія съ вашего вѣдома и согласія...

Скажу теперь нѣсколько словъ о требахъ и вознагражде- ніяхъ за нихъ. Вопросъ очень щекотливый, во обойти его не возможно. Довольно часто приходится слышать и даже полу- чать бумаги о вымогательствѣ. Особенно много говорятъ о вы- могательствѣ за такъ называемыя предбрачныя свидѣтельства. Нѣкоторые священники требуютъ за выдачу этихъ свидѣ- тельствъ отъ 5 рублей и болѣе. При этомъ они говорятъ, что „вѣдь эти даванія единственный можно сказать доходъ у насъ“. Печальное явленіе! А подумали-ли эти священники, что вѣкоторыя лица совершенно не въ состояніе заплатить, допустимъ, 10 или 15 р. за предбрачное свидѣтельство?!.. Я не говорю, что священники обязаны всѣ требы и выдачу всѣхъ документовъ совершать совершенно безвозмездно. Конечно, всякій трудъ вознагра- ждается. Но съ другой стороны они не должны забывать что даванія за исполненіе требъ и проч. должны быть именно *доброхотными*, а не принудительными... Съ великою скорбію

скажу вамъ, что именно принудительная плата за совершѣніе разныхъ требъ была одною изъ главныхъ причинъ появленія у насъ штунды...—Пастырь не желаетъ совершить какую либо потребу за вознагражденіе добротное, пасомой покидаетъ его домъ, а разные *непризванные плателы*, старающіеся во что-бы то ни стало разрушать *единеніе вѣры и духа* (Ефес. 4, 3—5) только и ждутъ такого случая... Они начинаютъ издѣваться надъ священнослужителями, а затѣмъ надъ таинствами, православными обрядами, постами и въ результатъ—отъ смертоноснаго дыханія подобнаго рода лжеучителей Церковь лишается одного изъ своихъ чадъ. Будьте же сами осторожны и духовенству внушайте осторожность при взиманіи даваній за совершѣніе тѣхъ или иныхъ требъ и выдачу различныхъ документовъ. Архипастырю очень больно слышать, а тѣмъ болѣе получать бумаги, бросающія тѣнь на его пастырей, какъ позволяющихъ себѣ вымогательство...

Между духовенствомъ и прихожанами вообще должны существовать самыя лучшія отношенія. А такія отношенія могутъ существовать только въ томъ случаѣ, если духовенство будетъ пользоваться авторитетомъ въ глазахъ пасомыхъ,—если будетъ стоять на высотѣ своего призванія. Пастырю нужно быть проникнутымъ апостольскою ревностію, быть чуткимъ въ угадываніи желаній народа, *знать своихъ* (Іоан. 10, 14) и умѣть повліять на нихъ и своею жизнію и проповѣдью и богослуженіемъ. Необходимо, чтобы и въ храмѣ, и въ домѣ его, и въ домахъ прихожанъ, когда приходится посѣщать или по усердію къ благу паствы, или по долгу службы, пастырь являлъ живой образецъ добродѣтели. „Священническое житіе, состоящее въ добродѣтели, говорится въ книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ ¹⁾, должно быть какъ бы другою рукою первой, т. е. ученію способствующею къ созиданію прихожанъ своихъ; чего для всѣхъ, о іерее, внимай себѣ и подвизайся имѣть Христоподобное житіе, чтобы могли съ Павломъ говорить: *подобны мнѣ бывайте, якоже азъ Христу*“. Только такой пастырь будетъ пользоваться авторитетомъ среди пасомыхъ и только тогда

¹⁾ § 48, по изд. 1861 г. стр. 71.

проповѣдь его будетъ имѣть успѣхъ. „Есть-ли же, говорится въ той же книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ, житіе твое Евангелъской проповѣди не будетъ сообразно, то поученія твои, хотя бы народу и полезны были, но тебѣ въ тяжкое осужденіе имѣютъ быть“. Являясь общимъ для всѣхъ своихъ пасомыхъ наставникомъ въ вѣрѣ и благочестіи, пастырь долженъ быть учителемъ не только на церковной кафедрѣ, но и внѣ церковныхъ службъ и храма. Предъ нимъ должны быть раскрыты сердца всѣхъ его пасомыхъ, къ нему должны идти послѣдніе и съ своими горестями, и радостями... Какъ духовникъ, онъ долженъ быть опытенъ въ жизни духовной и наблюдать, чтобы всѣ его прихожане ежегодно были у исповѣди, выяснять имъ, въ чемъ состоитъ истинное говѣніе и истинное покаяніе. Строго слѣдить, чтобы выполнялись вечернее правило для говѣющихъ и правило утромъ предъ причащеніемъ. При чемъ послѣднее должно прочитываться не въ концѣ обѣдни, а предъ литургіею: предъ часами или послѣ часовъ. Въ случаѣ какихъ либо затрудненій при *разрѣшеніи* кающагося, обязанъ доносить своему Архипастырю и просить у него разрѣшенія своего недоразумѣнія, не указывая впрочемъ самаго лица согрѣшившаго, и вообще дѣйствовать „со всякимъ смиренномудріемъ и тихостію“.

Нравственной чистотой жизни и ревностной дѣятельностію во благо св. Церкви должны точно также отличаться и діаконы и псаломщики. Имъ также подобаетъ *свидѣтельство доброимѣтіи отъ внешнихъ* (1 Тим. 3, 7). Держа себя степенно и съ достоинствомъ, они должны быть внимательными въ исполненіи своихъ обязанностей и не вызывать осужденія къ служителямъ православной Церкви. Въ частности діаконы должны всегда съ почтеніемъ относиться къ пресвитерамъ, принимать отъ нихъ благословеніе и цѣловать руку. Они должны помнить 20 правило Лаодикійскаго Собора, гдѣ говорится, что „діакону не подобаетъ сидѣти въ присутствіи пресвитера, но съ повелѣніемъ пресвитера сѣсти“... Совершая благоговѣйно, какъ помощникъ священника, богослуженія, они должны заниматься обученіемъ дѣтей прихожанъ, проповѣдывать въ благопотребныхъ случаяхъ и съ вѣдома священниковъ

слово Божіе и избѣгать какихъ бы то ни было недоразумѣній между ними и остальными членами причта. Что касается до псаломщиковъ, то они обязаны не только присутствовать при Богослуженіяхъ въ качествѣ примѣрныхъ чтецовъ и пѣвцовъ, но и быть воспитателями дѣтей прихожанъ и учителями въ церковно-приходскихъ школахъ. Они должны со всемъ усердіемъ заниматься церковнымъ пѣніемъ и образовывать церковные хоры. Многіе изъ псаломщиковъ теперь, особенно изъ получившихъ семинарское образованіе, позволяютъ себѣ непочтительно относиться къ священникамъ и діаконамъ. Это не можетъ быть терпимо. Они не должны забывать, что священники ихъ ближайшіе начальники и помнить 56 правило Апостольское: „аще кто изъ причта досадитъ пресвитеру или діакону, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго“...

Примите и сами вы, о.о. благочин., настоящія слова мои къ сердцу, старайтесь, чтобы и ввѣренное вамъ духовенство, какъ можно ближе, подходило къ начертаннымъ мною образцомъ причта. Повторяю, что только въ этомъ случаѣ, т. е. если духовенство будетъ стоять на высотѣ своего призванія, оно можетъ заслужить любовь прихожанъ. Къ такому духовенству пасомые будутъ питать искреннюю любовь. И не только къ нему, но даже и къ его семьямъ. Тогда будетъ полжена прочная преграда и къ распространенію настоящей духовной заразы—штунды...

Одною изъ важныхъ заботъ духовенства должна быть забота объ открытіи такъ называемыхъ церковныхъ попечительствъ. Въ Харьковской епархіи ихъ мало, между тѣмъ польза отъ нихъ очень большая. Въ другихъ епархіяхъ попечительства открыты при каждой церкви. Полагать, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, что строительные комитеты убьютъ дѣятельность попечительствъ совершенно ложно... Между тѣмъ тамъ, гдѣ существуютъ церковныя попечительства, бѣдняку всегда есть надежда, напр., чѣмъ разговѣться... Конечно, не всѣ попечительства владѣютъ сотнями рублей, но десятками-то рублей каждое владѣтъ. Но есть попечительства, наприм., Боголюбское въ Казани, которыя поставлены образцово: и владѣютъ большими

суммами и приносятъ добра очень много. Я замѣчалъ, что гдѣ священники относятся къ дѣлу попечительствъ съ воодушевленіемъ, тамъ дѣло идетъ хорошо и, наоборотъ, гдѣ священники относятся холодно, тамъ дѣло тормозится. Вы, о.о. благочинные, пожалуйста старайтесь о поддержаніи или о заведеніи этихъ полезныхъ учрежденій!

Другою вашею заботою, какъ и заботою духовенства вообще, должно быть открытіе обществъ трезвости. Вотъ въ Казанской епархіи такихъ обществъ много и результаты дѣятельности ихъ у всѣхъ на виду... Но здѣсь ихъ сравнительно очень мало. О пользѣ такихъ обществъ говорить не буду: она вамъ хорошо должна быть понятна.

Перейду теперь къ миссіонерству. Вопросъ о миссіонерствѣ одинъ изъ самыхъ важныхъ. Ни для кого не секретъ, что въ нашей епархіи гнѣздо и толстовщины и штундизма и хлыстовщины и другихъ сектъ... Когда я получилъ *Высочайшее* назначеніе на настоящую кафедру, первымъ долгомъ справился: какъ велико въ епархіи количество раскольниковъ и сектантовъ? Свѣдѣнія получились не особенно печальныя: раскольниковъ 6000, сектантовъ 3000. Цифры для Харьковской епархіи не большія... Но когда пріѣхалъ сюда, то убѣдился, что хотя отпадшихъ отъ Православной Церкви сравнительно и не много, но все-же они представляютъ собою зло и, что еще хуже, разсыяны по всѣмъ уѣздамъ. Несомнѣнно, сознавая именно весь вредъ отъ этихъ отщепенцевъ, мои предшественники по святительской кафедрѣ учредили Епархіальный Миссіонерскій Совѣтъ, а для каждаго округа въ отдѣльности—благочинническіе миссіонерскіе съѣзды. Это же побудило ихъ основать и Бѣлопольское миссіонерское братство и братство въ Старобѣльскѣ. Кто знаетъ, если бы не были предпринимаемы эти и подобныя мѣры, то событія, подобныя Павловскимъ, могли бы случаться неоднократно?!.. Вы, о.о. благочинные, должны обращать *особенное* вниманіе, чтобы *злые дѣлатели* не наносили ущерба вашимъ благочиніямъ и, если замѣтите гдѣ-ниб. опасность, сейчасъ же принимать мѣры и извѣщать нашего епархіальнаго миссіонера. Если потомъ, къ великому прискорбію, мы и не всегда будемъ имѣть благо-

пріятные результаты, по крайней мѣрѣ покойна будетъ наша совѣсть: мы исполнили свой долгъ, старались закрыть уста глаголющихъ *неправедная* (Рим. 1, 28)...

Что касается въ частности раскола, то на него здѣсь обращается вниманіе сравнительно малое. Говорятъ, что расколъ здѣсь не бьетъ ключемъ, какъ напр. въ приволжскихъ мѣстностяхъ и раскольники ведутъ себя довольно сдержанно. Такъ ли я говорю, о.о. благочинные?"

Предсѣдатель благочинническаго съѣзда, о. прот. Полтавцевъ, довелъ до свѣдѣнія Его Высокопреосвященства, что по крайней мѣрѣ въ самомъ городѣ Харьковѣ раскольники очень сдержанны и всѣ распоряженія властей, направленные къ пресѣченію расширенія раскола, исполняются большею частію безпрекословно. Послѣ этого заявленія поднялся съ своего кресла редакторъ-издатель журн. „Миссіонерское Обозрѣніе“ В. М. Скворцовъ, человекъ горячо преданный интересамъ Церкви и духовенства и извѣстный знатокъ раскола и сектанства. Получивъ соизволеніе Его Высокопреосвященства, онъ обратился къ присутствовавшимъ съ рѣчью приблизительно въ такихъ выраженіяхъ:

„Я очень счастливъ, что Богъ привелъ мнѣ посѣтить Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія. Проѣзжая изъ Гурзуфа въ С.-Петербургъ, я счелъ своимъ долгомъ заѣхать къ Его Высокопреосвященству. Счастливъ я и тѣмъ, что мое посѣщеніе Его Высокопреосвященства совпало съ настоящимъ собраніемъ представителей духовенства Харьковской епархіи. Харьковскіе пастыри являются одними изъ самыхъ усердныхъ читателей моего журнала „Миссіонерское Обозрѣніе“. Та связь, какая должна существовать между редакторомъ журнала и читателями послѣдняго, существуетъ и между нами... Я очень благодаренъ вамъ за ваше вниманіе къ моему журналу. Прошу удѣлить мнѣ свое вниманіе и въ настоящія минуты.

Я очень благодаренъ Его Высокопреосвященству за его приглашеніе меня сегодня на настоящую бесѣду. Часы, проведенные мною во время этой бесѣды, не забудутся никогда. Я очарованъ бесѣдой... Именно такая только бесѣда и можетъ

установить истинное взаимоотношеніе между Архипастыремъ и пасомыми, только такая бесѣда можетъ лучше всего выяснитъ истинныя нужды епархіи и обсудить мѣры къ удаленію этихъ нуждъ!.. Теперь, пользуясь соизволеніемъ Его Высокопреосвященства, позволю себѣ сказать нѣсколько словъ и о сектанствѣ и о расколѣ.

Высокопреосвященнѣйшій Владыка совершенно справедливо изволилъ замѣтить, что хотя отпадшихъ отъ Церкви Православія въ Харьковской епархіи сравнительно и не много, но все же они являются для епархіи зломъ. Какъ толстовцы, такъ и штундисты, и другіе враги Церкви опасны не своею *численностію*, а *качествомъ*. Я по опыту знаю, а опытъ мой созданъ 20-лѣтнимъ періодомъ служенія на миссіонерскомъ поприщѣ, что сектантовъ можно уподобить грибамъ или паразитамъ. Гдѣ есть одинъ сектантъ, тамъ можно найти и еще 10 зараженныхъ, поколебленныхъ, смущенныхъ. Какъ паразиты или грибы не водятся по одному, а всегда гнѣздами, такъ и сектанты. Но вы не забывайте, что вѣра нашего простаго народа это вѣра младенческая. Если мы можемъ вдохнуть въ себя свѣжую струю здравыхъ христіанскихъ понятій и не поддастся соблазнамъ, то простой, необразованный народъ далеко не всегда можетъ понять *что .. вредно* (Ис. с. Сир. 37, 20). Душа переболѣетъ за такихъ лицъ!.. Не забывайте и то, что теперь распространителями противно-церковнаго и противогосударственнаго ученія, каковы, напр., толстовство, штунда, являются не только отдѣльныя личности, но и цѣлыя социалистическія общества, пріютившіяся въ Швейцаріи и др. мѣстахъ. Они рассылаютъ и разбрасываютъ сотни и тысячи брошюръ, кощунствующихъ надъ Православною Церковію, издѣваются надъ ея служителями и всѣми мѣрами стараются поколебать существующее нынѣ устройство общественной и государственной жизни... Если бы мой пріѣздъ сюда былъ не случайнымъ, я показалъ бы вамъ массу такихъ брошюръ. Не забывайте, наконецъ, и то, что теперь идетъ 20-й вѣкъ... Теперь приходится бороться не употребленіемъ какихъ либо насильственныхъ мѣръ, а единственно, можно сказать, мечемъ

духовнымъ. Конечно, это вполне правильно. Этотъ мечъ—оружіе самое надежное. Вооружайтесь же такими мечами и будьте всегда готовы заградить уста глаголющихъ неправедная и дать отчетъ „всякому вопрошающему... о упованіи“ (1 Петр. 3, 15).

Сокращая время, сдѣлаю теперь нѣсколько замѣчаній и относительно раскола. Конечно, въ Харьковской епархіи расколъ не имѣетъ положеніе воююще, а только—обороняющееся. Но вы должны заботиться одинаково, какъ о вразумленіи заблуждающихся сектантовъ, такъ и раскольниковъ. Если первые совершенно отторгаются отъ Церкви, то послѣдніе все же имѣютъ съ нами одну вѣру и не принимаютъ только богослужебныхъ книгъ и обрядовъ Церкви Православной. Помните, что „благотворствованіе... плодородно и растимо“ (Кол. 1, 5 и сл.) и что Господь „въ день онъ“ спроситъ васъ, что вы сдѣлали для обращенія всѣхъ неправовѣрующихъ и заблуждающихся... Вразумлять раскольниковъ и убѣждать ихъ къ принятію истинъ православія необходимо, иначе расколъ можетъ принять широкіе размѣры. Не успокаивайтесь тѣмъ, что они здѣсь сравнительно малочисленны и, по словамъ о. прот. Полтавцева, сдержанны. Не забывайте, что цыгане никогда почти не крадутъ тамъ, гдѣ качуютъ... И раскольники: здѣсь могутъ быть сдержанными, а на сторонѣ, какъ говорится, ведутъ свое дѣло... Вѣдь и въ Херсонской губерніи они то же были немногочисленны, однако тамъ именно случилось извѣстное вамъ, много на шумѣвшее, Тираспольское дѣло!.. Съ расколомъ нужно теперь серьезно бороться и быть во всеоружіи знаній. Литература у него теперь обширная, постановленія Казанскаго съѣзда приведены въ исполненіе... Большимъ тормазомъ въ этой борьбѣ является и та двойственность отношеній, которую наблюдать очень легко. Возьмемъ наприм., Сильвестра Балтскаго. По бумагамъ онъ числится простымъ пастухомъ, платитъ подати, а между тѣмъ этотъ пастухъ разъѣзжаетъ по городамъ съ своими келейниками, дѣлаетъ предпріятія, мечтаетъ о созданіи особой раскольниковъ патріархіи... Съ этими явленіями нельзя не считаться...

Въ заключеніе считаю долгомъ еще разъ поблагодарить Его

Высокопреосвященство за предоставленіе мнѣ возможности присутствовать во время настоящей его бесѣды съ вами и пожелать, чтобы труды ваши въ дѣлѣ борьбы съ врагами православія принесли добрые плоды. Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній знатокъ раскола и сектантства и извѣстный борецъ противъ нихъ. Онъ вамъ можетъ указать и лучшія мѣры этой борьбы. Вамъ остается только внимать совѣтамъ Его Высокопреосвященства и быть добрыми воинами, ревностно защищающими интересы православія“...

По окончаніи рѣчи Вас. Мих. Скворцова, выслушанной всѣми присутствовавшими съ живѣйшимъ интересомъ, Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній продолжилъ бесѣду.

„Изъ прекрасной рѣчи Вас. Мих. вы, сказалъ Владыка, можете видѣть, что расколъ не такъ безопасенъ, какъ думаютъ нѣкоторые, и вамъ нужно быть постоянно на стражѣ! Теперь у насъ ведутся бесѣды преимущественно съ сектантами. Но нужно удѣлять больше вниманія и расколу и возможно чаще устраивать бесѣды для вразумленія и обличенія именуемыхъ старообрядцевъ. Не нужно полагаться на одного только епархіальнаго миссіонера и его помощника. Вы *все* должны быть миссіонерами и уметь *„утѣшать въ здоровомъ ученіи... и обличать противящихся и заграждать уста непокорныхъ суетовцевъ, умомъ прельщенныхъ, учащихся, яже не подобаетъ“* (Тит. 1, 9—10). Старайтесь только быть сдержанными во время всѣхъ этихъ бесѣдъ. Помните, что если миссіонеръ гордъ, заносчивъ, то его бесѣды успѣха имѣть не будутъ. Вѣдь вы должны бороться во имя Христова, мечемъ духовнымъ, а потому должны быть проникнуты кротостію, благожелательствомъ, духомъ братской любви, удаляться пустословія и глупыхъ и невѣжественныхъ состязаній. Свои знанія, необходимыя въ борьбѣ съ расколомъ и сектантствомъ, вы постоянно должны восполнять чтеніемъ книгъ и духовныхъ журналовъ, въ особенности полемико-апологетическихъ и богословско-миссіонерскихъ. Кстати, не могу не обратить вашего вниманія на слѣдующее. Нѣкоторые священники позволяютъ себѣ брать тѣ деньги, которыя раскольники предлагаютъ имъ одновременно съ

просьбою не служить, наприм., въ ихъ домахъ молебновъ во время хожденія по приходу. Этого дѣлать никогда не слѣдуетъ! Такіе пастыри, очевидно, забываютъ о своемъ достоинствѣ и упускаютъ изъ вида, что для сектантовъ указаніе на подобные поступки пастырей будетъ однимъ изъ лучшихъ средствъ для пропаганды ихъ лжеученій... Сдѣлаемъ пока, братіе, перерывъ, а затѣмъ, dokonчимъ бесѣду“.

Во время перерыва всѣмъ присутствовавшимъ, какъ и наканунѣ, былъ предложенъ чай. Разбившись на группы, всѣ дѣлились полученными впечатлѣніями. Черезъ 15 минутъ перерывъ окончился и всѣ опять заняли мѣста въ залѣ. Высокопреосвященнѣйшій Владыка продолжилъ бесѣду.

„Поведу теперь рѣчь, сказалъ Владыка, о церковно-приходскихъ школахъ. Вамъ, конечно, хорошо извѣстно, что Правительство относится къ этимъ школамъ самымъ лучшимъ образомъ. Значеніе этихъ разсадниковъ обученія и воспитанія въ духѣ Православной Церкви разъяснено было въ Божѣ почившему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ АЛЕКСАНДРУ III. ЕГО ВЕЛИЧЕСТВО изволилъ признать всю пользу такихъ школъ. Августѣйшій сынъ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III, нынѣ царствующій ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ НИКОЛАЙ II, также оказываетъ свое МОНАРШЕЕ вниманіе и покровительство церковнымъ школамъ. Теперь Правительство не жалѣетъ никакихъ средствъ и отпускаетъ изъ своего казначейства ежегодно по нѣскольکو милліоновъ на эти школы. Не мало жертвуется на это доброе дѣло воспитанія нашего народа въ духѣ православія и частными лицами. Наша обязанность оправдать такое довѣріе къ намъ Правительства и частныхъ благотворителей. Поэтому мы должны прилагать всѣ старанія къ тому, чтобы эти школы находились на надлежащей высотѣ.

Говорить много о необходимости и важности церковно-приходскихъ школъ нѣтъ нужды: они для васъ понятны, какъ понятны и для всякаго истинно русскаго человѣка. Эти школы отрезвляютъ русскій народъ, развиваютъ и поддерживаютъ въ немъ религіозное чувство. Не грамотность преслѣдуется прежде всего этими школами, а *воспитаніе* дѣтей въ

духъ святой Православной вѣры... Много было враговъ у этихъ школъ, но, по милости Божіей, количество ихъ все уменьшается и уменьшается... Нѣкоторые говорятъ что церковно-приходскихъ школъ не надо, а нужно заботиться о развитіи школъ земскихъ. Это неправда. Конечно и земскія школы приносятъ пользу неоспоримую, но мы обязаны заботиться и объ увеличеніи и лучшей постановкѣ и нашихъ, церковныхъ школъ. Эти школы болѣе походятъ на древнія русскія школы, бывшія, можно сказать, храмомъ благочестія. Такія школы должны быть въ каждомъ приходѣ, послѣ храма, первую принадлежностію прихожанъ. Школы эти—краса прихода.

Теперь достаточно всѣми сознаана необходимость общаго народнаго образованія. И нужно прилагать все стараніе, чтобы открывать школы не только для мальчиковъ, но и для дѣвочекъ. Образованіе будущихъ матерей въ правилахъ Св. Церкви необходимо. Слава Богу, я здѣсь во время поѣздокъ по епархіи ни разу еще не слышалъ, чтобы кто нибудь изъ крестьянъ сказалъ, что дѣвочку въ школу не отдамъ, потому что нужна для дома, для хозяйства. Поддерживайте же и духовенство заставляйте поддерживать это доброе расположеніе пасомыхъ къ школьному образованію.

Гдѣ есть школа, тамъ *непременно* долженъ быть и хоръ. Скажите мнѣ сколько у насъ теперь всѣхъ школьныхъ хоровъ?

Епархіальный наблюдатель В. О. Давыденко довелъ до свѣдѣнія Его Высокопреосвященства, что въ настоящее время—400 хоровъ.

„Этого мало, сказалъ Владыка. Желая и требую, чтобы по возможности во *всѣхъ* школахъ были хоры. Для этого усилій особенныхъ не потребуется, нужна только охота. Причтъ и учителя обязаны заботиться, чтобы были эти хоры. Когда были курсы учителей церковно-приходскихъ школъ ¹⁾, я очень интересовался: всѣ ли умѣютъ регентовать? Оказалось, что не всѣ. Я выразилъ желаніе, чтобы изъ учителей и учительницъ было какъ можно больше умѣющихъ регентовать и чтобы развивалось не

¹⁾ См. журн. „Вѣра и Разумъ“, № 13 за текущ. г.

только хоровое церковное пѣніе, но и общенародное церковное пѣніе. Одной изъ курсистокъ, регентшѣ, въ видѣ поощренія, я подарилъ камертонъ... При назначеніи на мѣста я всегда справляюсь у начальства учебныхъ заведеній: знаетъ ли, и въ какой степени, извѣстное лицо церковное пѣніе и можетъ ли составить хоръ и руководить имъ? Пѣніе должно быть прежде всего церковное, а затѣмъ національное. Наше церковное пѣніе, которое мы слышимъ съ самаго дѣтства, настолько просто, что имъ можно овладѣть даже при небольшомъ стараніи.

Заботясь о развитіи школьнаго церковнаго и національнаго пѣнія, нужно въ тоже время усиленно заботиться о введеніи общаго пѣнія и въ храмахъ. Но если будетъ хорошо поставлено пѣніе въ школахъ, то введеніе общенароднаго пѣнія въ церквахъ не будетъ особенно труднымъ. Пѣніе школяровъ вызоветъ сочувствіе и у всѣхъ прихожанъ, и они постепенно присоединятся къ этому пѣнію. Конечно, не сразу можно достигнуть общенароднаго пѣнія всѣхъ службъ, но его нужно вводить постепенно: сначала пріучить къ главнѣйшимъ пѣснопѣніямъ, напр., „Отче нашъ“, „Иже Херувимы“, „Достойно есть“, „Христосъ воскресъ“. А затѣмъ мало по малу можно разучить и другія пѣснопѣнія. Но, конечно, чтобы поставить церковное пѣніе на подобающую высоту, составить удовлетворительные хоры изъ школьниковъ и прихожанъ и такимъ образомъ ввести общее храмовое пѣніе, необходимо участіе діаконовъ, псаломщиковъ и учителей, хорошо знающихъ церковное пѣніе, умѣющихъ управлять хорами и неявляющихся только наемниками... Въ какомъ положеніи находится общенародное церковное пѣніе здѣсь вообще?“

Предсѣдатель Училищнаго Совѣта, о. ректоръ семинаріи, прот. І. П. Знаменскій довелъ до свѣдѣнія Его Высокопреосвященства, что всѣ училищныя отдѣленія усиленно заботятся о введеніи общаго церковнаго пѣнія.

„Это хорошо, сказалъ Владыка. Вотъ въ Прибалтійскомъ краѣ общее церковное пѣніе очень развито. Любовь къ церковному пѣнію это можно сказать, обличительная черта пасомыхъ Рижской епархіи. Тамъ поютъ всѣ: и молодые, и старики и старухи... Ста-

райтесь, о.о. благочинные и г. Наблюдатель, чтобы и у насъ это пѣніе развивалось. Какъ пріятно, когда пріѣдешь въ какой нибудь приходъ и всѣ пасомые знаютъ, напр., пѣніе: „Спаси Господи“, „Достойно есть“ или народный гимнъ! Это производитъ невольный подъемъ религіознаго чувства и возбуждаетъ молитвенное настроеніе. Нужно только стараться, чтобы это пѣніе было именно строго православнымъ церковнымъ пѣніемъ, а не произвольнымъ и своевольнымъ...

Для поощренія дѣтей, обучающихся въ школахъ, полезно устраивать паломничества, елки, и такъ называемыя праздники древонасажденія. Но при этомъ надо стараться, чтобы всѣ эти собранія давали дѣтямъ, какъ отдыхъ, такъ и разумныя развлеченія и носили по возможности церковно-религіозный характеръ. Душею и организаторами этихъ собраній должны быть непременно священники. Приняты ли здѣсь, въ епархіи, эти собранія?”

О. ректоръ семинаріи отвѣтилъ Его Высокопреосвященству, что второклассныя церковно-приходскія школы устраиваютъ паломничества ежегодно, епархіальные монастыри и родители учащихся относятся къ этимъ паломничествамъ съ живѣйшимъ участіемъ. Елки также устраиваются нерѣдко. Что же касается до такъ называемыхъ праздниковъ древонасажденія, то они почти не приняты.

„Я долженъ обратить, наконецъ, ваше вниманіе, о.о. благочинные и г. Наблюдатель, продолжалъ Высокопреосвященнѣйшій Владыка, на тотъ прискорбный фактъ, что между духовенствомъ и увѣдными наблюдателями существуютъ далеко не всегда отношенія братскія... Вы должны непременно наблюдать, чтобы такихъ явленій не было и если будете не въ силахъ сами возстановить надлежащія отношенія, то немедленно должны доносить Училищному Совѣту, а затѣмъ и мнѣ.

Скажу, далѣе, о монастыряхъ. Монашескія обители, начавшія появляться на Руси съ самаго принятія христіанства, являются свѣточами православія. Они всегда служили религіозно-нравственнымъ потребностямъ православно-русскаго народа, поддержанію и возвышенію въ немъ духа вѣры и благочестія.

Кромѣ того, монастыри всегда имѣли большое значеніе и какъ разсадники просвѣщенія у насъ на Руси, и какъ сокровищницы подвиговъ, и какъ распространители свѣта истинной вѣры среди инородцевъ и заблуждающихся. Большое общественное значеніе они приобрѣли и своей благотворительной дѣятельностію, которая выражалась въ устроеніи богадѣлень, больницъ и т. д. Однимъ словомъ, монастырь, монашество— это великое и святое христіанское учрежденіе. Монашество— это, можно сказать, передовой оплотъ христіанства.

Столь высокое значеніе монастырей должны побуждать ихъ насельниковъ быть всегда на высотѣ ихъ призванія. Богослуженіе въ монастыряхъ должно совершаться неопустительно и непремѣнно согласно съ уставомъ, безъ всякихъ пропусковъ. Что можетъ быть, человѣческой ради слабости, опущено въ церквахъ приходскимъ, то въ монастыряхъ не должно опускаться ни подъ какимъ видомъ. Монашествующіе обязаны говѣть во всѣ посты, поучать мірянъ, хотя бы и по печатнымъ поученіямъ, заводить при монастыряхъ больницы и кромѣ внутренняго благочестія соблюдать еще и внѣшнее благоприличіе, чистоту и однообразіе въ одѣяніи, которое обязательно для всѣхъ должны быть монашеское. Вы, о.о. настоятели, должны строго слѣдить, чтобы всѣ насельники вашихъ обителей посѣщали богослуженія неопустительно. Что касается до тѣхъ, которые несутъ послушанія, наприм., хлѣбниковъ, портныхъ, просфорниковъ и др., то и они обязаны непремѣнно посѣщать богослуженія, по крайней мѣрѣ хоть разъ въ день.

Что касается женскихъ монастырей, то и они также должны развиваться и процвѣтать, стремясь къ той цѣли, для которой открыты. Совершая всѣ богослуженія благолѣпно и по уставу, инокини должны потщигся творить все сообразно съ ихъ званіемъ. Онѣ не только по внѣшнему виду и одеждѣ, но и по внутреннему устройству своего житія должны быть именно *инокинями*, т. е. иными, отличными и не похожими на мірскихъ людей. Женскіе монастыри должны придти на помощь духовенству въ дѣлѣ образованія дѣтей. Открывая школы для дѣвочекъ, они должны располагать къ школѣ не

однимъ только обученіемъ грамотности, но и обученіемъ разнымъ рукодѣліямъ, пригоднымъ въ домашней жизни... Не могу не сказать еще нѣсколько словъ о духовенствѣ въ женскихъ монастыряхъ. Бываетъ иногда, что бѣлое духовенство, служащее въ этихъ монастыряхъ, совершаетъ божественныя службы съ нѣкоторыми опущеніями положеннаго по уставу. Но этихъ опущеній не должно быть,—за этимъ должны слѣдить сами игуменіи. Вообще же должны быть въ каждомъ женскомъ монастырѣ особыя уставщицы, присмотръ за которыми и указанія которымъ должны дѣлать игуменіи. Не похвально, что нѣкоторыя игуменіи не цѣлуютъ руки у священниковъ. Если послѣдніе должны выражать свое почтеніе къ настоятельницамъ поцѣлуемъ руки, то и настоятельницы должны чтить священный санъ и подавать добрый примѣръ всѣмъ сестрамъ...

Кажется охвачена вся религіозно-церковная жизнь въ епархіи и пастырская дѣятельность?! Я подѣлился здѣсь съ вами, братіе, своими взглядами, своими желаніями. Желалось бы, что бы все, мною высказанное, не прспало даромъ, а нашло бы поддержку и осуществленіе прежде всего въ васъ, какъ моихъ ближайшихъ помощникахъ, а чрезъ васъ и во всей Харьковской епархіи! Вы имѣете полномочія отъ меня, пользуйтесь же по мѣрѣ силъ этими полномочіями для проведеніе въ епархіальную жизнь моихъ идей... Будьте только безусловны безпристрастны и проникайтесь самыми искренними благожеланіями ко всѣмъ подчиненнымъ. Господь да благословитъ васъ и да поможетъ всѣмъ вамъ быть истинными пастырями *Церкви Бога жива, яже есть столбъ и утвержденіе истины*... Помолимся теперь да поможетъ вамъ Всевышній *право правити слово истины*!"

Присутствовавшіе пропѣли „Достойно есть“. Затѣмъ, послѣ пѣнія „исъ полла эти деспота“, принесена была Вас. Мих. Скворцовымъ, отъ лица всѣхъ собравшихся, благодарность Его Высокопреосвященству за его вниманіе къ нимъ и чи сто отеческую бесѣду съ ними. Веѣ громогласно пропѣли Высокопреосвященнѣйшему Архіепископу Арсевию „многая лѣта“. Послѣ этого Владыка сообщилъ присутствовавшимъ, что въ четвергъ проѣзжаетъ чрезъ Харьковъ Его Высо-

копревосходительство, г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода, Статсъ-Секретарь, д. т. с. К. П. Побѣдоносцевъ. О.о. благочинные просили Владыку разрѣшить имъ явиться въ полномъ составѣ на вокзалъ и привѣтствовать высокаго сановника. Получивъ разрѣшеніе, члены съѣзды и всѣ другія лица, присутствовавшія на бесѣдѣ, еще разъ поблагодарили благостнѣйшаго Архипастыря и затѣмъ отбыли изъ Архіерейскаго дома.

8-го октября Его Высокопреосвященствомъ былъ совершенъ молебень съ чтеніемъ акаѳиста предъ чудотворнымъ образомъ Озерянскія Божіей Матери. Высокопреосвященнѣйшему Архіепископу сослужили четыре архимандрита и всѣ члены благочинническаго съѣзда.

Свои засѣданія съѣздъ о.о. благочинныхъ окончили 9-го октября. Изъ многихъ разсмотрѣнныхъ имъ вопросовъ позволимъ себѣ отмѣтить постановленіе просить Его Высокопреосвященство разрѣшить постройку особаго дома (стоимостію до 34,000) для квартиръ чиновниковъ Консисторіи ¹⁾.

По окончаніи засѣданій о.о. благочинные прибыли въ покои Его Высокопреосвященства и, выразивъ свою сыновнюю преданность, благодарили Архипастыря за всѣ его хлопоты по устройству настоящаго съѣзда и за его мудрые бесѣды.

Въ четвертомъ часу того же дня всѣ члены съѣзда собрались на вокзалъ, и, по прибытіи г. Оберъ-Прокурора, удостоились милостивой бесѣды съ Его Высокопревосходительствомъ. Въ своей бесѣдѣ г. Оберъ-Прокуроръ, между прочимъ, высказался за желательность болѣе тѣснаго единенія духовенства съ народомъ и просилъ о.о. благочинныхъ по возможности располагать своихъ дѣтей и дѣтей ввѣреннаго имъ духовенства именно къ духовной дѣятельности на пользу Церкви. Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Ѳарсеній, присутствовавшій при встрѣчѣ Его Высокопревосходительства, доложилъ г. Оберъ-Прокурору, что въ Харьковской епархіи въ эгомъ отношеніи наблюдается отрадное явленіе: изъ окончившихъ курсъ въ настоящемъ году уже 12 человѣкъ опредѣлены на священническія

¹⁾ Подробные протоколы съѣзда будутъ помѣщены въ „Листѣхъ для Харьковской епархіи“.

мѣста. Послѣ этого былъ представленъ г. Оберъ-Прокурору о. предсѣдатель благочинническаго съѣзда, доложившій Его Высокопревосходительству о ходѣ занятій настоящаго съѣзда. Осчастливленное высокимъ вниманіемъ г. Оберъ-Прокурора, высокаго покровителя духовенства, о.о. благочинные испросили соизволенія Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія поднести Его Высокопревосходительству благодарственный адресъ съ выраженіемъ пожеланія дальнѣйшей плодотворной дѣятельности на благо Церкви и Отечества.

Леонидъ Багрянцовъ.

РѢЧЬ

Превосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

дворянству Харьковской губерніи при принятіи присяги
предъ выборами ¹⁾).

Благородные мужи, дворяне великой Россійской Имперіи!
Къ вамъ мое слово.

Во исполненіе закона собрались вы изъ различныхъ мѣстъ нашей губерніи въ г. Харьковъ для того, чтобы, по молитвѣ въ семъ святомъ храмѣ и по зрѣломъ затѣмъ обсужденіи, выдѣлить изъ своей среды лучшихъ мужей къ занятію такихъ общественныхъ должностей для нашего края, которымъ ввѣрена не только охрана интересовъ высшаго сословія въ Россіи, но и предоставлено чрезвычайно важное и широкое вліяніе на всѣ стороны жизни нашего отечества—просвѣщеніе, судъ, экономическое благосостояніе страны и администрацію; такихъ должностей, которыя служатъ надежнымъ контингентомъ для замѣщенія высшихъ административныхъ постовъ Имперіи, для пополненія мѣстъ ближайшихъ слугъ при Престолахъ.

Не въ наши только дни благородное дворянство, въ лицѣ своихъ лучшихъ силъ, призывается служить отечеству и Престолу. Съ самыхъ первыхъ временъ Россіи ваши благородные предки несли умъ, трудъ, энергію, храбрость и самую жизнь къ подножію Престола на разнообразное служеніе отечеству. Естественнo, что вначалѣ служеніе оте-

¹⁾ Сказанная 1-го Октября 1903 года въ Харьковскомъ Кафедральномъ Соборѣ.

честву требовало главнымъ образомъ военныхъ подвиговъ, необходимыхъ какъ при первоначальномъ образованіи государства, такъ и при его собираніи и огражденіи отъ враговъ. И сколько совершенно этихъ подвиговъ въ борьбѣ съ разными кочевниками—печенѣгами, хозарами, половцами, съ злою Ордою, съ казанскими и астраханскими татарами, коварными крымцами, свирѣпыми турками и съ другими безчисленными азіатскими хищниками, а также съ иновѣрными западными народами—Польшей, Литвой, шведами, французами, въ то или другое время посягавшими на цѣлость и независимость нашего отечества, иногда въ количествѣ заразъ дванадцати языковъ! И сколько проявлено здѣсь ума, энергіи и блестящихъ воинскихъ дарованій! Сколько положено благородныхъ головъ за цѣлость и величіе отечества!

Выступая грудью въ бранные дни на враговъ отчизны, въ мирное время внутренняго благоустройства государства, благородные предки ваши усердно раздѣляли разнообразныя труды Государей нашихъ—и законодательныя, и судныя, и дипломатическія, и административныя, то участвуя въ думѣ государственной, то производя судъ и расправу, то отправляясь въ иноземныя страны въ качествѣ пословъ, то управляя именемъ царскимъ различными городами и областями отечества.

По укрѣпленіи цѣлости и внѣшняго могущества Россіи, высшее сословіе первымъ было призвано къ принятію и насажденію въ отечествѣ европейскаго просвѣщенія, европейской культуры и цивилизаціи. И здѣсь дворянское сословіе выдѣлило изъ себя великое множество талантливыхъ дѣятелей, проявило массу усердія и труда, обнаружило великое разнообразіе блестящихъ дарованій.—Затѣмъ великія реформы Императора Александра II въ области общественныхъ отношеній, въ дѣлѣ упорядоченія внутренняго строя отечества были выработаны и проведены въ жизнь также при ближайшемъ участіи и самоотверженныхъ трудахъ лучшихъ силъ высшаго сословія.

Въ настоящее время экономической борьбы народовъ, состязанія ихъ на поприщѣ производительнаго труда и использованія силъ и богатствъ природы, естественно главныя заботы правительства обращены въ эту сторону. Сюда, гдѣ алчные

хищники спѣшать обдѣлывать темныя дѣла свои, оно старается привлечь честныхъ, добросовѣстныхъ и просвѣщенныхъ дѣятелей. Взоры правительства невольно и въ этомъ дѣлѣ останавливаются преимущественно на благородномъ дворянствѣ. И оно для общей работы съ прочими сословіями въ земскихъ учрежденіяхъ выдѣлило изъ своей среды не мало замѣчательныхъ дѣятелей.—Такимъ образомъ всѣ стороны народной жизни, развивались и развиваются подъ руководствомъ дворянскаго сословія, освящаемаго и пополняемаго притокомъ лучшихъ силъ всѣхъ прочихъ сословій.

Мы не упомянули лишь объ участіи дворянства въ жизни церковной, объ отношеніяхъ его къ религіи отечества. Но и въ этой области роль дворянства, хотя и косвенная, была весьма почтенна. Дворянское сословіе дало православной Церкви много добрыхъ иноковъ, не малое число лучшихъ нашихъ іерарховъ, принесшихъ неизмѣримыя услуги церкви и отечеству. Достаточно назвать митрополитовъ Алексія и Филиппа, патріарха Филарета, а изъ недавнихъ святителей Игнатія Брянчанинова, укажемъ и на здравствующихъ митрополита Флавіана и преосвященнаго Антонія. Благородный А. С. Хомяковъ за свои богословскія сочиненія не безъ основанія называется нѣкоторыми учителемъ православной Церкви. А сколько храмовъ и монастырей, этихъ оплотовъ и свѣточей вѣры нашей, воздвигли по лицу Россіи предки ваши! Почти про каждый сельскій каменный благоукрашенный храмъ безъ ошибки можно сказать, что онъ созданъ именно ими. Но что особенно важно и дорого,—все служеніе вашего сословія отечеству съ самыхъ первыхъ временъ христіанства на Руси было проникнуто религіознымъ духомъ, пламенною любовью къ православной Церкви. Несли ли предки ваши свои головы на брань съ врагами отечества, ихъ одушевляло то, что они жертвуютъ жизнію за охраненіе отечественной вѣры, за честь и славу православной Церкви, за неприкосновенность ея храмовъ и святынь; трудились ли они надъ внутреннимъ благоустройствомъ государства, заключали ли отъ имени Государей своихъ договоры съ иноземцами,—выше всего они ставили сохраненіе въ чистотѣ православной вѣры на Руси, славу и величіе своей матери Церкви.

Такъ всегда велика и важна была служба дворянскаго сословія отечеству, Престолу и Церкви! Испытанная вѣками его вѣрность главнымъ устоямъ нашего отечества—самодержавію, православію и народной самобытности, прибрѣтенная вѣками же опытность въ руководительствѣ народною жизнію во всѣхъ сторонахъ ея, развитыя христіанствомъ и бережно столѣтіями охраняемыя лучшія качества души—честность, благородство, самоотверженіе, всегда давали и теперь даютъ Престолу и отечеству гарантію и на дальнѣйшую добрую службу дворянства. Посему оно изъ всѣхъ сословій отличено титулами, правами и привилегіями. Посему прочія сословія несутъ великія матеріальныя жертвы (а прежде несли и самую свободу свою) для обезпеченія достатка дворянскаго сословія, для надлежащаго образованія и воспитанія его дѣтей.

Заключая доброе слово о службѣ дворянства отечеству, мы не погрѣшимъ, если отъ имени отечества обратимъ къ нему слова священнаго писателя: *знаю дѣла твои и трудъ твой и терпѣніе твое. Ты много переносилъ и имѣешь терпѣніе и для имени моего трудился и не изнемогъ. Побѣждающему дамъ вкушать отъ древа жизни, которое посреди рая Божія.* (Апок. 2, 2—7).

Но долгъ истины и правды требуетъ отъ насъ приложить къ нашему высшему сословію и дальнѣйшія слова того же священнаго писателя: *Но имѣю противъ тебя то, что ты оставилъ первую любовь твою.*

Много добраго съ усердіемъ сказали мы о служеніи отечеству дворянства; съ пастырскимъ дерзновеніемъ скажемъ теперь и о смыслѣ приведеннаго выше укора отечества дворянству.—Когда, скажете вы, дворянство оставило первую любовь свою къ отечеству?

Перенесемся мыслию на 200 лѣтъ назадъ. Увлекаясь блескомъ западной цивилизаціи, вмѣстѣ съ истинными благами западной культуры—наукою и искусствами,—дворянство, въ лицѣ многихъ своихъ представителей, несло въ наше отечество мишуру и изнанку этой культуры, несло начала чуждой намъ западной жизни, жертвуя ради этой мишуры, ради чуждыхъ началъ жизни, исконными началами жизни русскаго народа, историческимъ укладомъ общенароднаго быта, и тѣмъ внесло несуществовав-

шую прежде пропасть между высшимъ классомъ и основнымъ народнымъ тѣломъ отечества. А это есть уже оставленіе первой любви къ отечеству.

Высшее сословіе наше съ увлеченіемъ, затѣмъ, пило, ядъ разрушительной философіи Вольтера и другихъ вольнодумцевъ 18 столѣтія и напиво имъ мыслящую часть нашего общества. вмѣстѣ же съ ядомъ сомнѣній въ вѣрѣ оно внесло отраву и въ нравственныя начала семейной жизни. И если появлялась на горизонтѣ европейской мысли какая-либо *по преданію челоувеческому* философія (разумѣмъ пантеизмъ, позитивизмъ и матеріализмъ) или *пустое оболыщеніе* (напр. франкъ-масонство) (Кол. 3, 8), первые адепты его были изъ среды нашего высшаго сословія. А таковыя увлеченія сихъ адептовъ оторвали и ихъ самихъ и многихъ сыновъ отечества отъ матери ихъ Церкви. Не есть ли и это оставленіе дворянствомъ первой любви своей къ отечеству?

И нынѣ какъ много среди него поклонниковъ безумнаго Ницше и другихъ безбожниковъ—обольстителей вѣка сего! Какъ многіе представители его готовы покровительствовать всякой сектѣ, всякой ереси, лишь только не православной Церкви и ея ученію; готовы покровительствовать всякому образованію, лишь только не въ религіозно-церковномъ духѣ! Какой необузданной свободы требуютъ они для совратителей вѣрныхъ чадъ Церкви въ дебри всякаго сектанства! А современный нашъ предтеча Антихриста не изъ высшаго ли сословія? Безъ вѣры и надежды на вѣчное спасеніе, отверженный матерью Церковью, онъ въ адской противъ нея злобѣ своей хвалится въ клочья изорвать ее; оболычая всю вселенную, въ теченіе многихъ уже лѣтъ онъ неустанно трудится надъ разрушеніемъ и поправленіемъ всѣхъ заветныхъ святынь нашего отечества, а также и всѣхъ исконныхъ устоевъ нашей государственной и общественной жизни. И что же? Какъ много въ средѣ сословія своего онъ находитъ себѣ горячихъ поклонниковъ, которые сплетаютъ ему лавровыя вѣйки, воспѣваютъ ему хвалебныя дифирамбы, возводятъ его въ почетныя члены высшихъ просвѣтительныхъ учреждений отечества. Это ли первая любовь къ отечеству?! По истинѣ, здѣсь оставлена не только первая, но и всякая любовь къ

нему! И какъ ангелу Ефесской церкви было сказано (дополняемъ вышеприведенныя слова свящ. писателя): *И такъ вспомни, откуда ты ниспалъ, и покайся и твори прежнія дѣла: а если не такъ, скоро приду къ тебѣ и сдвину свѣтильникъ твой съ мѣста его, если не покаешься* (Апок. 2, 5), точно та же участь, если не начинаетъ уже постигать, то постигнетъ и ваше сословіе, если оно и дальше пойдетъ по пути Вольтеровъ, Ницше и яснополянскаго лжепророка.

Въ самомъ дѣлѣ, настоящее броженіе умовъ, шатаніе общественной мысли, безвѣріе большей части интеллигенціи, роковое ослѣпленіе учащейся молодежи, едва успѣвающей отстать отъ сосцевъ матери, какъ уже мнящей о себѣ, какъ о законодательницѣ и руководительницѣ народа; недовольство низшихъ народныхъ массъ, выражающееся въ рабочихъ движеніяхъ и походахъ на чужую собственность, сепаративныя стремленія и озлобленность окраинныхъ инородцевъ, оскудѣніе духовныхъ и матеріальныхъ ресурсовъ страны,—плодъ чего все это, какъ не оскудѣнія любви къ отечеству, и къ чему это ведетъ, какъ не къ общей гибели отечества и прежде всего къ паденію того, что въ немъ есть лучшаго и высокаго, къ устраненію изъ обихода жизни всего того, кѣмъ и чѣмъ создалось могущество, слава и честь нашего отечества? А между тѣмъ первая любовь къ нему вашихъ предковъ и за ними всѣхъ прочихъ сословій принесла къ его подножію $\frac{1}{6}$ часть вселенной!

Не къ тому я говорю это, именитые мужи, чтобы урекать ваше сословіе сравнительно съ другими, чтобы умалять его заслуги и значеніе въ прошлое и настоящее время. Нѣтъ! Во всѣхъ сословіяхъ нынѣ много оставившихъ первую любовь къ отечеству, много поклонниковъ безбожной философіи и яснополянскаго антихриста. Можетъ быть, таковыхъ лицъ среди другихъ сословій даже больше, чѣмъ въ дворянскомъ, искони консервативномъ. Но дворянство есть соль земли нашей: и пока эта соль не теряетъ своей силы, она будетъ осолять здравыми понятіями обуявшее русское общество. Оно есть свѣтильникъ нашего отечества: и пока этотъ свѣтильникъ свѣтитъ свѣтомъ истины православной вѣры и истинно-научнаго знанія, онъ будетъ разгонять нависшій надъ отечествомъ мракъ невѣрія,

сектантствофильства и лжеименной философіи; пока горить въ немъ пламень любви къ Церкви, Престолу и отечеству, онъ будетъ грѣть многочисленныхъ блудныхъ сыновъ Россіи, которые при свѣтѣ этого пламени увидятъ наконецъ, что ихъ антирелигіозныя и соціалистическія увлеченія не болѣе, какъ *свинныя рожки* (Лк. 15, 16) и что сами они—жалкіе наемники жестокихъ чужестранныхъ господъ. Показывая тѣневую сторону вашего сословія, я желалъ лишь предупредить васъ о грозящей бѣдѣ. А бѣда эта будетъ заключаться въ томъ, если соль русскаго здравомыслія потеряла бы силу во всемъ вашемъ сословіи, если свѣтъ истинной вѣры и истиннаго знанія, огонь любви къ Церкви, Престолу и отечеству погасъ бы во всѣхъ васъ. Но это можетъ случиться лишь въ томъ случаѣ, когда на общественныя должности руководителей страны вы будете выдѣлять изъ среды своей людей, хотя бы умныхъ и дѣятельныхъ, но оскудѣвшихъ первою любовью къ отечеству: слѣпыхъ поклонниковъ западныхъ формъ жизни, тщетной по преданію человѣческому безрелигіозной философіи и гнилой свободы въ области вѣры, мысли и разнообразныхъ общественныхъ отношеній, слѣпыхъ поклонниковъ яснополянскаго лжепророка. Ибо подобные слѣпые вожди несомнѣнно приведутъ всѣхъ ведомыхъ въ яму погибели.

Престоль и отечество, вручая вашему выбору качества будущихъ общественныхъ дѣятелей дворянскаго сословія, отъ которыхъ, какъ я сказалъ выше, будетъ зависѣть направленіе просвѣщенія, правосудія, экономическаго благосостоянія и, вообще, направленіе всѣхъ сторонъ мѣстной народной жизни и, слѣдовательно, направленіе, до нѣкоторой степени, жизни всего отечества, предварительно сего выбора ставятъ васъ предъ лицомъ всевѣдущаго Бога и символами нашего вѣчнаго спасенія, на крестѣ совершеннаго и въ Евангеліи возвѣщеннаго. Торжественною клятвою предъ этими дорогими для истинныхъ христіанъ символами Престоль и отечество обязуютъ васъ въ своихъ выборахъ руководиться не пристрастіемъ, не партійностію, не какими-либо личными расчетами, но здраво понимаемыми интересами вашего сословія, а наиболѣе всего—общимъ благомъ всего нашего отечества, какъ его и ваши благородные предки

и вообще русскій народъ, понималъ въ теченіе всего своего тысячелѣтнаго бытія, считая основными устоями отечества *православіе, самодержавіе и народную самобытность*. Ибо на этихъ именно испытанныхъ устояхъ горячая любовь вашихъ предковъ дала возможность нашимъ великимъ Государямъ создать славное, великое и могущественное государство.

Святая же Церковь въ лицѣ меня, служителя своего, напоминаетъ вамъ приступить къ торжественной клятвѣ своей со страхомъ и благоговѣніемъ, съ твердою рѣшимостью во всемъ поступать сообразно данной клятвѣ, и угрожаетъ за легкомысленное принятіе клятвы и за неисполненіе на дѣлѣ данныхъ предъ Господомъ Богомъ обѣщаній опасностію лишенія вѣчнаго спасенія... Но пока вѣчное спасеніе свое для васъ дороже всего, пока въ сердцахъ вашихъ горитъ любовь къ отечеству,—и вѣрность присягѣ и благо отечества вполне обезпечены! И такъ приступите же къ св. кресту и Евангелію.

Епископъ Стефанъ.

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ каноновъ.

(ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

Каноническія постановленія вселенскихъ (VI вселенскаго собора прав. 72 и IV прав. 14) и помѣстныхъ (Лаод. 10, 31 и Каре. пр. 21) соборовъ воспрещаютъ браки православныхъ съ еретиками. Не одобряютъ подобныхъ браковъ и отцы и учителя церкви—Тертуліанъ, Кипріанъ, Теодоритъ, Амвросій, Августинъ, Дамаскинъ и др. И по Греко-Римскимъ гражданскимъ законамъ, дѣйствовавшимъ согласно съ соборными постановленіями и святоотеческими совѣтами, смѣшанные браки признавались недозволенными. Русская Церковь, принявъ эти безусловно обязательныя постановленія по брачному праву церкви вселенской ¹⁾, и сама подтвердила ихъ, запретивъ браки съ еретиками. Запрещало ихъ у насъ и законодательство гражданское. По уставу Ярослава, церковному суду было между прочимъ предоставлено: „аще жидовинъ будетъ съ русской или бесерменинъ на иновѣрцѣ (вступать въ бракъ), то митрополиту 8 гривенъ, а руска поняти въ домъ церковный“. На вопросъ Изяслава, сына Ярослава, о латинской вѣрѣ, Θεодосій Печерскій говорилъ, что православнымъ должно „блюсти своихъ дочерей,—не давати за нихъ, ни у нихъ поимати“ ²⁾. Митрополитъ Іоаннъ (1080—1088) въ отвѣтахъ Іакову Черноризцу говорилъ: „что касается до того, чтобы благовѣрнымъ князьямъ

¹⁾ Корич. канонич. прав. въ 1 ч., Визант. законод. ч. II, гл. 48; зак. градск. гр. II, ст. 31. Въ помокановѣ при большемъ требникѣ пр. 108, с. 58.

²⁾ Макарій. Ист. русской церкви т. II стр. 297, пр. 221.

отдавать дочерей своихъ замужъ въ другія страны, гдѣ служить на опрѣснокахъ и не отметаются сквернояденія, то недостойно и весьма неподобно устроить дѣтямъ такіа брачныя сожитія; и божественный и мірской уставы повелѣваютъ быть бракамъ между лицами одной и той же благовѣрственной вѣры ¹⁾. Въ то же время епископъ при своемъ поставленіи обязанъ былъ давать клятву, что онъ общается „не оставити во всемъ своемъ предѣлѣ ни единого отъ нашеа православныя вѣры къ арменамъ свадьбы творити, такожде и къ латинамъ, аще ли же который пошъ отай мене сотворитъ, мнѣ повѣдати о томъ господину моему митрополиту“ ²⁾. Такую-же клятву давалъ и митрополитъ. Объ этомъ далѣе часто напоминали и обличали всякое отступленіе наши архипастыри въ своихъ посланіяхъ къ подвѣдомому имъ духовенству. Наконецъ, и памятникъ гражданскаго законодательства, непосредственно предшествоващій эпохѣ,—Уложеніе Алексѣя Михайловича—говоритъ: „а будетъ за крещенаго иноземца сговорять замужъ вдова дворянская или сына боярскаго жена, и той вдовѣ за крещенаго иноземца замужъ идти вольно“, т. е. послѣ того, какъ онъ приметъ православіе ³⁾.

Но не смотря на указанныя церковно-гражданскія постановленія, практика древне-Русской церкви знаетъ нѣсколько примѣровъ смѣшанныхъ браковъ. Въ 1043 г. польскій король Казиміръ женился на Маріи, сестрѣ Ярослава Владиміровича, а своихъ дочерей отъ нея выдалъ за королей—иновѣрцевъ же. По свидѣтельству нѣмецкихъ историковъ, Генрихъ IV женился на русской княжнѣ Агнесѣ, бывшей также замужемъ за маркиграфомъ штаденскимъ. По мнѣнію Карамзина, эта Агнеса была дочерью Всеволода и т. д. „А о простого народа бракахъ съ иновѣрцами, говоритъ посланіе Синода православнымъ 1721 года, августа 18, засвидѣтельствуетъ вся республика польская, какъ католичкаго, такъ и августинскаго, т. е. лютеранскаго исповѣданія“.

¹⁾ Записки акад. наукъ т. XXII, кн. 2 прил. стр. 14. Исторія Русской Церкви Е. Е. Голубинскаго 1 пол. стр. 695 и первон. Сл.-русскій номоканонъ А. С. Павлова, стр. 15.

²⁾ А. О. т. I, с. 476, 493 (1424, 1456, 1539); А. И. т. IV ст. 9 (1645—1652).

³⁾ Уложеніе Алексѣя Михайловича XVI,—19.

Выдавая дочерей своихъ за иновѣрцевъ, русскіе, правда, иногда требовали, чтобы мужья ихъ принимали православіе, однако это бывало не всегда, по большей же части они поставляли одно только условіе, чтобы иновѣрцы не совращали женъ въ свое вѣроисповѣданіе. Такъ Іоаннъ III, отдавая свою дочь за Александра, князя Литовскаго, требовалъ, чтобы онъ не отвлекалъ жену свою отъ православія и не совращалъ ее въ латинство. Такое же условіе было поставлено послами Василія Ивановича Сигизмунду. При Михаилѣ Ѳеодоровичѣ бракъ датскаго принца Вольдемара, сына Христіана IV, съ дочерью царя не состоялся потому, что принцъ отказался принять православіе, что было поставлено ему условіемъ его брака на царевнѣ. Русскія женщины, состоявшія въ бракѣ съ иновѣрцами, которые не должны были совращать ихъ въ свою вѣру, обыкновенно расторгали бракъ, если мужья принуждали ихъ перемѣнить православную вѣру. Объ этомъ можетъ свидѣтельствовать булла папы Григорія IX, изданная имъ въ 1232 году для польскаго духовенства, коей запрещались браки католиковъ съ православными, если эти послѣдніе не откажутся отъ православія. Русскія княжны, вступавшія въ бракъ съ иновѣрцами, иногда отступали отъ православія, а русскіе князья, женившіеся на иностранкахъ, требовали, чтобы онѣ переходили въ православіе. Тотъ же Григорій IX въ той же буллѣ, между прочимъ, писалъ, что „католическихъ женщинъ, которыхъ они берутъ себѣ въ жены, на позоръ христіанской вѣрѣ перекрещиваютъ по своему обычаю“ ¹⁾. Не смотря, однако, на стараніе папъ всячески заставить измѣнить православію русскихъ при бракахъ ихъ съ католиками, усилія римскихъ первосвященниковъ были напрасны. Самозванецъ писалъ въ Бракѣвъ, что Марина, какъ царица русская, по крайней мѣрѣ, наружно должна держаться православія ²⁾. Всѣ доказательства легата Рангони, что законъ не запрещаетъ браковъ православныхъ грековосточной церкви съ латинянами, что предки Лжедмитрія, женившіеся на польскихъ княжнахъ, всегда

¹⁾ Правосл. Собес. 1863 г. ч. I, стр. 67.

²⁾ Исторія госуд. Россійск. т. XI, стр. 236, пр. 472.

оставляли ихъ вѣроисповѣданіе безъ перемѣны—не могли поколебать Лжедмитрія, русскій обычай не могъ быть отмѣненъ открыто,—и самозванецъ, не взирая на поляковъ, хотя и опасаясь ихъ, заставлялъ Марину посѣщать Богослуженіе въ православныхъ храмахъ и причащаться отъ патріарха. Однако митрополитъ Казанскій Гермогенъ и епископъ Коломенскій Іосифъ настаивали на крещеніи ея по обряду греческой церкви, а иначе считали бракъ ея незаконнымъ ¹⁾. Доброжелатели Лжедмитрія увѣряли русскихъ, что жена его учится православію и постится, готовая „къ принатію крещенія“ ²⁾. То обстоятельство, что Марина Мнишекъ не приняла православія, выйдя за Самозванца и ставъ царицей, впоследствии было однимъ изъ главныхъ обвиненій противъ Лжедмитрія. Такова была практика русской церкви.

Но до разсматриваемаго времени такіе браки съ инославными не представляли у насъ въ Россіи какого-либо общаго явленія: государственнаго разрѣшенія закономъ на эти браки не было. Въ царствованіе Петра Великаго то, что допускалось только какъ исключеніе,—получаетъ для себя форму общаго постановленія—государственного закона. Въ 1721 году и государственная и духовная власть фактически и цѣлымъ рядомъ указовъ и распоряженій разрѣшила эти браки на извѣстныхъ условіяхъ. Сложилось это чисто историческимъ путемъ.

Иностранцы и до Петра I часто бывали въ Россіи и жили въ ней. Имъ по большей части обязаны мы тѣми описаніями русскаго быта, которыя они дѣлали во время своего посѣщенія Россіи. Со временъ Петра наплывъ ихъ значительно увеличился. Съ этого времени они начинаютъ играть важную роль въ нашемъ отечествѣ, что было и необходимо по условіямъ времени, такъ какъ преобразованія у насъ въ это время совершались по иностранному западному образцу. Между тѣмъ, какъ прежде они по собственной инициативѣ переселялись въ Россію, въ это время правительство стало приглашать ихъ сюда и предоставило имъ важныя привилегіи ³⁾. Петръ при-

¹⁾ Ibid. стр. 264.

²⁾ Ibid. с. 268, пр. 487.

³⁾ Полное собр. законовъ VI т. (17 24 г. дек. 3 дня).

нималъ ихъ на русскую службу, отправлялъ въ западную Европу множество русскихъ изъ знатныхъ фамилій, самъ часто жилъ за границей, привозилъ оттуда съ собою толпы иностранцевъ, указами просилъ иностранныхъ министровъ склонять иноземныхъ (иностранцевъ) переселяться въ Россію, особенно приближалъ ихъ къ себѣ, давалъ имъ предпочтеніе предъ Русскими, предоставлялъ имъ торговыя и фабричныя преимущества.

Въ исторіи Петра Великаго весьма важное значеніе имѣетъ то обстоятельство, что онъ не получилъ систематическаго образованія исключительно по духу православной вѣры, какое получали всѣ его предшественники отъ своихъ духовныхъ наставниковъ. Петръ, повтому, былъ свободенъ отъ того клерикальнаго взгляда, по которому всякое общеніе съ иностранцами считалось смертнымъ грѣхомъ. Напротивъ, онъ видѣлъ въ общеніи съ иностранцами хорошее средство для благосостоянія государства, стремился воспользоваться знаніями западно-европейскихъ людей и, потому,—постоянно находился въ ихъ обществѣ и старался подражать имъ. Отрѣшенность отъ древнерусскаго благочестиваго направленія съ самаго дѣтства, дружба съ иностранцами, свободный взглядъ на вещи отшатнули его отъ окружавшаго его общества, воспитаннаго по старинной односторонней системѣ и онъ, вопреки завѣщанію патріарха Іоакима, все ближе и ближе сходилъ съ иновѣрцами ¹⁾. Ихъ онъ называлъ своими учителями, хвалился дружбой съ ними и, вообще, былъ чуждъ той религіозной нетерпимости, которая такъ укоренилась въ современномъ ему обществѣ, считавшемъ всякаго иностранца человѣкомъ нечистымъ, богомерзкимъ, ере-

¹⁾ Да никакъ же онъ, говорилъ Іоакимъ, высказывая свою послѣднюю волю, государя (т. е. Іоаннъ и Петръ) поустать кому христіаномъ православнымъ въ своей державѣ съ еретиками иновѣрцами, съ латыни, лютеры, кальвини и злобными татари общеніе въ содружествѣ творити, но яко враговъ Божіихъ и ругателей церковныхъ тѣхъ улачати да повелѣвають царскими своими указами и сіе бы имъ запретити подъ казню крѣпко и молебнищихъ бы по престолѣмъ ихъ соборницъ еретическихъ строити не давати. Мѣста всеконечно, которыя здѣ „естъ бавъ или между христіанскихъ домовъ, и тѣ разорити годно и должно,—яко діавольскія сонмища,... еретики бо яко лютеры, кальвини, латыни не совѣтуютъ и не глаголютъ яже человѣческая, но новообрѣтенная и чужде истиннаго благочестія... Сб. Соф. Вибл. № 1476, с. 191 обор. въ Христіанскомъ Читеніи 1863 г. ч. III, стр. 64 и 65. „Состояніе русскаго раскола при Петрѣ I“.

тикомъ и безбожникомъ—антипатія ко всему чужеземному, особенно развившаяся въ періодъ времени, непосредственно предшествовавшій реформациі ¹⁾. Благодаря этому личному характеру преобразователя,—его понятіямъ и убѣжденіямъ, и условіямъ времени, въ рассматриваемое царствованіе было дозволено свободное отправленіе богослуженія всѣмъ христіанскимъ религіямъ. Почти въ началѣ своего царствованія Петръ говорилъ въ одномъ своемъ указѣ: „Мы, по дарованной намъ отъ Всевышняго власти, совѣсти человѣческой приневоливать не желаемъ и охотно предоставляемъ каждому христіанину на его отвѣтственность пешихъ о блаженствѣ своей души... и накрѣпко станемъ смотрѣть, чтобы никто въ своемъ публичномъ и частномъ открытомъ Богослуженіи обезпокоиваемъ не былъ“ ²⁾.

Давъ всѣмъ христіанскимъ религіямъ свободу отправленія Богослуженія, онъ далъ имъ и право избирать между собою церковный совѣтъ, совершать браки по обрядамъ своей церкви и другія церковныя дѣла. строго запретилъ (указомъ) препятствовать имъ въ этомъ ³⁾. Онъ самъ посѣщалъ ихъ церкви и школы, приказывалъ пасторамъ „показывать себѣ ихъ учрежденія и образъ ихъ ученія“ и съ удовольствіемъ разговаривалъ съ ректорами „о дѣлахъ до ученія и другихъ наукъ касающихся“ ⁴⁾. Въ это время исчезли всѣ слѣды нетерпимости. Всѣ иностранцы свободно исповѣдывали свою вѣру и отправляли Богослуженіе по своимъ обрядамъ. Государство было сферой Петра и составляло первый и главный предметъ всѣхъ его заботъ. „Петръ стремился всѣми силами поднять и укрѣпить государственное начало въ Россіи и по возможности вытѣснить изъ государственныхъ учрежденій всѣ элементы церковные, какими до него сплошь проникнуто было государственное устройство, и въ то же время и самой церкви придать по возможности характеръ государственнаго учрежденія, ввести её въ систему государственныхъ учрежденій, какъ

¹⁾ Устряловъ. „Исторія царствованія Петра Великаго, стр. 118 и 119.

²⁾ П. С. З. т. IV № 1910 п. 2. Манифестъ 1702 г., апр. 16.

³⁾ Ibidem № тотъ же 1722 г. и. 3, іа 31.

⁴⁾ Голицыновъ. Дѣянія Петра, т. IV, с. III.

отрасль государственнаго управленія.“¹⁾ Отсюда становится для насъ яснымъ то значеніе, какое, по мнѣнію Преобразователя, должна имѣть въ государствѣ религія. Въ ней онъ видѣлъ,—такъ какъ онъ смотрѣлъ на нее съ государственной точки зрѣнія,—одно изъ необходимыхъ условій благосостоянія государства и основу для народной нравственности: безъ нея не могло быть прочнаго, твердаго отношенія между государемъ и подданными. „Хулители вѣры, говорилъ онъ, приносятъ стыдъ государству и не должны быть терпимы, поелику подрываютъ основаніе законовъ, на которыхъ утверждается клятва или присяга и обязательства“²⁾. Какъ ручательство нравственности, какъ условіе могущества государства, какъ вѣрованіе, необходимость вѣры была основнымъ убѣжденіемъ Петра. Предметъ же вѣры, содержаніе ея не имѣли для него большаго значенія, и онъ относился къ этому довольно равнодушно,—религію онъ понималъ лишь какъ религіозность. Этимъ и объясняется его терпимость ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ.

Значительный наплывъ иностранцевъ въ Россію при Петрѣ и тѣсное съ ними сближеніе стали требовать и разрѣшенія вопроса о бракахъ съ ними русскихъ. Въ 1644 году, какъ мы видѣли, этотъ вопросъ по поводу предполагаемаго брака принца Вальдемара съ дочерью Михаила Феодоровича былъ рѣшенъ отрицательно, въ разсматриваемое время браки православныхъ съ иновѣрцами дозволены были законодательнымъ порядкомъ. Ближайшимъ поводомъ къ этому постановленію послужило слѣдующее обстоятельство. Во время шведской войны множество плѣнниковъ по указу императора было сослано въ Сибирь для разведенія и разработки рудниковъ. Продолжительное пребываніе этихъ иноземцевъ здѣсь сдѣлало ихъ какъ бы природными русскими, и многіе изъ нихъ, потерявъ надежду на размѣнъ и выкупъ, согласились совсѣмъ остаться въ Россіи, но съ тѣмъ, чтобы имъ офиціально было дозволено жениться на русскихъ женщинахъ—безъ перехода въ православіе—такъ какъ у многихъ изъ нихъ, которые женились на православныхъ, за разность вѣры женъ поотняли и отдали

¹⁾ Н. А. Заозерскій „О церковной власти.“ Сер. Пос. 94 года ст. 316.

²⁾ Голиковъ. Дѣянія Петра, т. III, с. 113.

иннымъ въ супружество“. Петръ, весьма цѣнившій и дорожившій шведскими военноплѣнными, какъ людьми полезными своими знаніями и указаніями въ трудномъ горнозаводскомъ дѣлѣ, притомъ находившимся тогда еще въ зародышѣ, рѣшилъ узаконить общее правило, по которому бы бракъ русскихъ съ инновѣрцами дозволялся безъ перемѣны вѣры ихъ послѣднихъ. О желаніи шведскихъ военноплѣнныхъ остаться въ Сибири для занятія горнымъ дѣломъ и торговлей, съ условіемъ дозволенія имъ жениться на русскихъ безъ перемѣны вѣры, Бергъ—Коллегія доносила въ Синодъ, при чемъ излагала свое мнѣніе, что этимъ плѣнникамъ, имѣющимъ „искусство въ рудныхъ дѣлахъ и въ торгахъ (и которые) въ службу государеву идти пожелаютъ, и такимъ жениться на русскихъ дѣвкахъ, безъ перемѣны ихъ закона, позволеніе дать надлежитъ, *понеже въ чужихъ краяхъ, въ рудныхъ дѣлахъ гораздо искусныхъ людей достать трудно и мало такихъ сыскать можно*, дабы кто тамо, оставя свои дома и промыслы, и въ Россію пошли въ службу а индѣ онымъ въ выѣздъ въ службу въ Россію отъ потентатовъ ихъ и не безъ запрещенія“. Вслѣдствіе этихъ „уваженій“ Бергъ—Коллегія просила Синодъ его разрѣшенія на браки шведовъ „съ русскими вдовами и дѣвками“ съ оставленіемъ ихъ въ прежнемъ вѣроисповѣданіи. Синодъ, въ виду той энергіи и настойчивости, съ которою Петръ стремился къ государственной пользѣ, подчинился требованію верховной власти и разрѣшилъ вопросъ въ пользу шведовъ. Замѣчательно, все-таки, что у насъ въ этихъ случаяхъ правительство не издаетъ гражданскихъ законовъ безъ участія духовнаго начальства. Это было бы противно глубоко укоренившемуся тѣсному союзу государства съ церковью по семейнымъ дѣламъ. Поэтому, Бергъ—Коллегія обратилась съ просьбою въ Синодъ. Послѣдній приговорилъ: шведскимъ плѣнникамъ, находящимся въ Сибирской губерніи, которые обязались или впредь обяжутся присягой на вѣчную службу Его царскаго Величества, позволить жениться на русскихъ дѣвкахъ и вдовахъ безъ перемѣны вѣры ихъ на слѣдующемъ условіи: до брака взять у нихъ сказку за рукою, подъ страхомъ жестокаго наказанія, что они 1) жену свою ни прельщеніемъ, ни угро-

зами, никакими видами въ вѣру свою приводить не будутъ, ниже дѣлать ей укоризны за содержаніе вѣры православной; 2) дѣтей своихъ мужескаго и женскаго пола будутъ крестить въ православную вѣру россійскаго исповѣданія, и, какъ въ младенчествѣ, такъ и въ совершенномъ возрастѣ, обучать ихъ вскому православнои церкви обычаю. Священники, у которыхъ въ приходѣ будутъ такіе иновѣрцы, женатые на православныхъ, подѣ страхомъ лишенія сана, обязаны наблюдать, чтобы противнаго сему запрещенію („обереженію“) ничего не случилось и что бы православныя жены бывали у исповѣди и причастія и причащали бы своихъ дѣтей“ ¹⁾. Въ 1723 году это постановленіе было подтверждено ²⁾.

Однако, не смотря на то, что противъ совращенія православныхъ женъ въ иновѣріе ихъ мужьями духовная власть приняла всѣ мѣры, Синодъ счелъ необходимымъ присоединить къ этому указу свое посланіе къ православнымъ, гдѣ старается разъяснить, что его разрѣшеніе на браки русскихъ православныхъ съ иновѣрцами, безъ перемѣны вѣры послѣднихъ не есть что либо противозаконное и небывалое. Синодъ, находя все это дѣло все-таки „не безъ сумнительства совѣсти“, объясняетъ, почему смѣшанные браки запрещались до этого времени и разрѣшаются теперь, а многіе, дѣйствительно, находили такіе браки противными совѣсти и непозволительными по ученію церкви. Вмѣстѣ съ изданіемъ узаконенія о разрѣшеніи смѣшанныхъ браковъ состоялось и его опредѣленіе напечатать для народа извѣстіе о причинахъ, разрѣшающихъ эти браки ³⁾, и въ томъ же году оно было составлено Ѳеофаномъ Прокоповичемъ. Здѣсь, на основаніи ученія Св. Писанія, отцовъ церкви и историческими „прикладами“ доказывается, что браки православныхъ съ иновѣрцами не противны вѣрѣ, а потому и не должны возбуждать какого бы то ни было сумнительства совѣсти. Въ количествѣ 1000 экземпля-

¹⁾ П. С. З. т. VI, № 3798; Синодск. у. 1721 г. апрѣля 28-го. См. еще *ibid.* № 3778—1721 г. іюля 23-го.

²⁾ П. С. З. т. VI, № 4234 1723 года, мая 28.

³⁾ П. С. II. и Р. т. I. № 133. Синодск. по доношеніи Бергъ-Коллегіи 1721, іюня 24-го.

ровъ это посланіе было разослано по епархіямъ въ годъ же его изданія ¹⁾. Въ виду того, говоритъ Синодъ въ посланіи къ православнымъ, что браки ихъ съ иновѣрцами, безъ перемѣны вѣры, дѣло есть не безъ сумнительства совѣсти, ибо какъ въ ветхомъ заветѣ, такъ и во времена новаго обрѣтаются правила и заповѣди, бракъ таковой отрѣшающія, то онъ, видя нужду въ этихъ бракахъ въ Россіи и желая наставить „простосердечныхъ, но немощныхъ человѣкъ, дабы, вѣдая вину о тѣхъ, были безсумнительны“, считаетъ необходимымъ разъяснить, почему запрещаются смѣшанные браки. Бракъ православнаго не только съ иновѣрнымъ, но и съ нехристіаниномъ не есть самъ по себѣ нечистый, оскверняющій вѣрнаго супруга. Въ подтвержденіе этой главной мысли Синодъ ссылается на Апостола Павла (I Кор. VII гл., 13 ст.) и толкованіе этихъ словъ Златоустомъ, Дамаскинымъ и Теофилактомъ. Откуда Теофанъ, авторъ посланія, заключаетъ, что если церковь запретила смѣшанные браки, то только „для нѣкоего бѣдства, таковому браку слѣдовать могущаго, наипаче же дабы вѣрное лице не совратилось къ зловѣрію невѣрнаго или иновѣрнаго своего подружія“. Поэтому они запрещались и въ ветхомъ заветѣ ²⁾. Слѣдовательно, если эти браки запрещаются изъ одного лишь опасенія, то очевидно, что когда будетъ „сильное и довольное оберегательство, дабы вѣрное лице не совратилось къ зловѣрію или иновѣрію своего подружія, тогда безъ всякаго сумнительства можетъ вѣрное лице съ невѣрнымъ или иновѣрнымъ сочетаватися“. Вѣдь извѣстно, что „когда отлагается вина бѣдства, тогда бѣдства не боимся“. Затѣмъ онъ излагаетъ, т. е. подтверждаетъ предшествующій указъ, „коимъ образомъ отлагаются вины онаго бѣдства“. Синодъ не упускаетъ изъ виду и той выгоды этихъ смѣшанных браковъ, что чрезъ нихъ есть надежда обращенія въ православіе иновѣрца, состоящаго въ бракѣ съ православнымъ. Хотя такое разсужденіе Синодъ считаетъ вполне достаточнымъ для убѣжденія въ законности своего постановленія для человѣка „благоразумнаго и неупрямаго“, по „вѣщаго ради утвержде-

¹⁾ Ibid. № 306—1721, Декабря 14. *Пекарскій*. Наука при Петрѣ I, стр. 506.

²⁾ Исх. г. XXXIV; Втор. VII, Исх. Нав. XXII.

нія“ въ этомъ предложилъ „образы правовѣрныхъ лицъ съ невѣрными или иновѣрными сочетавшихся“, взятыхъ изъ Св. Писанія, исторіи греческой, славянской и особенно отечественной ¹⁾. Изъ этихъ „образовъ“ мы взяли факты смѣшанныхъ браковъ въ Греціи и у насъ въ древней Россіи, выше приведенные. Сущность опредѣленій Синода относительно браковъ съ инославными состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, что онъ, вообще говоря, не разрѣшаетъ всѣмъ вступать въ бракъ съ иновѣрцами. Его разрѣшеніе относится къ тѣмъ лишь случаямъ, когда иновѣрное лицо вступаетъ въ бракъ съ русскимъ, а не наоборотъ. Синодъ разрѣшилъ шведамъ, не переходя въ православіе, имѣть православныхъ женъ, потому что этихъ послѣднихъ за разностию вѣры у нихъ поотняли, т. е. дозволилъ имъ, и не мѣняя своего вѣроисповѣданія, жить въ бракѣ съ православными женщинами. Смѣшанные браки Синодъ допускаетъ подъ условіемъ, что иновѣрцы должны принять присягу на вѣчное подданство Россіи, что не будутъ совращать жену свою въ свое вѣроисповѣданіе, что будутъ дѣтей своихъ крестить въ православную вѣру. Обо всемъ этомъ иновѣрецъ, желающій жениться на русской „обязанъ дать подписку, иначе ему бракъ не дозволялся. Нарушившій это обязательство подвергался суду правилъ церковныхъ и гражданскихъ законовъ. Православные священники, имѣющіе въ своихъ приходахъ иновѣрцевъ, женатыхъ на русскихъ, обязывались наблюдать, чтобы православныя жены иновѣрцевъ посѣщали Богослуженія въ православныхъ храмахъ, исповѣдывались и пріобщались у православныхъ священниковъ, равно и дѣти ихъ отъ семилѣтняго возраста. Эти законы о смѣшанныхъ бракахъ на этихъ условіяхъ безъ подтвержденія существовали у насъ до 1832 года, когда вслѣдствіе прошенія иностранцевъ о дозволеніи имъ браковъ съ русскими безъ существующихъ объ этомъ постановленій, Синодъ нашелъ, что посланіе въ 1721 году августа 18-го разрѣшаетъ смѣшанные браки въ томъ лишь случаѣ, если иностранецъ соблюдеть указанныя

1) П. С. З. т. VI № 3814—1721 г. августа 18. Посланіе Синода къ православнымъ о бракѣ съ иновѣрцами.

выше условія. Поэтому Синодъ въ 1833 году подтвердилъ постановленіе 1721 года о смѣшанныхъ бракахъ.

Обязавъ иностранца, подѣ страхомъ тяжкаго наказанія, не совращать жены своей въ его вѣроисповѣданіе, Сенатъ кромѣ того для престѣпенія такихъ совращеній и огражденія чистоты вѣры русскихъ женщинъ, вышедшихъ за иновѣрцевъ, издалъ еще общее на этотъ счетъ постановленіе, по которому, если кто, будучи Греко-Россійскаго благочестія, отступить отъ него и приметъ иную, хотя бы и христіанскую вѣру, также ежели кто жену благочестивую принудить или попустить принять иную вѣру или дѣтей, отъ себя рождающихся, будетъ крестить въ иную-жъ вѣру, а наипаче ежели принудить или попустить, оставивъ благочестіе, быть въ иной вѣрѣ, и о такихъ тѣмъ, кто выдаетъ, доносить Сенату и Синоду немедленно.“ Синодъ же долженъ былъ исправлять и увѣщевать ко благочестію, и, въ случаѣ недѣйствительности его увѣщаній, доносить объ этомъ Сенату. Въ Сенатѣ въ этихъ случаяхъ относительно того, какъ поступать съ этими ренегатами, „будетъ положена собственная Его Императорскаго Величества резолюція“¹⁾. Подобное же постановленіе было сдѣлано еще ранѣе того времени, когда состоялось рѣшеніе Синода на браки русскихъ съ иновѣрцами. Въ инструкціи воеводамъ 1719 года говорится: „надлежитъ, чтобы прямая христіанская католическая вѣра твердо была содержима; а будетъ являться такіе, что тайное тщаніе имѣютъ въ людяхъ о другихъ вѣрахъ какіе раздоры чинить, то объ оныхъ заранѣе епископу или опредѣленнымъ духовныхъ дѣлъ судіямъ объявлять и поступать съ ними по правиламъ св. Апостолъ и св. Отецъ и по церковному уставу.

Указъ Синода о дозволеніи браковъ съ иновѣрцами, собственно говоря, не заключаетъ въ себѣ чего либо новаго сравнительно съ предшествовавшей практикой русской церкви²⁾. Онъ лишь законодательнымъ путемъ опредѣляетъ разрѣшеніе этихъ браковъ. Это видно изъ письма русскаго посла, бывшаго въ Константинополѣ, сенатора Петра Андреевича Толстого. Изъ

¹⁾ П. С. С. т. VI № 3987. Именной изъ Сената „объ отступающихъ отъ Греко-россійскаго благочестія“—1722 г. апр. 29.

²⁾ П. С. С. т. V № 3294 п. 4. „Инструкція воеводамъ“. 1719, янв.

письма этого, написаннаго въ 1721 году 5 іюля, видно, что Петръ I указомъ предписывалъ чрезъ архіепископа Новгородскаго Θεодосія, на имя котораго и послано письмо этимъ посломъ, чтобы этотъ послѣдній извѣстилъ Сенатъ, какой бракъ былъ вѣнчанъ тамъ Константинопольскимъ патріархомъ. Значить, Петръ, вознамѣрившись закономъ разрѣшить у насъ въ Россіи смѣшанные браки, справлялся съ практикою той церкви, которая вездѣ служила для насъ образцомъ. Письмо нашего посла въ Константинополь получено было у насъ въ первой половинѣ мѣсяца іюля 1721 года, а первый указъ, разрѣшающій браки русскихъ съ иностранцами, вышелъ уже во второй половинѣ этого мѣсяца (23 числа). Отвѣчая архіепископу Θεодосію, Толстой писалъ ему, что одновременно съ нимъ въ Константинополь былъ голландскій посолъ графъ Коліеръ „кальвинскаго или лютерскаго исповѣданія, замѣчалъ нашъ посолъ, подлинно того написать не могу“. Этотъ графъ, по разсказу Толстого, жилъ нѣсколько лѣтъ съ одной православною безъ вѣнчанія, то отсылая ее отъ себя, то снова принимая. Наконецъ, эта женщина, опасаясь, чтобы онъ ея „вовсе отъ себя не отринулъ“, упросила графа обручиться съ ней, и ихъ, дѣйствительно, обручилъ греческій священникъ, а потомъ въ домѣ Коліера обвинчалъ „Константинопольскій патріархъ блаженный памяти Гавріилъ“¹⁾.

Не представляютъ чего либо небывалаго и тѣ условія, на которыхъ Синодъ дозволяетъ браки съ инославными. На такихъ условіяхъ отдавали своихъ дочерей замужъ неправославнымъ и наши древніе князья, требуя, чтобы мужья ихъ не принуждали женъ своихъ къ отступленію отъ православія. Но въ то время, какъ прежде опасность, угрожавшая чистотѣ вѣры его женъ, не была ничѣмъ гарантирована, въ разсматриваемое царствованіе строгая отвѣтственность, подвергавшая неправославныхъ лицъ за совращеніе своихъ женъ или за воспитаніе дѣтей въ своемъ вѣроисповѣданіи, ограждала православіе этихъ лицъ. Кромѣ того, за это ручался и надзоръ

¹⁾ Описан. документ. и дѣлъ Синода т. I, прилож. XXXII, стр. СССХІХ—СССХХ. Переданный случай смѣшаннаго брака въ Греціи разсказанъ здѣсь подробно, нежели въ посланіи Синода.

духовнаго и гражданскаго начальства, которому, подъ страхомъ тяжелой отвѣтственности, было предписано смотрѣть за соблюденіемъ этихъ условій. Вообще нужно сказать, что въ этомъ отношеніи были приняты всѣ мѣры. Въ это время законодательная власть только возвела древнюю практику восточной и отечественной церкви въ общее правило, узаконила, ближайшимъ поводомъ къ чему, какъ и въ большинствѣ сдѣланныхъ въ это время законодательныхъ постановленій по брачному праву, послужили государственныя нужды. Въ томъ же году было постановлено, что смѣшанные браки дѣйствительны только въ Россіи. „Которые изъ оныхъ военноплѣнныхъ, говоритъ указъ 21 октября, поженились на женахъ Россійскаго народа, и греческаго исповѣданія вѣры сами они не приняли, и тѣмъ, ежели похотятъ идти въ отечество свое, потому жъ однимъ имъ дать свободу, но при отпускѣ ихъ брать сказки, къ тѣмъ женамъ они впредь возвратиться намѣрены-ль, и давать имъ къ тому сроку на годъ или на два; а ежели они по тому сроку не возвратятся, то тѣ ихъ жены отъ супружества съ ними будутъ свободны. Сенатъ долженъ извѣщать Синодъ о числѣ такихъ иностранцевъ, вовсе оставляющихъ Россію, а браки ихъ расторгать. Значить, вмѣстѣ съ дозволеніемъ шведамъ, женившимся на русскихъ, возвратиться въ свое отечество, было запрещено отпускать съ ними ихъ женъ. Наконецъ, въ 1723 году былъ дозволенъ бракъ съ пріѣзжими шведами вдовамъ и дѣвкамъ въ Выборгѣ на общихъ основаніяхъ. Но здѣсь запрещено было отпускать въ отечество тѣхъ изъ Шведовъ, которые, женившись на русскихъ, приняли православіе ¹⁾).

Синодское опредѣленіе 1723 года не говоритъ о томъ, кѣмъ давалось разрѣшеніе на браки православныхъ съ иновѣрцами. Изъ дѣлъ, подлежащихъ непосредственному вѣдомству Синода этого времени, не видно этого, но, на основаніи позднѣйшихъ узаконеній, большею частію подтверждавшихъ постановленія этого царствованія, можно установить тотъ фактъ, что дозволеніе давалось епархіальными архіереями ²⁾). Въ этомъ же

1) П. С. З. т. VI, № 4234—1723 г. мая 28. Сенатскій.

2) Ibid. № 5767—1732, ноября 23 дня.

опредѣленіи, конечно, подразумѣвалось, что при совершеніи браковъ съ иновѣрцами должны быть соблюдены всѣ условія къ ихъ заключенію, какъ и въ бракахъ между лицами православными. Здѣсь же предполагается, что эти браки долженъ вѣнчать православный священникъ. Извѣстно, что еще раньше разрѣшенія смѣшанныхъ браковъ священникамъ было предписано, чтобы они соблюдали правила Греко-восточной церкви при браковѣнчаніи армянъ. Изъ судебныхъ процессовъ Синода разсматриваемаго времени мы видимъ, что смѣшанные браки съ иновѣрцами долженъ былъ вѣнчать православный священникъ въ православной церкви. Въ 1722 году священникъ церкви Рождества Богородицы Тимофей Семеновъ доносилъ архимандриту Трифилю, судѣѣ Тиунской конторы, что Авраамъ Хегъ православнаго вѣроисповѣданія женился на иновѣркѣ, а какъ ее зовутъ, которой она вѣры и гдѣ они вѣнчались, того онъ не знаетъ. Приглашенный по этому дѣлу въ Тиунскую контору, Авраамъ Хегъ показалъ, что вѣнчалъ ихъ пасторъ Іаковъ Майдлинъ, — „секундъ—ассесоръ Синода“, — какъ онъ называлъ себя. Послѣ его допроса были вызваны свидѣтели по этому дѣлу, и дѣло передано въ Синодъ для разбирательства. Пасторъ въ свое оправданіе представилъ, что онъ „и по сіе время никакого сообщенія о Регламентѣ святѣйшества вашего не имѣлъ, понеже мнѣ, говорилъ онъ, никакого указа о томъ не было“ и просилъ у Синода прощенія. Выслушавъ дѣло о вѣнчаніи „пріобщеннаго греческаго исповѣданія къ святой церкви Авраама Хега“ лютеранскаго прежде исповѣданія съ дѣвицею Еленой Андреевой того же закона пасторомъ Якубомъ Майдлинымъ, Синодъ приговорилъ: бракъ Хега „исправить законнымъ святыхъ церкви, яко сущаго ея сына, чиноположеніемъ брака“. Пастора, по рѣшенію Синода, слѣдовало бы „за учиненную имъ святой церкви вѣнчаніемъ провинность... за предвосхищеніе Святѣйшаго Правительствующаго Синода членовности, еже назывался онаго секундъ—ассесоромъ, наказать по Уложенію (XX, 30), но по раскаянію арестовать на сутки въ колодничью. Авраама Хега за то, что будучи православнымъ, обратился съ просьбою о повѣнчаніи къ лютеранскому пастору, не сказавъ

о своемъ бракѣ своему духовному отцу и не взявъ вѣчной памяти изъ конторы тіунскихъ дѣлъ „знатно“ (очевидно) для утайки указныхъ пошлинъ, тѣмъ болѣе, что о запрещеніи вѣнчать браки пастору слышалъ отъ попа Тимофея, какъ сознался и самъ, подвергнуть штрафу въ количествѣ 5 рублей ¹⁾. Изъ этого дѣла, кромѣ того, видно, что незаконные браки съ иновѣрцами подлежали въ это время вѣдѣнію Синода, что ему подлежало въ судебныхъ дѣлахъ иностранное духовенство, жившее въ Россіи, хотя онъ, впрочемъ, не всегда самъ разбиралъ эти дѣла. Въ этомъ же году судебному рѣшенію Синода подлежало дѣло о повѣнчаніи пасторомъ Іоганномъ („Яганомъ“) Синолисомъ православной съ драгуномъ лютеранскаго вѣроисповѣданія отъ живаго мужа. Синодъ постановилъ: „о бракѣ... православной жены съ лютераномъ пастора допросить; для чего онъ дерзнулъ таковыхъ бракъ благословить безъ доклада православной церкви духовныхъ правителей и овый мужъ лютеранинъ присяжной ли вѣчной Его Императорскаго Величества слуга, или свободно служащій“ ²⁾. Не смотря на то, что за уклоненіе и совращеніе православныхъ въ иную вѣру грозило строгое наказаніе, однако случаи такого совращенія были и въ это время. Хотя Синодъ, издавая разрѣшеніе на смѣшанные браки, всѣми мѣрами старался оградить православныхъ отъ уклоненія въ чужую вѣру, и дѣлалъ объ этомъ свои постановленія, эти послѣднія не всегда исполнялись. По доношенію, отъ 14 апрѣля 1721 года, настоятеля Златоустовскаго монастыря архимандрита Антонія, занимавшаго должность „судьи церковныхъ дѣлъ приказа“, Синодъ опредѣлилъ изслѣдовать въ этомъ приказѣ во всей подробности о вступленіи въ бракъ русскихъ съ армянами и объ уклоненіи православныхъ женъ въ армянскую вѣру,—съ тѣмъ, чтобы обо всемъ было ему донесено. Здѣсь же онъ подтвердилъ, чтобы всѣ иновѣрные, которые женились и женятся на православныхъ, и православные, которые женятся на иновѣрныхъ, дѣтей, отъ нихъ рожденныхъ, мужскаго и женскаго пола крестили въ православіи и обучали всякому Восточной церкви

¹⁾ П. С. П. и Р. т. 2 № 848 (1722 года, октября 5-го).

²⁾ Ibid. № 346 (1722) января 12 дня.

обычаю, чтобы въ томъ имѣть собственное попеченіе приходскимъ священникамъ, а надъ ними архіереямъ ¹⁾).

Въ 1724 году въ Синодѣ разбиралось дѣло объ отступленіи въ римско-католическую вѣру Смоленскаго судьи Потемкина съ женой и дѣтьми. По силѣ Именного Указа 1722 года, апрѣля 29 го это семейство увѣщевалъ мѣстный архіепископъ Филоеѣй. Но увѣщаніямъ владыки не вняла жена Потемкина и, по силѣ того же указа, о ней было доведено въ Сенатъ до Высочайшаго свѣдѣнія ²⁾. Въ 1722 года Военная коллегія доносила синоду, что два шведскихъ плѣнника, жившіе у князя Якова Лобанова „воспріяли вѣру греческаго исповѣданія и безъ повелѣнія священническаго приняли пока лютеранскую вѣру, въ которой и нынѣ состоятъ, въ чемъ они и въ допросахъ своихъ не запырались и нынѣ содержатся въ военной коллегіи подъ арестомъ“.

Составляющее эпоху въ жизни Россіи царствованіе Петра I было замѣчательнымъ временемъ и для раскола. Весьма важная перемѣна во взглядѣ на расколъ и его правовое положеніе, со вступленіемъ Петра I, произвела цѣлый рядъ новыхъ законодательствъ, новыхъ постановленій относительно принадлежащихъ къ расколу лицъ и между прочимъ новыхъ постановленій о раскольничьихъ бракахъ. Вслѣдствіе тѣсной связи законодательствъ послѣдняго рода съ общимъ взглядомъ на расколъ и его общественное положеніе, мы позволимъ себѣ остановиться нѣсколько подробнѣе на выясненіи различія въ правовомъ положеніи раскола *до* и *послѣ* вступленія на престолъ Петра Великаго.

Религіозная жизнь нашихъ предковъ до XVIII в. отличалась, какъ извѣстно, крайне обрядовымъ направленіемъ исключительно по духу вѣры,—религіозное содержаніе ограничивалось исключительно только внѣшними образами и все вниманіе того времени обращалось на соблюденіе во всей чистотѣ и неповрежденности внѣшней обрядовой стороны Богослуженія. Изъ нашей древности до насъ дошли немногіе памятники—вопросы и отвѣты духовенства, которыми оно смѣнялось между

¹⁾ Описан. док. и дѣлъ Синода. т. I. № 223—225 1721, ію. 4.

²⁾ II. С. П. и Р. т. IV, № 1360 (1724 года, сент. 9).

собою, и здѣсь замѣчается постоянное стремленіе во всей подробности и точности опредѣлить тѣ или другіе церковные обряды. Какихъ либо болѣе глубокихъ догматическихъ вопросовъ общество не касалось. Однимъ словомъ, характеристическою чертою того времени является формализмъ, а въ такую эпоху, — эпоху вѣрованія въ букву, всякое измѣненіе ея кажется измѣненіемъ существеннаго, святаго, непреложнаго. Исправленіе богослужебныхъ книгъ, какъ противоѣдствіе этому формализму, возбудило самое рѣзкое его проявленіе и произвело расколъ; представители старины, закоснѣвшіе въ своей неподвижности, обвинили несправедливо церковь въ нововведеніяхъ и отпали отъ ней. Для такихъ лицъ временное всегда получаетъ значеніе вѣчнаго, и другой порядокъ имъ кажется невозможнымъ. (И у православныхъ и у раскольниковъ, по обрядовому направленію ихъ религіозной жизни собственно говоря, была одна точка зрѣнія на спорные предметы. Раскольники утверждали, что православные, троя аллилуію, четверять Троицу, а эти послѣдніе обвиняли старообрядцевъ, что они сугубя ее, — признаютъ лишь два лица въ Св. Троицѣ. Но тѣ и другіе были увѣрены, что они собственно догматъ о Троицѣ исповѣдуютъ одинаково. Съ этой же точки зрѣнія обрядоваго направленія смотрѣла на раскольниковъ и власть государственная до временъ Петра I. За упорное сопротивленіе постановленіямъ церкви царь Алексѣй Михайловичъ многихъ раскольниковъ „во оземствованіе посла, и въ темницу заточи, а другихъ повелѣ огню предать за нестерпимыя ихъ богомерзкія хулы“¹⁾. Такія репрессивныя мѣры противъ раскольниковъ употреблялись до самаго начала разсматриваемаго времени, — мѣры, лишь ожесточавшія изуверовъ и заставлявшія фанатиковъ смотрѣть на себя, какъ на мучениковъ, гонимыхъ антихристомъ. Въ правленіе царевны Софьи въ 1684 году явилось уже чрезвычайно строгое постановленіе противъ старообрядцевъ. По силѣ его пойманныхъ раскольниковъ должно было пытать, а послѣ пытки, „которые покоренія Св. Церкви не принесутъ“, жечь въ срубѣ и пепелъ ихъ разсѣять, покаившихся отсылать

¹⁾ Предисл. къ „Увѣту духовному“ л. 36.

подъ строгій надзоръ въ монастыри и тамъ постригать, за лестное показаніе жечь, жечь и за увѣщаніе къ самосожигательству; оговоренныхъ въ расколѣ, но оправдавшихся, отводить на поруки, за заперательство бить кнутомъ и ссылатъ, не взирая на раскаяніе, за укрывательство осуждать на смерть, безъ всякаго милосердія¹⁾, имущество ихъ и тѣхъ „у кого жили“, и поручителей конфисковать въ казну¹⁾. Расколъ, такимъ образомъ, былъ совершенно запрещенъ въ Россіи, раскольники становились въ такое же отношеніе къ государству, какъ и къ Церкви. И съ точки зрѣнія государства выходило такъ, что отступникъ отъ церкви есть въ то же время отступникъ и отъ государства. Естественно, что въ эту эпоху вопроса о бракахъ раскольниковъ, о дозволеніи и недозволеніи послѣднихъ, не могло и существовать. Петръ I установилъ иной взглядъ на расколъ. Уже въ началѣ своего царствованія, онъ, подъ влияніемъ новыхъ понятій, высказалъ основное начало вѣротерпимости: „совѣсти человѣческой приневоливать не желаемъ и охотно предоставляемъ каждому христіанину на его отвѣтственность—пещись о блаженствѣ своей души“²⁾. вмѣстѣ съ тѣмъ гражданская власть оставила свою прежнюю точку зрѣнія на расколъ. Постоянно нуждаясь въ деньгахъ,—то на веденіе войны, то на устройство новаго флота, то на прорытіе каналовъ, то на устройство Петербурга, Петръ, искавшій вездѣ лишь государственной пользы, увидѣлъ, что масса людей (раскольниковъ) совершенно бесполезна государству, понялъ, что ихъ невыгодно отталкивать отъ себя, что изъ нихъ можно извлечь значительную пользу. Какъ на все, Петръ и на раскольниковъ взглянулъ съ государственно-утилитарной точки зрѣнія. Какъ государственный человѣкъ, онъ обратилъ, прежде всего, свое вниманіе на то, могутъ ли они быть полезными членами государства и какъ скоро видѣлъ, что расколъ не мѣшаетъ имъ съ пользой служить государству, что и они могутъ быть честными и дѣятельными гражданами, оставилъ ихъ въ покоѣ. Увидѣвъ однажды на биржѣ въ придуманномъ имъ нарядѣ раскольниковъ между купцами и на вопросъ: каковы

¹⁾ Пол. Собр. Зак. № 1102.

²⁾ Ibid. № 1910.

они, получивъ отвѣтъ, что они прилежны и честны, сказали: „хорошо; если они подлинно таковы, то по мнѣ пусть вѣрують чему хотять и носятъ свой козырь, а когда уже нельзя обратить ихъ отъ суевѣрія разсудкомъ, не пособить ни огонь, ни мечъ, а мучениками за глупость быть: ни они той чести недостойны, ни государство пользы имѣть не будетъ“ ¹⁾).

Эти слова прекрасно выражаютъ взглядъ Петра I на раскольниковъ. Онъ не потворствуетъ расколу, какъ видно это изъ его распоряженій, но и не хочетъ преслѣдовать ихъ только за принадлежность къ расколу, заявляя, что „съ противными церкви слѣдуетъ поступить по апостолу—быть беззаконнымъ, яко беззаконенъ, да беззаконныя приобрящу, и не какъ нынѣ жестокими словами или отчужденіемъ“ ²⁾).

С. Чистосердого.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Голицевъ. Дѣянія Петра, т. III, стр. 157.

²⁾ П. С. З. № 2991 и 2996.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ БРОШЮРА:

„Бесѣда Высокопреосвященнѣйшаго
Арсенія, Архіепископа Харьковскаго
и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными
Харьковской епархіи“.

Цѣна 25 коп. съ перес.

Съ требованіями обращаться въ редакцію журнала „Вѣра
и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1903.

Пісте: вооб́мен.

Впрою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

СЛОВО

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназіи Е. К.
Драшковой, на актѣ 22 октября.

Совершенное нами богослуженіе дополнимъ нѣсколькими словами о необходимости посѣщенія богослуженія въ храмѣ Божіемъ.

Не много учебныхъ заведеній, въ которыхъ устроены храмы Божіи. А какъ хорошо, когда одинъ и тотъ же законоучитель и преподаетъ Законъ Божій въ школѣ и молится съ своими учениками, отправляя богослуженіе въ своемъ храмѣ. Въ такихъ обстоятельствахъ ученіе Закону Божію соединяется съ религіознымъ воспитаніемъ, что и надобно. Но во многихъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ я сказалъ, этого не можетъ быть за неимѣніемъ храмовъ. Чѣмъ же пополнить этотъ недостатокъ?

Кромѣ преподаванія Закона Божія, законоучитель долженъ внушать и даже требовать, чтобы ученики его посѣщали храмъ Божій въ воскресные и праздничные дни и во время уроковъ провѣряли посѣщеніе ими богослуженія и, такимъ образомъ, стараться достигать приложенія уроковъ по Закону Божію къ ре-

лигіозной жизни учащихся и достигать цѣли религіознаго воспитанія.

Но говорятъ, что дѣло законоучителя ограничивается стѣнами того учебнаго заведенія, гдѣ онъ преподаетъ Законъ Божій; а за предѣлами онаго религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей—уже дѣло родителей. Нѣтъ, насколько это возможно—дѣло это—законоучителя и, конечно, несравненно болѣе—дѣло родителей. Но, къ сожалѣнію, нужно сказать, что въ настоящее холодное, въ религіозномъ отношеніи, время многіе родители поверхностно относятся къ религіозному воспитанію своихъ дѣтей и слабо требуютъ отъ нихъ посѣщенія храма Божія.

Что же дѣлать?

Въ подобныхъ случаяхъ, какъ настоящій, когда совершается годичный праздникъ въ женскомъ учебномъ заведеніи, гдѣ преизобилуетъ женскій полъ и, быть можетъ, много матерей, надобно просить послѣднихъ, чтобы онѣ обращали все свое вниманіе на религіозное воспитаніе своихъ дѣтей и не позволяли дѣтямъ разлѣниваться посѣщать храмъ Божій. Мать, и вообще женщина, можетъ сдѣлать великіе успѣхи въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей, можетъ преодолѣть великія препятствія въ семъ дѣлѣ, даже побѣдить и согрѣть вѣрою невѣрующаго или холоднаго въ вѣрѣ мужа и отца.

Говорю я о необходимости религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей вообще; но особенно нужно сказать о такомъ воспитаніи дочерей. Не скажу я, что религія болѣе нужна женщинѣ, чѣмъ мужчинѣ; нѣтъ, религія тому и другой равно необходима; но скажу, что женщина безъ религіи хуже мужчины. Положеніе такой женщины въ своей средѣ и вообще въ обществѣ—вреднѣе, чѣмъ положеніе невѣрующаго мужчины. По-

чему такъ—понятно. Жена—душа семьи, а семья—основаніе общества. Если худа заправительница семьи, то изъ семьи этой естественно выходитъ въ общество неблагонадежнымъ членамъ. Мать, или хозяйка дома не религіозна, и дѣти, и прислуга таковы. Характеръ холодности въ религіозномъ отношеніи отражается на всей семьѣ. И, наоборотъ, религіозная жена—мать—хозяйка—содѣлываетъ и мужа вѣрующимъ и дѣтямъ не позволитъ лечь въ постель, или встать съ оной безъ молитвы и пропустить праздникъ безъ богослуженія, и прислугу отпустить въ храмъ Божій. Нежелательное, вредное противорѣчіе, когда законоучитель, преподающій уроки по Закону Божію, посылаетъ своихъ учениковъ въ церковь, а родители позволяютъ имъ проводить въ забавѣ канунъ праздника, а въ самый праздникъ—проспать литургію...

Свое слово заключу благожеланіемъ вамъ, воспитанницы, сего учебнаго заведенія: уроки по Закону Божію да водворяются въ умѣ и сердцѣ вашемъ на всю жизнь и воспитаютъ въ васъ такое сильное чувство вѣры и благочестія, которое побуждало бы васъ всѣ періоды и событія дневной жизни сопровождать молитвою, а въ праздничные дни влекло бы васъ въ храмъ Божій къ богослуженію. Аминь.

С Л О В О

Превосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности
17 октября 1888 года ¹⁾).

Возлюбленные братья и сестры о Господѣ!

Вотъ уже пятнадцать лѣтъ прошло послѣ знаменательнаго событія 17-го октября 1888 года, а между тѣмъ какъ живо оно еще и теперь переживается нашимъ отечествомъ, какимъ трепетомъ ужаса и вмѣстѣ радости быются еще и теперь сердца вѣрныхъ сыновъ Россіи въ день воспоминанія этого событія!

Въ самомъ дѣлѣ, чье сердце не сожметъ леденачій холодъ при представленіи того, что могло случиться при крушеніи царскаго поѣзда, какая несказанная скорбь могла ожидать Россію! Здѣсь ожидала гибель не только Государя, Главы отечества, но и всего Его Семейства,—событіе еще небывалое въ лѣтописяхъ нашей отчизны. И кто знаетъ, что бы послѣдовало за этою гибелью! Съ другой стороны, чудо милости Божіей надъ Царемъ Россіи и Его Семействомъ свершилось такъ ярко, такъ блистательно, что даже самая радость нѣмѣетъ и подается благоговѣйнымъ безмолвіемъ предъ величіемъ и могуществомъ спасающей десницы Божіей (Пс. 19, 7)! Особенно все это переживается здѣсь, на самомъ мѣстѣ грознаго начала событія и счастливаго его конца. Здѣсь могилы, эти какъ бы искупительные жертвенники, наглядно напоминаютъ намъ о могилахъ, разверзавшейся надъ Вѣнценосцемъ Россіи со всѣмъ Его Семействомъ, и погружаютъ сердца наши въ могильный

¹⁾ Сказанное 17 октября 1903 года, при служеніи въ храмѣ Спасителя на мѣстѣ крушенія.

холодѣ. Здѣсь этотъ величественный храмъ, достойный Россіи жертвенникъ ея хвалы и благодаренія Богу за спасеніе Царя своего, напротивъ, вызываетъ восторгъ торжествующей радости. Здѣсь эта часовня на самомъ мѣстѣ грознаго крушенія, которое, какъ нѣкогда вавилонская печь, клокотало убійственнымъ огнемъ гибели, но не опалило Царя съ Его Семействомъ, и къ которому нельзя иначе подойти, какъ не изувуши сапоги легкомыслія и холоднаго равнодушія, какъ не съ трепетомъ и благоговѣніемъ.

Если въ жизни всякаго человѣка, по слову Спасителя, ничего не случается безъ воли Божіей (Мѡ. 10, 29—30), то тѣмъ болѣе не могло случиться безъ воли Божіей это величайшее событіе въ жизни Главы многомилліоннаго народа, живущаго нераздѣльною жизнью съ своимъ Вѣнценосцемъ.

Естественно поэтому задать вопросъ: съ какою цѣлью Господь попустилъ случиться крушенію царскаго поѣзда, гдѣ угрожала гибель всему Царскому Семейству и гдѣ, однако-жъ; оно испытало на Себѣ лишь величайшее чудо милости Божіей? Какой таинственный смыслъ этого событія?

Кто позналъ умъ Господень? Или кто былъ советникомъ Ему (Рим. 11, 34)? Было бы посему большимъ дерзновеніемъ рассчитывать на полное и несомнѣнное раскрытіе поставленнаго вопроса. Но если намъ заповѣдано углубляться въ смыслъ писаннаго слова Божія (Іоан. 5, 39), дабы болѣе и болѣе постигать тайны Божественнаго ума и Провидѣнія, то точно также мы не только можемъ, но даже и обязаны по мѣрѣ силъ стараться проникать и въ смыслъ глаголовъ Божіихъ, изрекаемыхъ не чрезъ *человѣческое письмо* (Ис. 8, 1), но чрезъ выдающіяся событія въ жизни царей и народовъ, въ нашей собственной жизни и даже чрезъ явленія окружающей насъ вещественной природы.

Итакъ, какой же смыслъ, какая цѣль этого, не имѣющаго подобнаго себѣ, событія?

Кровь, стоны и могилы жертвъ крушенія, испугъ Царской Семьи, висѣвшая надъ нею гибель, ужасъ всей Россіи, явно указываютъ на гнѣвъ Божій. Чудесное же спасеніе всѣхъ членовъ Царской Семьи столь же явно указываетъ на милость Божію.

Стрѣлы Божественнаго гнѣва не могли быть направлены къ спасенному чудомъ Государю и Его Семѣ, ибо Государь этотъ былъ не титломъ только, но и дѣломъ и жизнью благочестивѣйшій, украшавшій Свое отечество не только дѣлами государственной мудрости, но и христіанскими добродѣтелями — Своими личными и Своего Семейства. Самый фактъ чудеснаго спасенія Его также говоритъ о томъ, что не на Него обращенъ былъ гнѣвный взоръ Царя царствующихъ и Господа господствующихъ.

Равно и жертвы крушенія не могли быть виною гнѣва Божія, угрожавшаго гибелью Царю и отечеству. Остается только сама Россія, которая, слѣдовательно, въ лицѣ Царя своего и подвергалась гнѣву Божію.

Чѣмъ же могло наше отечество заслужить гнѣвный взоръ Господень? Обстоятельствами катастрофы и пояснимъ свое рѣшеніе даннаго вопроса. — Великій Самодержавный Государь, жизнь Котораго неразрывно связана съ жизнью всего Его народа, мирно ѣдетъ на желѣзнодорожномъ поѣздѣ. Быстро мчится поѣздъ... Близка уже и цѣль путешествія... Но гнилы, не прочны, коварны шпалы — и вотъ катастрофа! Не такъ же ли и Россія мчится на всѣхъ парахъ заключающихся въ ней духовныхъ и матеріальныхъ силъ? Куда-же ты мчишься дорогая отчизна? Всѣмъ — и отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ народамъ — заповѣдано стремиться прежде всего и главнѣе всего къ царству Божію и правдѣ Его (Мѡ. 6, 33), а затѣмъ уже и къ благополучію земному. Куда-же, къ царству-ли Божію, къ вѣчной-ли правдѣ Его ты быстрокрылой птицей стремишься, дорогая отчизна? Увы, было время когда отечество наше на первомъ планѣ своего стремленія впередъ ставило именно царство Божіе, осуществленіе Божественной правды. А теперь? Умножается у насъ просвѣщеніе. Но умножается-ли познаніе *Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3)? Умножается-ли исполненіе воли Божіей благой, угодной и совершенной (Рим. 12, 2)? Нѣтъ, въ общемъ ни о представителяхъ просвѣщенія этого сказать нельзя (достаточно упомянуть объ учителяхъ Московскаго съѣзда), ни о просвѣщаемыхъ ими. Если къ кому слѣдуетъ отнести слова апостола о свойствахъ людей въ тяжкія послѣднія времена, что они

будутъ *самолюбивы, горды, родителямъ непокорны, невоздержны, жестоки* (2 Тим. 3, 2—3), то именно къ нынѣшнему учащемуся юношеству, этой горькой надеждѣ отечества,—равнодушному къ религіи, враждебному къ Церкви, не желающему признавать авторитета ни родителей, ни властей, поставленныхъ Богомъ.—Съ каждымъ днемъ умножается, становится напряженнѣе, лихорадочнѣе трудъ сыновъ Адама. Но къ чему направлены труды сыновъ нашего отечества? Много ли трудящихся ради правды небеснаго царства, ради преуспѣянія въ добродѣтеляхъ христіанскихъ, ради вѣчнаго спасенія своей души? Нѣтъ, труды наши направлены прежде всего къ матеріальнымъ благамъ міра сего, къ удобствамъ житейскимъ, къ счастью земному. И какъ мало отъ добываемыхъ благъ удѣляется на осуществленіе цѣлей царства Божія, на дѣла вѣры и добродѣтели христіанской: похоти плоти, похоти очесъ и гордости житейской (1 Іоан. 2, 16) обычно ничего не оставляютъ въ остаткѣ! Поэтому, потребности имущаго класса все растутъ и растутъ, все требуютъ большаго и большаго труда и заботъ, а счастье земное отодвигается все дальше и дальше. А многочисленный неимущій классъ болѣе и болѣе проникается завистью къ благамъ имущаго класса, болѣе и болѣе озлобляется противъ него. И тотъ и другой дальше и дальше отходятъ отъ области царства небеснаго. отъ правды Его.—Умножаются наши труды, но есть еще у насъ и досугъ. Быть можетъ, онъ проводится въ кругу семьи, въ тихихъ радостяхъ домашняго очага, въ посвященіи седьмого дня Богу, церкви, религіозно-нравственному чтенію и добрымъ дѣламъ? Но не отняли ли у Бога и семьи разныя зрѣлища, азартныя игры и клубы все наше досужее время?!

И вотъ, давно уже мчится наше отечество въ сторону отъ царства Божія. Потѣздъ грузенъ: все болѣе и болѣе прибавляется пассажировъ; быстрѣе и быстрѣе развивается сила стремленія. А гнилыя шпалы—матеріалистическое просвѣщеніе, матеріалистическій трудъ и матеріалистическій отдыхъ трещать и разсыпаются: близка катастрофа! Берегись, дорогая отчизна! Въ угрожавшей гибели твоему Царю—образъ угрожающей и тебѣ гибели... Вотъ смыслъ и цѣль катастрофы 17 октября 1888 года.

Но какъ велика была милость Божія къ Царю и Его Семейству, такъ, уповаемъ, велика она будетъ, какъ и была прежде, къ многомилліонному семейству нашего Царя—къ святому отечеству нашему. Несмотря на старанія совратителей, много еще въ немъ не преклонившихъ колѣнъ своихъ предъ Вааломъ и Астартою. Саровъ показалъ намъ это воочию. Да и Великій Самодержавный Стрѣлочникъ Россіи властною рукою уже направилъ нашъ поѣздъ на вѣрную линію съ надежными вѣковѣчными шпалами: религіозно-нравственнаго просвѣщенія, религіозно-нравственного труда и религіозно-нравственного досуга.

Возблагодаримъ же Господа Бога, возлюбленные братья и сестры о Господѣ, что Онъ, бросивъ на отечество наше гнѣвный взоръ Свой, тотчасъ же простеръ надъ нимъ спасающую Свою десницу, предупредилъ насъ возможностью страшнаго бѣдствія, но сохранилъ цѣлыми и невредимыми Вѣнценоснаго Главу отечества и Его Семейство, сохранилъ для насъ цѣлымъ и невредимымъ благополучно царствующаго теперь надъ нами возлюбленнаго Государа нашего. Помянемъ горячими молитвами нынѣ уже почившаго, великаго Государа нашего Александра Александровича, Который властною рукою направилъ наше отечество на древній путь благочестія нашихъ предковъ. Вознесемъ сердечныя молитвы за Державнаго Премника Его, благочестивѣйшаго Государа нашего Николая Александровича, неуклонно продолжающаго завѣтъ почившаго Родителя самодержавно въ народномъ духѣ вести Россію прежде всего къ царству Божію и правдѣ Его, а затѣмъ и къ благополучію земному. Будемъ и сами содѣйствовать въ этомъ возлюбленному Монарху. Не дадимъ гаму враговъ религіи, Церкви и власти заглушить здравый голосъ вѣрныхъ сыновъ отчизны.

Стремись же прежде всего и главнѣе всего къ царству Божію и правдѣ Его, остальное же все,—и слава, и величіе, и могущество, и благополучіе земное, ей! приложится тебѣ, дорогая отчизна! Аминь.

Епископъ Стефанъ.

Ученіє теистовъ о религіи и ея сущности.

Въ противоположность деизму и пантеизму *теизмомъ* называется такое религіозно-философское воззрѣніе, по которому не только признается бытіе Божіе, но Божество опредѣляется какъ существо духовное, противоположное, по своей природѣ, міру внѣшнихъ явленій и конечныхъ вещей, какъ существо абсолютное, неограниченное, высшее не только природы, но и конечнаго духа человѣческаго, личное и живое, отдѣльное отъ міра и обладающее высочайшими духовными совершенствами. Къ числу защитниковъ этого религіозно-философскаго воззрѣнія въ исторіи новѣйшей философіи относятъ *Декарта*, *Лейбница* (обыкновенно вмѣстѣ съ *Вольфомъ*), *Гербарта* и въ особенности—*Планка*, *Вейсее*, *І. Г. Фихте*, *Халибеуса*, *Ульрихи*, *Вирта*, *Зенлера*, *Каррьера*, *В. Розенкранца* и др.

Мы знаемъ, какъ учитъ *Декартъ* о прирожденности идеи Божества человѣческому духу; объ этомъ мы говорили при разборѣ ученія Спинозы о религіи и ея сущности. Къ сожалѣнію, Декартъ прямо не высказалъ своего взгляда на то, въ чемъ состоитъ сущность религіи; въ отрывочныхъ же и случайныхъ замѣчаніяхъ онъ придавалъ большое значеніе идеѣ Божества и познанію Бога. Это подало поводъ опираться на его ученіе даже его непримиримымъ противникамъ—раціоналистамъ. Мы совершенно согласны съ мнѣніемъ лейденскаго профессора *Раушенгофа* ¹⁾, что „великій мыслитель неотвѣтственъ за то бессмысленное представленіе, которое позже было

¹⁾ Religionsphilosophie, Braunschweig, 1894, стр. 30.

соединено съ его *idea innata*"; но самое отсутствіе въ сочиненіяхъ Декарта точнаго опредѣленія сущности религіи съ одной стороны и ограниченіе отношеній человѣка къ Богу только одною познавательною или разсудочною дѣятельностію съ другой, безъ сомнѣнія, подготовили почву не столько для теизма, сколько для раціонализма. Такъ поняли Декарта даже преданнѣйшіе ученики его—Гердиль, Беккеръ, Николь, Режи, Клерселье, Мальбраншъ и Гейлинксъ. *Мальбраншъ* прямо превратилъ религію въ философію, христіанство въ метафизику; поэтому онъ и окончилъ не теизмомъ, а пантеизмомъ, признавъ вещи только видовымъ бытіемъ Божества. *Гейлинксъ* шелъ по тому же пути, отвергнувъ сначала внутреннюю связь между религіею и нравственностію, а потомъ и самаго Бога отождествивъ только съ образомъ Божиимъ въ человѣкѣ или разумомъ. Сущность религіи онъ полагаетъ въ преданности, но—не Богу, а образу Божію—разуму (*ratio*). Неудивительно послѣ этого, что многіе историки (напр., Ибервергъ—Гейнце) прямо ставятъ *картезианское* ученіе „во главѣ догматическаго и раціоналистическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи“. Это мнѣніе раздѣляетъ и нашъ ученый мыслитель В. Д. *Кудрявецъ*. „Нельзя не согласиться, говоритъ онъ ¹⁾, съ мнѣніемъ тѣхъ, которые въ философіи Декарта, именно въ его ученіи о происхожденіи нашихъ понятій о Богѣ, въ его теоріи врожденности идей, находили первыя сѣмена деизма и существенно съ нимъ связаннаго раціонализма. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ а priori человѣческому разуму, то нельзя ли ограничиться въ дѣлѣ религіознаго знанія однимъ этимъ источникомъ? Къ чему нужно будетъ какое либо иное озареніе человѣческаго духа Духомъ Божественнымъ, какой либо иной способъ сообщенія нашему уму религіозныхъ истинъ, если, чтобы достигнуть чистыхъ и правильныхъ понятій о Богѣ, достаточно углубленія въ себя самого, въ свой разумъ, достаточно изведенія на свѣтъ сознанія и разъясненія сокрытыхъ въ насъ самихъ сокровищъ знанія о сверхчувственномъ? Человѣкъ самъ изъ глубины

¹⁾ Соч. т. II, стр. 135.

своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи; живая и постоянная связь его съ Божествомъ, какъ источникъ религіознаго сознанія, представляется излишнею^а. Такимъ образомъ, хотя, по своему религіозно-философскому воззрѣнію, Декартъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть названъ теистомъ; но съ точки зрѣнія его философіи о сущности религіи нельзя составить другого понятія, кромѣ того, какое мы встрѣчаемъ и у всѣхъ вообще до—кантовскихъ раціоналистовъ и деистовъ. Послѣдніе, какъ и теисты, не отвергали бытія личнаго Бога, но они отвергали Божественный промыслъ, взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, а потому всякую религію въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ, объявляли невозможною. Для нихъ религія была только совокупностью познаній о Богѣ, приобретаемыхъ разумомъ путемъ естественнаго разсудочнаго умозаключенія.

Г. В. Лейбницъ такъ же, какъ и Декартъ, былъ теистъ; даже болѣе,—онъ былъ мыслитель, который ставилъ задачею всей своей жизни—примиреніе вѣры съ разумомъ, философіи съ откровеніемъ. Въ своемъ сочиненіи „*Confessio naturae contra atheistas*“ (1669 г.) онъ жестоко нападаетъ на атеизмъ, какъ на неестественное и болѣзненное направленіе ума, несогласное съ законами здраваго логическаго мышленія и вредное для общественной—нравственной и соціальной—жизни. Съ другой стороны—въ „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*“ (въ 1684 г.) онъ представляетъ положительныя на раціональныхъ началахъ основанныя доказательства бытія Божія. Онъ не могъ безъ скорби говорить о раздѣленіи христіанскихъ вѣроисповѣданій и потому принималъ весьма дѣятельное участіе въ вопросѣ о воссоединеніи протестантовъ съ католиками. Къ христіанской религіи онъ питалъ величайшее уваженіе, признавая ее единственно истинною религіею. Даже христіанскій догматъ о Троичности Лицъ въ Богѣ Лейбницу казался возможнымъ для уразумѣнія и разсудочнаго усвоенія. Тѣмъ не менѣе напрасно стали бы мы искать у Лейбница точнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи вообще: его у него нѣтъ; а стремленіе Лейбница примирить съ разумомъ *ест* истины религіи только подготовило почву для послѣдующаго крайняго.

раціонализма. Вѣрный и безпристрастный отзывъ о значеніи Лейбница для религіи мы встрѣчаемъ у Ибервега ¹⁾. „На религію и общее образованіе 18-го вѣка, говоритъ Ибервегъ, Лейбницъ подѣйствовалъ главнымъ образомъ своей попыткой доказать согласіе разума съ вѣрой (въ Теодицеѣ). Лейбницъ сдѣлалъ это преимущественно въ противоположность Бейлю, который до крайности проводитъ старо-протестантскій принципъ противорѣчія. Съ расширеніемъ и углубленіемъ научнаго разумнаго познанія въ областяхъ природы и исторіи такая попытка Лейбница являлась настоятельною потребностію времени. По мѣрѣ того, какъ принципъ Лейбница находилъ доступъ, смягчалась, съ одной стороны, рѣзкая противоположность между католичествомъ и протестантствомъ, а съ другой ослаблялось значеніе откровенныхъ ученій вообще (хотя самъ Лейбницъ не отступалъ отъ нихъ и особенно нападалъ на социніанскія возраженія противъ ортодоксальнаго ученія о Троичности) въ пользу истинъ, познаваемыхъ только разумомъ. Въ такомъ направленіи такъ называемое просвѣщеніе пошло гораздо дальше, чѣмъ этого хотѣлъ Лейбницъ. Лейбнице-вольфовская философія проложила путь къ богословскому *раціонализму*, который впослѣдствіи получилъ отъ кантіанства еще большее развитіе, хотя и въ другомъ родѣ“.

Большой интересъ для того, кто слѣдитъ за исторіею развитія философствующей мысли, представляетъ религіозно-философское воззрѣніе *Гербарта* (1776—1841). Оно вызвало въ литературѣ два совершенно противоположныхъ сужденія о себѣ. Одни критики почти готовы причислить Гербарта къ христіанскимъ ортодоксальнымъ богословамъ; другіе напротивъ обличаютъ его въ безбожія, хотя и прикрытомъ лицемѣріемъ. Такъ, — *Шель* (Schöl) съ своей „Критикѣ Гербартовской философіи религіи“ ²⁾ говоритъ (стр. 18): „Примкнувъ къ Канту и въ союзѣ съ нимъ, Гербартъ сдѣлалъ для богословія, какъ положительной науки или—вѣрнѣе сказать—для положительной систематической науки о религіи больше, чѣмъ всѣ святыя отцы (?), равно какъ древніе, новые и новѣйшіе схола-

¹⁾ Исторія новой философіи. Спб. 1890. Стр. 146.

²⁾ Zur Kritik der Herbartischen Religions—philosophie, 1883.

стики, взятые вмѣстѣ". Въ томъ же духѣ отзывается о Гербартовой философіи и экстраординарный профессор философіи въ кѳнигсбергскомъ университетѣ Г. Ф. Тауте (Taute), который пришелъ къ тому заключенію, что нужно отказаться отъ религіознаго познанія, какъ недоступнаго нашему ограниченному разуму, и обратиться просто къ религіозной вѣрѣ, которая для людей интеллигентныхъ и образованныхъ можетъ быть осмыслена и обоснована только при посредствѣ и помощи философіи Гербарта. Такую именно попытку обосновать ортодоксальное богословіе на началахъ Гербартовой философіи мы находимъ въ его сочиненіи „Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts" (1840—1852) ¹⁾. Изъ русскихъ писателей А. А. Гассіевъ также находитъ, что философско-религіозное воззрѣніе Гербарта можетъ принести немалую пользу христіанскому апологету. „Философія Гербарта, говорить онъ ²⁾, какъ по умѣнью ея основателя различать въ религіи и морали существенное отъ несущественнаго, такъ по способу раскрывать и утверждать ихъ и вообще по многимъ примѣнимымъ къ богословскимъ наукамъ идеямъ, намъ кажется заслуживающею полнаго вниманія богослововъ, особенно въ интересахъ общей апологетики". И въ другомъ мѣстѣ ³⁾: „Въ существенныхъ чертахъ взгляда Гербарта нельзя не признать согласія съ христіанскимъ воззрѣніемъ на вопросъ о происхожденіи и объ источникахъ религіи".

Совершенно иное читаемъ мы у другихъ писателей объ отношеніи философіи Гербарта къ религіи. „Всякая попытка теоретически разработать философское ученіе о Богѣ, говорить, напр. Ибервегъ ⁴⁾, несоединима съ метафизикой Гербарта". „Гербартовская система даетъ свободу каждому богословію, говорить Эрдманъ ⁵⁾, потому что въ ней самой нѣтъ никакого богословія... Философія Гербарта есть новое доказательство, что въ индивидуалистическихъ системахъ нѣтъ мѣста для того,

¹⁾ Въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ въ первой излагается всеобщая философія религіи, а во второй—философія христіанства.

²⁾ Христ. Чт. 1878. № 5—6, стр. 619.

³⁾ Стр. 657.

⁴⁾ Исторія новой философіи. Спб. 1890, стр. 353.

⁵⁾ Gundriss der Geschichte der Philosophie, B. 2, стр. 524.

что религіозный человѣкъ называетъ Богомъ, видя въ Немъ также и основу всего реальнаго“. *Целлеръ* въ своей Исторіи философіи ¹⁾ замѣчаетъ, что „понятіе о Богѣ причинило бы метафизикѣ Гербарта совершенно особыя затрудненія“. Въ такомъ же родѣ даетъ отзывъ о философскомъ ученіи Гербарта и В. Д. Кудравцевъ. „Въ системѣ Гербарта, говоритъ онъ ²⁾, философія религіи вовсе не находитъ себѣ мѣста... Понятія о религіи этого философа довольно смутны и неопредѣленны“.

Кому же послѣ этого вѣрить и чѣмъ объяснить столь разнорѣчивые отзывы о философской системѣ одного и того же мыслителя?

Намъ кажется, что съ одинаковымъ правомъ и порицають и восхваляютъ Гербарта. Таковъ характеръ его системы.

Гербартъ—ученикъ и противникъ Фихте. Онъ никакъ не могъ согласиться съ знаменитыми своими современниками—Фихте, Шелингомъ и Гегелемъ, что всѣ міровыя явленія можно вывести и объяснить изъ одного абсолютнаго начала. Вслѣдствіе этого онъ является самымъ непримиримымъ противникомъ всякаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Въмѣсто одного абсолютнаго начала, онъ признаетъ безчисленное множество такихъ абсолютныхъ началъ, которыя онъ называетъ „реальными сущностями“ или просто—„реальностями“, изъ которыхъ и состоитъ все сущее. Каждая изъ этихъ реальныхъ сущностей сама по себѣ совершенно проста и неизмѣнима, но изъ совместнаго бытія ихъ для нашего „случайнаго взгляда“ проистекають различныя отношенія, которыя намъ и представляются какъ бы различными свойствами и измѣненіями вещей. Вотъ почему метафизическое ученіе Гербарта часто называютъ „плюралистическимъ реализмомъ“. Гербартъ согласенъ съ Кантомъ съ одной стороны въ томъ, что признаетъ прирожденными *феноменальныя, но не умопостижаемыя* формы пространства и времени, а съ другой—въ томъ, что въ опытѣ мы имѣемъ дѣло не съ вещью самою въ себѣ (*Ding an sich*), а только съ явленіями; тѣмъ не менѣе онъ далекъ отъ того, чтобы стать на сторону субъективнаго идеализма и смотрѣть

¹⁾ Стр. 865.

²⁾ Соч. II, стр. 272.

на міръ (Фихтевское Не—я), только какъ на продуктъ нашего сознанія или Я; напротивъ и самую задачу философіи онъ поставляетъ въ томъ, чтобы съ помощію критической рефлексіи и изученія явленій познать ихъ сущность или—что то же—вѣчное, неизмѣняемое бытіе, лежащее въ ихъ основаніи. Признавъ такимъ бытіемъ „реальныя сущности“, Гербартъ, очевидно, долженъ былъ объявить ихъ вѣчными и несотворенными. Рядомъ съ ними отъ вѣчности существуетъ и „божественная интеллигенція“ (т. е. Богъ) или „высочайше Реальное“. Эта „божественная интеллигенція“ не вводится Гербартомъ въ область реальностей, какъ творческое существо или міробразовательная сила; Богъ даже находится внѣ этой области, близъ нея и въ нѣкоторой связи съ нею подобно тому, какъ и человѣческая душа, которая находится не въ самомъ тѣлѣ и не отдѣльно отъ него, но вмѣстѣ съ нимъ. Возможность органической жизни также обуславливалась не творческою силою Божества, но лишь чисто случайнымъ соединеніемъ или сосуществованіемъ простыхъ реальныхъ сущностей. Какое же послѣ этого значеніе въ системѣ Гербарта можетъ принадлежать „божественной интеллигенціи“ или Богу, какъ высочайше Реальному? На этотъ вопросъ трудно дать отвѣтъ. И такого отвѣта мы не находимъ ни у самаго Гербарта, ни у преданнѣйшихъ его учениковъ Дробиша, Флюгеля, Циммермана, Штейнтала, Гартенштейна, Лапаруса, Тило и Штрмпеля. Поэтому были совершенно правы тѣ критики Гербарта, по мнѣнію которыхъ, въ его системѣ для Бога нѣтъ мѣста. Правда, Гербартъ утверждаетъ (и совершенно справедливо), что цѣлесообразное устройство міра и особенно высшихъ организмовъ можетъ быть объяснено не иначе, какъ „вліяніемъ божественной интеллигенціи“; но объ этомъ вліяніи онъ самъ говоритъ какъ-то боязливо и нерѣшительно. Цѣлесообразность устройства міра не только усматривается нами, говоритъ онъ, какъ-то утверждаютъ защитники субъективнаго идеализма, но она несомнѣнно существуетъ и какъ объективно-реальное отношеніе вещей; тѣмъ не менѣе она обязана своимъ существованіемъ не *дѣйствию* Божества, а лишь *вліянію* Его, имѣющему для себя основаніе въ простомъ сосуществованіи божественной интеллигенціи вмѣстѣ съ простыми реальностями.

Совершенно справедливо и замѣчаніе профессора Кудрявцева, что понятія Гербарта о Богѣ вообще сбивчивы и неопредѣлены. Логически развивая свои положенія, Гербартъ, собственно говоря, не имѣетъ права приписывать своему высочайше реальному ни одного изъ тѣхъ свойствъ, которыя дѣйствительно принадлежатъ Богу и которыя приписываетъ ему эмпирическая религія (въ особенности—христіанская). Богъ у Гербарта не есть даже существо абсолютное, всесовершенное, безпредѣльное, безконечное, а слѣдовательно, и вѣчное, ибо рядомъ съ Нимъ отъ вѣчности сосуществуетъ цѣлая область реальныхъ сущностей, которая его ограничиваетъ и не позволяетъ Ему быть существомъ безпредѣльнымъ, безконечнымъ, всесовершеннымъ, абсолютнымъ и вѣчнымъ. Богъ у Гербарта не есть Творецъ міра, ибо міръ состоитъ изъ сущностей вѣчныхъ, неизмѣняемыхъ, абсолютныхъ и несотворенныхъ. Богъ у Гербарта не есть даже существо вездѣсущее, ибо Онъ не можетъ находиться даже въ мірѣ, въ области реальныхъ сущностей, а обитаетъ гдѣ-то на окраинѣ ея. Онъ не есть даже неизмѣняемое существо, ибо, по ученію Гербарта, самъ по себѣ онъ есть простая, безсодержательная сущность, получающая для своего духа содержаніе только мало-по-малу, во времени, благодаря своей связи съ міромъ и своимъ отношеніямъ къ нему. Онъ не есть существо всемогущее въ строгомъ смыслѣ этого слова, ибо Онъ, по ученію Гербарта, зависитъ отъ реальностей, данныхъ Ему отвнѣ. Если бы Гербартъ былъ вѣренъ своимъ основнымъ философскимъ положеніямъ, онъ долженъ былъ бы послѣдовательно придти къ теоретическому атеизму. Его ученіе о реальныхъ сущностяхъ, лежащихъ въ основаніи міровой жизни, если нельзя отождествлять съ ученіемъ материалистовъ объ атомахъ и съ ученіемъ Лейбница о монадахъ, то находитъ между ними близкое сходство—необходимо. Но одинъ изъ его критиковъ (Алексисъ Шварце) совершенно справедливо замѣтилъ: „Метафизика Гербарта, какъ и каждая атомистическая система, послѣдовательно ведетъ къ отрицанію и самаго понятія о Богѣ“.

Судя по общимъ началамъ Гербартовой метафизики, трудно было бы предполагать, чтобы ея виновникъ могъ высказать

здоровое сужденіе и о религіи. По ученію Гербарта, душа человѣка есть только реальная сущность. Какъ и всякая вообще реальность, сама по себѣ она проста, безсодержательна, несложна; свое содержаніе она получаетъ отъ внѣшняго міра, отъ воздѣйствія на нее со стороны соотношенія другихъ реальностей. Такъ, конечно, должны быть объясняемы, съ точки зрѣнія Гербарта, и религіозныя вѣрованія, и религіозное настроеніе человѣка. Поэтому слѣдовало бы думать, что Гербартъ станетъ на сторону какой либо *механической* гипотезы, предложенной тѣмъ или другимъ мыслителемъ для объясненія религіи, ея сущности и происхожденія въ человѣческомъ родѣ. Въ чести Гербарта нужно однако-же сказать, что онъ отвергъ всѣ такъ называемыя механическія гипотезы, какъ научно несостоятельныя и легкомысленныя. Мало того, онъ отвергъ, какъ не истинное, мнѣніе Гегеля о томъ, что сущность религіи состоитъ будто бы только въ знаніи, равно какъ не согласился онъ и съ мнѣніемъ Канта, по которому религія отождествляется съ нравственностію. Въ этомъ отношеніи правы тѣ писатели, которые утверждаютъ, что у Гербарта можно находить много такихъ положеній, которыя могутъ оказывать содѣйствіе христіанскому апологету при разрѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Къ сожалѣнію, Гербартъ не оставилъ послѣ себя особаго изслѣдованія по философіи религіи; вслѣдствіе этого съ его взглядомъ на религію можно ознакомиться только по случайнымъ замѣткамъ, встрѣчающимся въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, и по сочиненіямъ его учениковъ. Тѣмъ не менѣе о взглядѣ Гербарта на религію можно все-таки составить болѣе или менѣе опредѣленное представленіе.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Гербартъ высоко цѣнилъ то значеніе, которое принадлежитъ религіи въ жизни человѣка. Поэтому онъ вообще всегда говоритъ о религіи съ величайшимъ уваженіемъ, какъ о единственной силѣ, которая можетъ оказать человѣку поддержку, даровать утѣшеніе, внушить надежду, поднять духъ, укрѣпить волю, когда человѣка постигаютъ здѣсь, на землѣ, тяжелыя испытанія, скорби, бѣдствія, лишенія, непосильная борьба съ препятствіями и стра-

даніями. Такъ какъ только религія можетъ дать надежную опору и для нравственности человѣческой и вызвать у человѣка уваженіе къ добродѣтели, то Гербартъ признаетъ за религіею и важное воспитательное значеніе,—почему требуетъ отъ каждаго правительства, чтобъ въ общественныхъ школахъ было обращено серьезное вниманіе на преподаваніе религіи и религіозно-нравственное воспитаніе юношества. Задачу церкви Гербартъ также поставляетъ въ томъ, чтобы своимъ благотворнымъ вліяніемъ она оказывала содѣйствіе сохраненію и утвержденію общественнаго порядка и спокойствія.

Но откуда у человѣка вытекаетъ потребность въ религіи въ томъ смыслѣ, какой она имѣетъ въ настоящее время? Разсматривая всѣ существовавшія и существующія религіи, Гербартъ находитъ, что всѣ онѣ въ большей или меньшей степени преслѣдуютъ одну и ту же цѣль, именно—предоставить человѣку вѣрное средство—угодить Богу, стать пріятнымъ Богу, сблизиться съ нимъ; а такъ какъ человѣка удаляетъ отъ Бога неисполненіе имъ воли Божіей, грѣхъ или—вѣрнѣе—такое душевное состояніе, въ которомъ человѣкъ дѣйствуетъ даже противно волѣ Божіей, то каждая религія требуетъ отъ человѣка борьбы съ такимъ грѣховнымъ состояніемъ его собственной души. Отсюда Гербартъ дѣлаетъ прямое заключеніе, что религіозная потребность у человѣка обусловливается съ одной стороны его грѣховнымъ состояніемъ, а съ другой—его безпомощностью и безсиліемъ, невозможностію уничтожить это состояніе только своими собственными силами. Если бы не было грѣха, если бы человѣкъ не испытывалъ страданій, которыя часто находятся въ связи съ заблужденіями и нарушеніями требованій нравственнаго закона, то у человѣка, думаетъ Гербартъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, не было бы и религіи—по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какой имѣетъ она въ настоящее время.

Въ чемъ же, по Гербарту, состоитъ сущность религіи? Нельзя согласиться съ Гегелемъ, говоритъ Гербартъ, что сущность религіи состоитъ въ знаніи, ибо хотя каждая религія и имѣетъ свою догматику, но въ то же время каждая религія утверждаетъ, что Богъ есть существо совершенно непостижимое для

человѣческаго разума, вслѣдствіе чего и религіозная догматика получаетъ свое содержаніе не отъ разума человѣческаго, а изъ мнимаго или дѣйствительнаго откровенія самаго Божества. Нельзя согласиться, говоритъ Гербартъ, и съ Кантомъ, будто бы сущность религіи состоитъ въ нравственности, потому что мораль не помогаетъ, а только повелѣваетъ и никакое правоученіе въ мірѣ не въ состояніи гарантировать человѣчество отъ страданій, отъ нарушеній нравственнаго закона и отъ внутренней испорченности. Не соглашается Гербартъ и съ Шлейермахеромъ и Гёте, что сущность религіи нужно полагать въ чувствѣ и эстетическомъ наслажденіи, такъ какъ каждая религія заключаетъ въ себѣ, какъ существенную часть, теоретическій элементъ и нравственно-практическія требованія, которыя должны быть осуществлены въ жизни каждымъ человѣкомъ.

Но не полагая сущности религіи ни въ знаніи, ни въ нравственности, ни въ морали, Гербартъ однако-же утверждаетъ, что ни одна изъ этихъ областей душевной жизни человѣка не можетъ оставаться чуждою для религіи, такъ какъ факторами религіознаго сознанія человѣка оказываются и умъ, и сердце, и воля.

Умъ ведетъ послѣдовательно человѣка къ Богу чрезъ разсмотрѣніе мірового устройства. Цѣлесообразность, которой нельзя не видѣть въ мірѣ, говоритъ Гербартъ, невольно заставляетъ насъ умозаключать, что міръ долженъ быть дѣломъ найвысшей интеллигенціи; а отсюда ясно, что цѣлесообразность въ природѣ не только должна быть признана главнымъ мотивомъ, но и разумнымъ основаніемъ нашей вѣры въ бытіе Божіе. Но эта же цѣлесообразность устройства міра вмѣстѣ съ вѣрою въ бытіе Божіе должна вызывать въ насъ и то настроеніе духа, которое можетъ быть названо религіозно-эстетическимъ чувствованіемъ. Прекрасное твореніе Божіе невольно приводитъ насъ въ восторгъ, заставляя насъ въ одно и то же время созерцать величіе Божіе и сознавать свое ничтожество предъ нимъ. Вѣра, говоритъ Гербартъ, независимо отъ какихъ бы то ни было доказательствъ, коренящаяся въ нравственныхъ потребностяхъ человѣка, чрезъ разсматриваніе цѣле-

сообразнаго въ природѣ пріобрѣтаетъ такую силу, для измѣренія которой природа не даетъ, да и не можетъ дать никакого масштаба. Кто можетъ измѣрить, какъ сильно дѣйствуетъ торжественная тишина послѣ шума напряженной работы, среди борьбы и паденія! При религіозномъ настроеніи отступаетъ на задній планъ силлогизмъ, методы и несогласіе ученыхъ партій: дѣло идетъ о томъ, чтобы предаться созерцанію, но—не мистическому созерцанію внутри себя, гдѣ все непостоянно и каждый видитъ по своему, а созерцанію прекраснаго и чудеснаго во внѣшней природѣ, которая всѣмъ представляется одинаковою.

Что нравственное поведеніе человѣка Гербартъ долженъ былъ признать существеннымъ моментомъ религіи, это съ несомнѣнностію слѣдуетъ уже изъ того, что, по его убѣжденію, самая потребность человѣка въ религіи вызывается неудовлетворительностію его нравственнаго состоянія.

Безсмертіе человѣческой души для Гербарта есть истина, которая не можетъ подлежать никакому сомнѣнію уже потому, что душа есть реальная сущность. Такъ какъ назначеніе человѣка, говоритъ Гербартъ, не можетъ ограничиваться одною земною жизнію, то мы, и не зная совершенно плана божественнаго Провидѣнія касательно отдаленнаго будущаго, можемъ однако-же спрашивать о томъ, что случится, когда тѣлесная темница души разрушится и разсѣется на свои первоначальные элементы. Можно думать прежде всего, что съ устраненіемъ особенныхъ вліяній, которыя обыкновенно оказываетъ тѣло на душу, особенно въ старости, исчезнетъ препятствіе, которымъ ограничены были порывы душевной дѣятельности человѣка во время ея земной жизни. Поэтому смерть слѣдуетъ считать прежде всего какъ бы *обмоложеніемъ* человѣка, безъ наступленія однако-же дѣтства; ибо уже не можетъ разрушиться какое либо изъ сложившихся постепенно соединений представленій. Нельзя также думать, будто бы наше загробное состояніе будетъ подобно сну. Напротивъ, освободившись отъ тѣла, душа послѣ смерти будетъ находиться въ болѣе бодрственномъ состояніи, чѣмъ когда либо въ жизни.

Ученія Гербарта о религіи и ея сущности, конечно, еще

нельзя назвать вполне удовлетворительнымъ. Оно не только не находится въ связи съ его общепhilosophическимъ мировоззрѣніемъ, а даже совершенно исключаетъ его, такъ что при строго логической послѣдовательности Гербарту пришлось бы дѣлать выборъ между ними, и мы не знаемъ, что онъ цѣнить выше: философское ли мировоззрѣніе свое или свое ученіе о религіи. Кроме того, Гербартъ говоритъ только о такъ называемой естественной религіи; а мы знаемъ изъ исторіи, что ни одна естественная религія не могла удовлетворить потребности человѣческаго духа. Христіанская религія, которую такъ высоко цѣнить, повидимому, Гербартъ, превосходитъ всѣ другія религіи и философскія ученія не своею естественною стороною, а сверхъестественнымъ божественнымъ откровеніемъ и средствами облагодѣтельствованія человѣка; но о послѣднемъ Гербартъ ничего не говоритъ. Безсмертіе души человѣческой Гербартъ признаетъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ признаютъ его пантеисты и матеріалисты. Если, по его ученію, душа человѣческая безсмертна потому, что она есть вѣчная и неизмѣняемая реальная сущность, какъ вѣчны и неизмѣняемы и всѣ его реальныя сущности вообще, то то же самое говорятъ и матеріалисты о своихъ атомахъ. Въ этомъ случаѣ Гербартъ былъ только послѣдователемъ, когда объявилъ безсмертными и души животныхъ и даже допустилъ, что у душъ животныхъ останутся и ихъ представленія.

Итакъ, что касается ученія о религіи и ея сущности, то заслуга Гербарта состоитъ въ томъ, что, отвергнувъ, какъ не истинныя, всѣ механическія гипотезы и одностороннія мнѣнія Банта, Гегеля и Шлейермахера, онъ доказалъ, что сущность религіи нельзя ограничивать только одною какою либо способностію души человѣческой, но что религія охватываетъ всѣ силы ея—разумъ, волю и сердце. Въ этомъ направленіи старались разрѣшить вопросъ о сущности религіи и всѣ тѣ мыслители, которые извѣстны подъ именемъ защитниковъ *умозрительнаго теизма* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Между ними особенно выдающееся положеніе занимаютъ *Им. Герм. Фихте* (Младшій), *Германъ Ульрици* и *Морицъ Каррьеръ*.

Фихте Младшій (1797—1879 г.), бывшій профессоръ фи-

лософіи въ университетахъ боннскомъ и тюбингенскомъ, сынъ знаменитаго Юг. Гот. Фихте Старшаго, въ области философскаго умозрѣнія не пошелъ по стопамъ своего отца; гораздо больше симпатіи онъ выказывалъ первоначально къ философіи Гегеля, хотя онъ не былъ и слѣпымъ послѣдователемъ гегельянскаго міровоззрѣнія. Съ гегельянами онъ разошелся прежде всего и главнымъ образомъ своимъ ученіемъ о Богѣ. Богъ, по ученію Фихте, долженъ быть мыслимъ не просто Творцомъ міра—вѣчнымъ и всемогущимъ, но и существомъ непремѣнно *личнымъ*. Кромѣ того, такъ какъ Богъ не могъ имѣть никакого внѣшняго побужденія къ сотворенію міра кромѣ собственной благодати и любви и сотворилъ міръ только ради самыхъ твореній, то Онъ долженъ быть и существомъ *особленнымъ*. Поэтому должны отвѣчать Ему и сотворенныя Имъ разумно-свободныя существа. Такимъ образомъ, по ученію Фихте, сущность религіи, какъ отношенія человѣка къ Богу, должна состоять въ томъ, что человѣкъ нравственно обязанъ познавать Бога, любить Его и безпрекословно исполнять Его волю. Эти мысли Фихте высказываетъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ ¹⁾; но въ особенности въ своей „Психологіи“ ²⁾ онъ старается представить обстоятельный анализъ религіознаго настроенія и чувствованія. Здѣсь онъ, между прочимъ, доказываетъ ту мысль, что каждое чувство, какъ произвольно возбужденное въ насъ состояніе сознанія, съ необходимостію приводитъ насъ къ признанію какой либо причины, которая можетъ дѣйствовать на насъ столько же свнутри, какъ и отвнѣ. Но въ религіозномъ чувствѣ мы испытываемъ дѣйствіе двухъ факторовъ: съ одной стороны—чувство собственной конечности, ограниченности, потребности въ посторонней помощи, а съ другой—чувство нашего бытія, обнимаемаго безконечнымъ, которому мы подчинены; оба эти чувства соединяются въ одно общее настроеніе, которое должно быть названо благоговѣ-

¹⁾ Сюда относятся: 1. Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgarten, 1826; 2. Speculative Theologie, Heidelberg, 1846, 1847; 3. System der Ethik, Leipzig, 1850. 4. Anthropologie, Leipzig, 3-te Aufl., 1876; 5. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig, 1873.

²⁾ Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen 1864.

ніемъ, но которое вначалѣ не можетъ быть ясно нами представляемо, потому что всякое неопредѣленное представление мы бываемъ вынуждены отклонить какъ неудовлетворительное, какъ только безотчетное предчувствіе безконечнаго. Никакой предметъ въ области чувственнаго воззрѣнія не можетъ дѣйствовать на насъ такъ, чтобы онъ возбуждалъ въ насъ благоговѣніе, а потому и причина чувства благоговѣнія не должна быть отыскиваема нами во внѣшнихъ вещахъ, а только въ глубинѣ нашего собственнаго существа, въ первоосновѣ всѣхъ вещей, которая въ насъ заключается и въ насъ открывается. Конечныя вещи могутъ существовать подѣ тѣмъ необходимымъ условіемъ, что вѣчная причина всякой сущности и дѣйствительности постоянно продолжаетъ дѣйствовать, сохраняя въ нихъ сущность и остается имманентною имъ, какъ единственно истинный и вполне достаточный источникъ силы ихъ существованія и дѣйствованія. Въ человѣкѣ же эта причина дѣйствуетъ еще и какъ нравственная сила, возстановляющая насъ изъ паденія и укрѣпляющая насъ въ нашей нравственно-практической дѣятельности. Это мы сами сознаемъ изначально и непосредственно въ своемъ чувствѣ или—вѣрнѣе—въ своей совѣсти. Совѣсть свидѣтельствуетъ намъ, что надъ нашимъ духомъ господствуетъ неизмѣнная воля добра, какъ вѣчный нравственный міропорядокъ, къ которому мы чувствуемъ извѣстныя нравственныя обязанности съ нашей стороны въ смыслѣ нравственнаго долга. Когда наше сердце возвышается къ нему, оно чувствуетъ свое единство съ нимъ и въ этомъ нахожденіи себя въ другомъ, въ этой любви къ Богу и ближнимъ, заключается источникъ того блаженства, которое свидѣтельствуетъ о достигнутомъ общеніи существъ.

Философія Фихте Младшаго отличается, впрочемъ, такою туманностію и эластичностію, что едва ли кто можетъ быть удовлетворенъ ея разрѣшеніемъ вопроса о сущности религіи. Особенно это нужно сказать о „Спекулятивномъ богословіи“ Фихте. Здѣсь мы встрѣчаемся съ такою путаницею понятій и выводовъ, что ей какъ будто бы и конца нѣтъ. Здѣсь говорится и о „первоположеніяхъ или монадахъ“, слишкомъ напоминающихъ собою Гербартовскія „реальныя сущности“ и вы-

даваемыхъ за „внутреннія опредѣленности самосознательной воли Божіей“,—и о „вѣчномъ универсѣ, какъ истинной безпространственной и безвременной субстанціальности, которая лежитъ въ основаніи міра явленій и образуетъ перводѣйствительность (Urwirklichkeit) во всякомъ пространственномъ и временномъ существованіи“ и т. д., и т. д. Фихте, безъ сомнѣнія, признаетъ бытіе личнаго живого Бога; но онъ какъ будто бы боится громко сказать объ этомъ своимъ читателямъ...

Гораздо прямѣе и откровеннѣе высказываетъ свои теистическія убѣжденія извѣстный профессоръ въ Галле *Германъ Ульрици*. Этотъ нѣмецкій мыслитель болѣе другихъ извѣстенъ русскимъ читающимъ людямъ. Многія изъ его сочиненій переведены на русскій языкъ ¹⁾. Ульрици—не только строгологическій мыслитель—философъ, но и знаменитый „естествоиспытатель“; всѣ его разсужденія о религіозныхъ истиннахъ основываются на прочно установленныхъ фактахъ и результатахъ опытныхъ наукъ, а потому онѣ и заслуживаютъ особеннаго вниманія со стороны любознательныхъ читателей.

Ульрици не только вѣруетъ въ бытіе живого личнаго Бога, не только не боится высказывать эту вѣру свою открыто, но и приводитъ доказательства ея, основанныя главнымъ образомъ на выводахъ естествознанія. Свое разсужденіе о религіи и ея сущности онъ начинаетъ критикою самой распространенной и самой популярной у атеистовъ гипотезы натуралистической. Новѣйшія культурно-историческія, этнологическія и филологическія изслѣдованія показали, говоритъ Ульрици, что разнообразныя естественныя религіи—начиная отъ шаманства и фетишизма до развитыхъ мифологическихъ системъ—основываются не на обоготвореніи предметовъ природы или силъ природы, какъ думали вообще прежде и какъ утверждаетъ матеріализмъ, но вышли изъ представенія, хотя совершенно темнаго и неопредѣленнаго, о божественномъ вообще, о неизвѣстной силѣ и сущности, дѣй-

¹⁾ 1. Богъ и природа. Казань. 1867—1868 г. Спб. 1874; 2. Духа человека и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія. Перев. М. П. Мятропольскій. 1879; 3. Нравственная природа человека. Перев. В. И. Голубинскій. 1877.

ствующей въ явленіяхъ, и что эти религіи, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, приходили къ тому, что на извѣстныя явленія природы стали смотрѣть какъ на представителей этой божественной первосилы и отождествляли ихъ съ этою силою. Такимъ образомъ исторія открываетъ, что къ признанію божественнаго Существа, божественной дѣятельности привело человѣка не разсмотрѣніе природы, не какая либо рефлексія или индукція, а наоборотъ—основою этого послужило религіозное сознаніе, развивающаяся въра въ дѣйствіе божественныхъ силъ, которая воспользовалась явленіями природы, перетолковала ихъ въ своемъ смыслѣ и назвала носителями, представителями, агентами божественнаго дѣйствованія на природу и жизнь человѣка. Политеизмъ является въ исторіи уже послѣ монотеизма; онъ только постепенно развился изъ внутренняго существа изначальнаго, хотя и неразвитаго, въ зародышѣ находившагося монотеизма. Такой выводъ историческаго изслѣдованія, говоритъ Ульрици, подтверждается и психологическими фактами. На основаніи этихъ фактовъ совершенно невозможно допустить, чтобы предметъ природы, пусть то даже будетъ всеоживляющее солнце, признавался непосредственно за божество. Для чувственнаго, неразвитаго еще человѣка, какъ и для ребенка, чувственный предметъ непосредственно есть лишь то, чѣмъ онъ кажется: солнце есть свѣтящійся дискъ, луна—тотъ же дискъ только съ болѣе слабымъ блескомъ и т. д. Только тогда, когда уже возникъ вопросъ объ основаніи и причинѣ явленій природы, счастливыхъ и несчастныхъ событіяхъ человѣческой жизни, условіяхъ человѣческаго благополучія,—извѣстнымъ предметамъ природы люди могли усвоить высшее значеніе, чѣмъ другимъ. Только тогда, когда люди узнали, что ростъ, жизнь и развитіе растений, животныхъ и человѣка зависятъ отъ согрѣвающихъ лучей солнца, солнце они могли возвести въ божество или, по крайней мѣрѣ, въ его представителя, въ носителя божественной силы. Но вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ, требующимъ отвѣта, и пробуждается религіозное сознаніе; оно есть только слѣдствіе этого пробужденія, знакъ и доказательство того, что первоначальное религіозное чувство, существовавшее изначала, стало теперь уже сознательнымъ и на-

чало искать для своего содержанія вполне соответствующаго ему выраженія. Самый вопросъ объ основаніи и причинѣ предполагаетъ уже, что отдѣльное явленіе не совершенно самостоятельно или абсолютно, но въ своемъ бытіи и свойствахъ зависитъ отъ чего-то другого, обусловливается имъ; только изъ такого предположенія и могъ возникнуть этотъ вопросъ; безъ него онъ не возможенъ. Но условное не можетъ быть понятно, представлено, познано, какъ именно условное, безъ отличенія его отъ чего-то другого, безусловнаго. Какъ не могли бы мы различать краснаго цвѣта отъ голубого, если бы мы не имѣли чувственнаго ощущенія отъ краснаго и голубаго цвѣтовъ, такъ не могли бы мы различать и условнаго отъ безусловнаго, еслибы безусловное не входило также въ кругъ нашей душевной жизни, нашихъ ощущеній, чувствъ и т. п.; представленіе объ условномъ повтому невозможно безъ одновременнаго, хотя бы то даже и темнаго только представленія объ обусловливающимъ эго условное, т. е., о безусловномъ. На томъ же самомъ основаніи невозможно представленіе о конечномъ, предѣльномъ, безъ одновременнаго, хотя бы то даже совершенно неяснаго представленія о другомъ, посредствомъ чего оно ограничено, т. е., о безконечномъ. Точно также и представленіе дѣйствія, именно какъ дѣйствія, немислимо безъ одновременнаго, хотя бы то лишь темнаго представленія о причинѣ, а это опять таки заключаетъ въ себѣ представленіе о послѣдней основной причинѣ, отъ которой исходятъ всѣ дѣйствія.

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Ульрици, даже всѣ доказательства бытія Божія не создаютъ идею о Богѣ, а напередъ предполагаютъ ее, какъ уже существующую неясно въ душѣ человѣка. Всѣ доказательства бытія Божія, говоритъ Ульрици, всѣ аргументы болѣе яснаго, вѣрнаго, болѣе адекватнаго пониманія идеи о Богѣ, хотя они представляютъ объективное основаніе вѣры въ Бога, логическую необходимость мыслить бытіе Божіе въ совершенно правильной логической формѣ и въ состояніи уничтожить всѣ сомнѣнія и думы, все-таки всѣ эти доказательства оказываются недостаточными настолько, насколько они не только не доказываютъ первичнаго возникновенія идеи о Богѣ и выѣстъ съ тѣмъ основнаго условія нашей вѣры въ Бога, но въ противополож-

ность этому доказываютъ, что познаніе Бога въ природѣ и исторіи, въ существѣ и жизни человѣчества вовсе не есть первоначальное пониманіе самой идеи и вмѣстѣ съ тѣмъ вовсе не первичное познаніе, но, такъ сказать, познаніе вторичное, возведеніе на степень разумной и объективной вѣры того, что уже прежде находилось субъективно въ духѣ, хотя бы только въ формѣ предчувствія или слѣпого внутренняго чувства, — вторичное познаніе, посредствомъ котораго на содержаніе непосредственнаго внутренняго чувства наложена была печать объективности и реальности.

Впрочемъ, говоритъ Ульрици, эта прямая невозможность вывести идею о Богѣ изъ какихъ либо воззрѣній, разсужденій, размысленій и силлогизмовъ является очень вѣскимъ доказательствомъ *бытія* Божія, бытія творческой, премірной перво-силы и первосущности. Эта идея, какою бы она ни казалась неясною и искаженною, не только распространена среди всѣхъ народовъ земного шара, но ова существовала уже и въ самомъ началѣ бытія рода человѣческаго, насколько помнитъ это начало исторія. Эта идея, конечно, должна имѣть происхожденіе, основу или причину своего возникновенія. Такъ какъ она не могла произойти изъ какого нибудь воззрѣнія на природу, изъ какого либо размысленія человѣка о мірѣ и самомъ себѣ, то не остается ничего другого, какъ признать, что первоначальное ея происхожденіе, первоначальная ея основа заключается въ дѣйствіи самаго Бога. Вотъ почему ссылаются просто на „врожденное сознаніе о Богѣ“, на „врожденную идею о Богѣ“, и считаютъ ее источникомъ религіи. Въ самомъ существѣ человѣческаго духа, говорятъ, находятся непосредственно присущія, апріорическія понятія или идеи божества, истины, добра и проч. Но эта теорія не даетъ яснаго опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о первоначальномъ происхожденіи идеи божества, она встрѣчаетъ много трудностей, которыхъ не въ состояніи объяснить. Если бы идея была „врождена“ намъ какъ сознательное представленіе, то было бы совершенно непонятно, какъ могли образоваться слишкомъ разнообразныя представленія человѣка о Богѣ и божественномъ существѣ. Декартъ, одинъ изъ защитниковъ теоріи врожденности идей, подъ именемъ идеи божества разумѣлъ полное, опредѣленное понятіе о Богѣ; и эм-

пирики были правы, когда, понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, замѣчали, что такой идеи вовсе нѣтъ у болѣе части людей, что у многихъ понятія о Божествѣ представляются намъ не таковыми, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень слабыми, темными, даже ложными. Но кромѣ того—и это главнымъ образомъ—собственно нѣтъ никакихъ врожденныхъ представлений и не можетъ быть, потому что даже самое наше сознание не есть врожденное. Психологія доказываетъ, что всѣ наши представленія, а вмѣстѣ съ ними и сознание только постепенно возникаютъ изъ чувственныхъ ощущеній и психическихъ чувствъ посредствомъ различающей дѣятельности души. Это—фактъ неопровержимый. Представленія о Богѣ не составляютъ исключенія; по крайней мѣрѣ, въ ребенкѣ, пока онъ не достигаетъ сознанія, нѣтъ никакого слѣда такого представленія. Принимать же безсознательныя представленія или идеи значить противорѣчить себѣ, потому что безсознательныя представленія вовсе не суть представленія, но простыя ощущенія или внутреннія чувства. Наконецъ, если бы врожденное сознательное представленіе объ абсолютной силѣ и величіи Бога, съ которымъ необходимо предположить врожденнымъ также и сознание обязанности по отношенію къ божественной волѣ, было намъ присуще, то это такъ бы повліяло на человѣческое самоопредѣленіе, что свобода воли совершенно была бы немислима.

Итакъ, въ чемъ же нужно полагать источникъ религіозныхъ вѣрованій и представлений?

Такимъ источникомъ, говоритъ Ульрици, можетъ быть только опредѣленное чувство, движеніе души, образующееся чрезъ непосредственное дѣйствіе Бога,—чувство, въ которомъ бытіе Божіе сказывается душѣ такъ же непосредственно, какъ въ чувственномъ воспріятіи сказывается бытіе внѣшняго предмета. Если Богъ есть духовная сущность, сила различающая, производящая, творящая, если міръ—Его твореніе, которое возникаетъ только чрезъ Него и чрезъ Него развивается, то это чувство можетъ быть объяснено не иначе, какъ если мы для его происхожденія предположимъ особенное божественное дѣйствіе. Міръ не только возникаетъ чрезъ Бога, но и существуетъ только чрезъ Него. Міръ существуетъ только

гѣмъ, что творческая сила Божія постоянно отражается въ немъ очень ярко, постоянно дѣйствуетъ въ немъ какъ *primum movens*, которое устанавливаетъ и поддерживаетъ условныя элементарныя силы природы, служа для нихъ всегдѣшнимъ дѣятельнымъ условіемъ: только благодаря этой силѣ міръ можетъ продолжать свое существованіе, потому что всякая условная сила перестаетъ дѣйствовать, какъ скоро не будетъ условія этой дѣятельности. Богъ есть не только Творецъ, но и Промыслитель міра. Если всякая причина проявляется въ своемъ дѣйствіи, то и Творецъ и Промыслитель міра также необходимо проявляется въ своемъ твореніи. Если твореніе чувствуетъ, воспринимаетъ, способно къ сознанію, то такое самооткровеніе Бога въ твореніи есть откровеніе для твари. Творческая и промыслительная дѣятельность Бога состоятъ не просто только въ установленіи и производительности, но сама собою предполагаетъ опредѣленность твари чрезъ Творца. И если признать, что живое, одушевленное существо призвано къ бытію особеннымъ дѣйствіемъ Божиимъ и, слѣдовательно, особеннымъ же дѣйствіемъ и должно поддерживаться, то эта же дѣятельность божественная вызывается тамъ, гдѣ твореніе становится снабженнымъ такою нѣжною способностію чувства, что, чудесно возбужденное Творцомъ, вызывается опредѣленное чувство, особенное, отличное отъ другихъ движеніе души, какъ восполняющій моментъ самочувства въ твари. Какъ каждое чувственное ощущеніе въ основѣ своей заключаетъ самоощущеніе, такъ точно и всякое чувство—хотя бы то прямое и непосредственное—есть самочувство, потому что есть движеніе души чрезъ свое собственное опредѣленное свойство и состояніе, возбужденіе и движеніе, откуда бы они ни происходили. Такимъ образомъ не сознаніе и самосознаніе, а само чувство души, чувство собственного бытія и жизни заключаетъ въ себѣ чувство Бога, чувство бытія и дѣйствій Божіихъ. Богъ, Творецъ и Промыслитель, открываетъ себя въ человѣческой душѣ и чрезъ это открываетъ себѣ эту человѣческую душу, хотя бы только въ такой формѣ, которая не содержитъ никакого познанія, никакой вѣры или вѣдѣнія Божія, но только основаніе и возможность его.

Это внутреннее чувство, насколько оно имѣетъ своимъ пред-

метомъ Бога,—говорить Ульрици,—это указаніе на Бога, хотя оно проявляется только какъ моментъ рядомъ съ другими моментами, есть *религіозное* чувство, къ которому справедливо сводить религію, такъ какъ на немъ основывается субъективная сторона всякой религіи, собственное внутреннее свидѣтельство бытія Божія. Это есть первоначальное чувство чело-вѣческой души, такое же первоначальное, какъ и нравствен-ное чувство долга, основаніе нравственной природы чело-вѣка. Внутренняя жизнь чело-вѣческой души коренится въ Богѣ, такъ какъ она развивается въ религіозномъ и нравственномъ чувствѣ, которое возникаетъ только чрезъ Бога. И такъ какъ изъ этого внутренняго источника, изъ этого непосредственнаго безсознательнаго сообщенія души съ Богомъ въ своемъ осно-ваніи происходятъ всѣ тѣ импульсы, стремленія и зародыши мыслей, которые, какъ всемірно-историческіе факты и идеи, заправляютъ ходомъ исторіи и споспѣшествуютъ умственному и нравственному движенію чело-вѣчества, то изъ этого же источника религіозное и нравственное чувство можетъ полу-чать новую жизнь, новую силу и крѣпость, новыя побужде-нія и направленія. Здѣсь, слѣдовательно, находится мѣсто той воспитательно-откровенной дѣятельности Божіей, того промы-слительнаго руководства всемірною исторіею, которому учатъ всѣ болѣе или менѣе развитыя религіи. Какъ именно открыва-етъ себя эта дѣятельность, какое было содержаніе вышед-шихъ отъ нея откровеній, какая была форма вѣрованія въ откровенія,—это можно видѣть изъ самой всемірной исторіи и изъ хода религіознаго и нравственнаго развитія чело-вѣче-ства. Религіозное и нравственное чувство, непосредственное откровеніе Бога въ чело-вѣческомъ духѣ есть только необхо-димое основоположеніе всякаго иного, посредственнаго откرو-венія чело-вѣческому духу, будетъ ли оно сообщено ему въ природѣ или исторіи. Безъ религіознаго и нравственнаго чув-ства мы не могли бы признать даннаго намъ откровенія Божія откровеніемъ божественнымъ, не могли бы отличить истины отъ заблужденія и лжи.

Такъ разсуждаетъ Ульрици о религіи и ея сущности въ своемъ сочиненіи „Богъ и природа“. Но не менѣе интереса въ этомъ отношеніи представляетъ и другое сочиненіе Ульрици—

Психологія,—въ которомъ мы встрѣчаемся съ довольно глубокимъ и всестороннимъ анализомъ религіознаго чувства. Въ этомъ сочиненіи Ульрици не только опровергаетъ возраженія противъ первоначальности религіознаго чувства и противъ пониманія этого чувства, какъ источника религіи и богопознанія, но и показываетъ, какъ и въ какомъ именно отношеніи религіозное чувство, хотя, повидимому, вполне обуславливается религіознымъ представленіемъ или идеею, которую приобретаетъ человѣкъ о Богѣ, но въ своемъ основаніи служитъ условіемъ религіознаго представленія. Въ частности въ этомъ сочиненіи Ульрици доказываетъ, что религіозное чувство имѣетъ не только субъективную, но и объективную сторону, и что съ этой-то стороны религіозное представленіе развивается и получаетъ импульсъ къ своему дальнѣйшему образованію, развитію и окончательной формѣ. Кромѣ того, здѣсь Ульрици показываетъ намъ, что субъективная сторона религіознаго чувства, на которую мыслители преимущественно и обращаютъ свое вниманіе, есть только отображеніе объективной и потому не только переходитъ въ чувство совершенной зависимости, покорности, страха и благоговѣнія,—но—и въ чувство возвышенія, потому что заключаетъ въ себѣ представленіе сродства человѣка съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ представленіе человѣческаго достоинства и также чувство влеченія къ Богу, безсознательной любви къ Нему, какъ высшему идеалу всякаго совершенства,—и что изъ этихъ послѣднихъ моментовъ нужно въ сущности объяснять родство религіи съ искусствомъ, равно какъ и происхожденіе всѣхъ искусствъ изъ религіи. Наконецъ, въ своей Психологіи Ульрици отмѣчаетъ и то, что религіозное и нравственное чувства хотя и не тождественны между собою, однако находятся въ самомъ тѣсномъ отношеніи другъ къ другу, взаимно дополняютъ одно другое и что повтому столь частое противорѣчіе между религіознымъ и нравственнымъ сознаніемъ можетъ исходить не отъ чувства, а только изъ религіозныхъ и нравственныхъ представленій.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

Законодательство Петра Великаго о смѣшанных бракахъ предъ судомъ церковныхъ каноновъ.

(ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Окончаніе *).

Извѣстный сотрудникъ Петра на поприщѣ преобразованій, во всемъ раздѣлявшій его взгляды, человекъ, не оставлявшій ни одного дѣла безъ того, чтобы не обдумать его со всѣхъ сторонъ, и написавшій множество увѣщаній къ раскольникамъ, Теофанъ Прокоповичъ видѣлъ въ раскольникахъ „смѣхъ и жалости достойную матерію“, а самихъ раскольниковъ считалъ „глупѣе римскаго папы“ ¹⁾. Расколъ по нему былъ результатомъ крайняго невѣжества, и, потому, просвѣщеніе онъ полагалъ самымъ лучшимъ средствомъ противъ него. Онъ совѣтовалъ „искусно, ясно и довольно показывать народу, что пункты разногласія раскольниковъ и православныхъ не имѣютъ никакой важности и что „преданіе оныхъ есть суетное“; эти пункты, по мнѣнію Теофана, „вещи весьма среднія“, значить, „кто вещь среднюю упрямствомъ своимъ поставитъ въ догматъ, тотъ уже самъ еретикъ есть, понеже дѣлаетъ то составомъ вѣры, что Богъ не сдѣлалъ“. Онъ строго обличаетъ старую систему XVII вѣка—принимать жестокія мѣры противъ старообрядцевъ, мѣры, похожія на приемы католическихъ орденовъ противъ еретиковъ и упрекать тѣхъ, которые видѣли въ расколѣ одни персты, аллилуйи и т. п. и старались заставить раскольниковъ, чтобы они, подъ страхомъ жестокаго наказанія, ходили въ церковь.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19, за 1902 г.

¹⁾ П. С. З. № 3391, 4635 и др. Чистовичъ. Теоф. Прок. 130 стр. и др.

Оеофанъ въ то же время говорилъ, что „учители раскола російскаго тупыи и грубыи сумасброды и единой части христіанскаго исповѣданія не знающіи, но токмо обманомъ простаго народу чреву своему служащіи, сущіи атеисты и прамые безбожники“. Онъ видитъ въ нихъ бунтовщиковъ вредныхъ государству и противъ этихъ людей совѣтуетъ строгія мѣры. Въ Духовномъ Регламентѣ онъ говоритъ, что „по всей Россіи никого отъ раскольниковъ не возводить на власти, не токмо духовныя, но и гражданскія даже до послѣдняго начала и управленія, чтобы не вооружить... лютыхъ непріятелей и государству и государю непрестанно зломыслящихъ“ ¹⁾. Если несогласіе раскольниковъ выражается только въ неповиновеніи церковнымъ постановленіямъ объ обрядахъ, то это есть невѣжество и неразуміе, противъ котораго нужно бороться не принудительными мѣрами, а увѣщаніемъ и убѣжденіемъ. Но если противники церкви являются силой, протестующей противъ новыхъ порядковъ, противъ правительства, если не хотятъ исполнять распоряженій общихъ для всѣхъ подданныхъ, то ихъ должно преслѣдовать и всячески искоренять, какъ бунтовщиковъ. Церковь должна дѣйствовать своими мѣрами—убѣжденіемъ и поученіями, государственная власть должна преслѣдовать не за двуперстіе и аллилуію, вообще,—не за религиозныя убѣжденія, а за неповиновеніе правительству, и оставлять ихъ въ покоѣ, если они живутъ мирно и исполняютъ свои обязанности. Въ архіерейской присягѣ 1716 года, января 22, вмѣнено въ обязанность всѣмъ архіереямъ „съ противными церкви святой съ разумомъ и съ кротостію поступать по Апостолу Павлу, яко рабу Господню не подобаетъ сваритися, но тиху быти ко всѣмъ, учительну, незлобиву, съ кротостію наказующу противныя, еда какъ дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины (2 Тим. II, 24, 25)“ ²⁾. Въ 1722 году было издано увѣщаніе изъ Синода, гдѣ онъ, „желая отвратить невѣжду отъ суетвѣрія“, приглашаетъ всѣхъ раскольниковъ явиться въ Синодъ для разглагольствія „не скрытно и безъ всякой боязни“ ³⁾. Такимъ образомъ, было признано граж-

¹⁾ П. С. З. № 3718 т. VI; ч. II п. 6.

²⁾ П. С. З. № 2985.

³⁾ № 3891; см. еще 3925. *ibid* т. VI.

данское бытіе раскольниковъ. Петръ дозволилъ имъ свободно жить въ ихъ пустыняхъ и отправлять Богослуженіе, давалъ имъ льготы, если они исправно исполняли гражданскія обязанности. Такъ Петръ относился къ Выговскимъ и Стародубскимъ раскольникамъ. Въ видахъ гусударственной пользы правительство разсматриваемаго времени сдѣлало раскольниковъ явными, переписало ихъ и обложило податью ¹⁾. Въ 1714 году было повелѣно указомъ переписать раскольниковъ и, „положить ихъ въ окладъ противъ нынѣшняго вдвое“ ²⁾, и въ этотъ окладъ было велѣно писать всѣхъ раскольниковъ и чернецовъ и черницъ и помѣщиковъ ³⁾, кромѣ порубежныхъ раскольниковъ ⁴⁾, что впоследствии часто подтверждалось, а за уклоненіе отъ платежа имъ грозило жестокое наказаніе; для сбора податей при Синодѣ были учреждены особыя отдѣленія. Но не всѣ раскольники были полезными членами государства, и само правительство дѣлать ихъ—въ указѣ 1722 года, января 27, на двѣ противоположныя категоріи: „едини суть злобни и желѣзнаго сердца, а другіе не отъ злобы противатся, но отъ предпріятого о себѣ мнѣнія противнаго“.

Итакъ, правительство этого времени, старавшееся извлечь изъ раскольниковъ возможно большую пользу для государства, тѣмъ самымъ мало обращало вниманія на пункты разногласія ихъ съ господствующею Церковью,—послѣдней было предоставлено считаться съ ихъ религіозною совѣстію—увѣщевать и убѣждать ихъ возвратиться въ лоно православной церкви. Благодаря этому раскольники, прежде гонимые и тѣснимые церковью и государствомъ, получили теперь гражданское бытіе. Всѣ распоряженія Петра Великаго, какъ мы можемъ видѣть, направлены къ тому,—чтобы сократить и уменьшить эту язву русскаго общества,—не дать возможности, какъ ясно изъ толкованій Оеофана Прокоповича,—ему распространяться далѣе. Постановленія, касающіяся брачнаго права, явившіяся какъ результатъ признанія за расколомъ гражданского бытія,

¹⁾ Дух. Регл. о мірск. особ. п. 4 и 5.

²⁾ П. С. З. т. IV № 2991.

³⁾ Ibid. №№ 2996 и 3232.

⁴⁾ Ibid. 3761; П. С. З. т. II № 453 и т. IV. № 1455.

были направлены къ той же цѣли. Въ указѣ 1719 года, данномъ на имя поручика Ржевскаго, говорилось между прочимъ: „которые женятся тайно не у церкви, безъ вѣчныхъ памятей, положить особливой сборъ, а именно: рубля по три съ чело-вѣка мужеска и женска пола, на обѣ стороны поровну, а съ богатыхъ и побольше“¹⁾).

Правда, въ этомъ постановленіи не говорится, дѣйствительны ли эти заключенныя тайно раскольническія сожитія, но такъ какъ эти сожитія служили, по законамъ этого времени, не только доходной статьей, но и запрещеніе ихъ было средствомъ къ уменьшенію раскола, къ возвращенію раскольниковъ въ лоно православной церкви, то, конечно, оно не могло довольствоваться одними только поборами съ нихъ за ихъ заблужденія, а желало этими поборами возвратить ихъ на истинный путь. Значить, они не могли вступать въ эти сожитія, заплативъ лишь въ казну деньги. Между тѣмъ современные раскольники, на основаніи этого указа, полагаютъ, что съ этого времени государственная власть признала законность ихъ браковъ, заключенныхъ безъ вѣчанія, и стараются, такимъ образомъ, истолковать это распоряженіе въ свою пользу²⁾. На самомъ же дѣлѣ правительство того времени вовсе не разрѣшало, стремясь обратить раскольниковъ или уменьшить ихъ число, покупать у него ихъ незаконныя сожитія, а, наоборотъ, преслѣдовало эти тайные браки, и подвергало такихъ сожителей штрафу, т. е. считало ихъ преступниками церковныхъ правилъ. Это подтверждаютъ и другіе указы о бракахъ съ раскольниками. Въ 1722 году были сдѣланы „резолюціи Синода по дѣламъ, касающимся раскола“ на 34 пункта доношенія Златоустовскаго архимандрита Антонія, гдѣ были изложены и постановленія относительно браковъ съ раскольниками. Здѣсь Синодъ опредѣляетъ, что раскольникъ, вступающій въ бракъ съ православнымъ лицомъ, первые да приметь Церкви Святой общаніе съ присягой³⁾, т. е. лишь подъ условіемъ принятія православія раскольнику дозволяется

1) П. С. З. т. IV № 3340. Именной 1719 г. мр. 24.

2) Нильскій. Семейная жизнь въ русск. раск. вып. I г. 332.

3) П. С. З. т. VI № 4009 п. 10—1722 г. мая 15.

бракъ съ православнымъ. Въ томъ же указѣ опредѣлено, что „рождаемыя отъ такихъ супружниковъ, которыхъ едино лице держится церкви, а другое пребываетъ въ расколѣ, дѣти крестить въ церкви православной и лице раскольническое не имѣетъ власти крестить дѣти, гдѣ хочеть, подъ жестокимъ наказаніемъ ¹⁾“. Равно и у записныхъ раскольниковъ дѣти крестить православно и православнымъ, а не инымъ быть въ воспріемникахъ ²⁾), „но къ крещенію такихъ раскольническихъ младенцевъ въ воспріемникахъ раскольникамъ быть не попускать ³⁾“. „Обоихъ раскольниковъ, желающихъ вступить въ бракъ, не вѣнчать“, т. е. если женихъ и невѣста—оба старообрядцы, вѣнчать ихъ запрещается, и, значить, бракъ имъ не дозволяется вовсе ⁴⁾). Если же они и „безъ церковнаго вѣнчанія жить съ собою станутъ, допросить, кто вѣнчалъ или безъ всякаго вѣнчанія живутъ, и того вѣнчавшаго сыскать къ наказанію, да и вѣнчавшіеся, яко своего обѣщанія (которое при записаніи своемъ въ явный расколъ роспиской учинили) преступили и наказанію подлежатъ. А если сами съ собою сожитіе свое воспріали, за то ихъ, яко законопреступниковъ, звать на судъ архіерейскій, а ежели же не похотятъ сказать, кто вѣнчалъ ихъ, или безъ всякаго вѣнчанія сжились, то взяты будутъ въ розыскъ“. Эти распоряженія ясно показываютъ, что вышеприведенный указъ 1719 года имѣетъ совершенно противоположный смыслъ тому, какой придаютъ ему раскольники. Все это говоритъ за то, что у старообрядцевъ вовсе отнималось право вступать въ бракъ не по уставу православной церкви не по новоправленнымъ книгамъ. Если они хотѣли жить въ бракъ по обрядамъ своей секты—вѣнчались бы по старопечатнымъ „неисправленнымъ книгамъ“, то и они, какъ законопреступники, и вѣнчавшіе ихъ подпадали духовному суду, а за внѣбрачное сожитіе подвергались уголовному и платили еще штрафъ. Ихъ отправляли въ розыскъ, а что такое было это учрежденіе въ разсматриваемое время,—при существованіи преображенскаго приказа,

¹⁾ Ibid. п. 5. П. С. З. т. VI № 4009.

²⁾ Ibid. п. 7. П. С. З. т. VI № 4009.

³⁾ Ibid. п. 8. П. С. З. т. VI № 4009.

⁴⁾ Ibid. п. II; П. С. З. т. VI № 4009.

хорошо извѣстно. Указъ 1722 года, кромѣ того, запрещаетъ вѣнчаться раскольниковъ попомъ.

„Понеже усмотрѣно изъ дѣлъ, говорится здѣсь, что всѣмъ раскольниковымъ дѣйствамъ большей причиной есть то, что по суетному ихъ раскольниковому мнѣнію попы, паче же непосвященные отправляютъ всякія церковныя потребности... хотящихъ брачиться вѣнчаютъ“, поэтому отбирать у всѣхъ раскольниковъ сказки, подъ страхомъ конфискаціи и ссылки на галеры, кто у нихъ эти требы исправляетъ; по этимъ сказкамъ такихъ сыскивать и допрашивать, какого они „чина“,—если попъ, то кто его посвятилъ и имѣетъ ли ставленную грамоту, гдѣ служить, и не подъ запрещеніемъ ли, а если непосвященный, то давно ли совершаетъ въ расколъ и кѣмъ. Послѣ допроса и обстоятельнаго слѣдствія священника и непосвященнаго отсылать въ гражданскій судъ, а имѣніе ихъ конфисковать въ казну ¹⁾. Это указаніе было подтвержденіемъ другого, сдѣланнаго нѣсколько ранѣе этого времени, въ томъ же году (28 февраля) ²⁾. Въ этомъ послѣднемъ было еще постановлено: „понеже отъ раскольниковъ поповъ и отъ непосвященныхъ творимыя требы имѣютъ быть всѣ пресѣчены“, то если бы раскольникъ пожелалъ вѣнчаться по чину и по новоисправленнымъ требникамъ, какъ вѣнчались православные, то брачавшихся обязывать присягой, съ жестокимъ подтвержденіемъ, что имъ впредь въ расколъ не быть, а быть правдивыми, и съ раскольниками никакого соединенія и разговоровъ о раскольниковѣ не имѣть и раскольниковыхъ учителей не держать? Въ томъ же году по этой части были сдѣланы еще слѣдующія узаконенія. „Съ обрѣтающихся въ приходѣ раскольниковъ, съ всякаго раскольника двора брать приходами ихъ священникамъ съ причетники по гривнѣ отъ души въ годъ, а сверхъ того отъ женитвы гривна“ ³⁾. Тѣ изъ записныхъ раскольниковъ, которые стали бы препятствовать своимъ дѣтямъ „православнымъ сущимъ“ вступать въ бракъ, гнушающагося брака и лишаютъ ихъ вѣна, на та-

¹⁾ П. С. З. т. VI № 4052 п. 5. Сенатъ обще съ Синодомъ 1722 г. іюля 16.

²⁾ П. С. З. т. II № 453 п. 6. 1722 г. февраля 28.

³⁾ П. С. З. т. VI № 4009 п. 27—1722 г. Февраля 28.

жовыхъ раскольщиковъ править вѣно вдвое" ¹⁾). Наконецъ, тѣмъ изъ раскольниковъ, которые не пожелали бы продолжать своего монашества и по обращеніи въ православіе, было разрѣшено вступать въ бракъ. „Аще постриженные отъ раскольниковъ черныхъ поповъ... не похотятъ монашества, супружество имъ позволяется, понеже бывшее ихъ въ расколѣ община не важно" ²⁾). Такъ, законодательство по брачнымъ дѣламъ относительно раскольниковъ употребляло всѣ мѣры, чтобы присоединить ихъ къ той церкви, въ общеніи съ которой они были раньше.—Указъ 1722 г., іюля 16 (п. 5) былъ подтвержденъ въ послѣдующее царствованіе ³⁾, а п. 6 того же указа въ 1736 году ⁴⁾. Узаконеніе, что раскольники могутъ вступать въ бракъ съ православными только подъ условіемъ обращенія ихъ въ православіе и что браки эти должны быть, повѣтому, вѣнчаемы въ православной церкви, существуетъ и въ настоящее время" ⁵⁾).

Мы сказали выше, что постановленія о бракѣ раскольниковъ служили однимъ изъ средствъ обращенія ихъ въ лоно православной церкви. По этимъ постановленіямъ выходило, что раскольникамъ бракъ запрещался совершенно. При вступленіи въ бракъ съ православнымъ лицомъ держащійся раскола присягой обязывался перейти въ православіе и въ немъ же воспитывать своихъ дѣтей, а съ своимъ собратомъ по суевѣрію онъ не имѣлъ на это права, подъ страхомъ тяжелаго наказанія. Такое же наказаніе грозило ему, если онъ вѣнчался у раскольниковъ по старопечатнымъ книгамъ, равно какъ и этотъ послѣдній за свою „предерзость" въ этомъ случаѣ отправлялся въ розыскъ познаться съ приснопамятными дѣателями преображенскаго приказа, или, по крайней мѣрѣ, въ канцелярію раскольниковъ дѣлъ, гдѣ, послѣ допроса, онъ долженъ былъ, смотря по винѣ, испытать на дѣлѣ публичное наказаніе, или подвергался ссылкѣ во временную или вѣчную работу въ галеры, при чемъ имущество его конфисковалось. По видимому, законы о бракѣ раскольниковъ, впервые сдѣлав-

¹⁾ Ibid. п. 12.

²⁾ Ibid. п. 3.

³⁾ Ibid. № 6415—(1733, мал 26).

⁴⁾ Ibid. № 6928 (1736 г. мр. 21).

⁵⁾ Закон. Градск. 33.

шіеся предметомъ законодательства въ это царствованіе, должны были, какъ видно изъ содержанія рассмотрѣнныхъ выше, сильно стѣснить раскольниковъ и поставить ихъ, такъ сказать, въ критическое положеніе. На самомъ же дѣлѣ раскольники благоденствовали и при такихъ узаконеніяхъ. Послѣдніа большею частію оставались только на бумагѣ и не проводились въ жизнь. Раскольники, пользуясь всевозможными случаями, умѣли „доставать себѣ вѣнчаніе“ безъ насилія своей совѣсти и по требованію своихъ религіозныхъ убѣжденій. Безпоповцы, отвергнувъ правильное священство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и таинства, не допускали, поэтому, самой возможности какихъ бы то ни было правильныхъ браковъ. Оставшіеся вовсе безъ іерархіи, Фодосѣевское согласіе начало проповѣдь, что всѣ должны вести дѣвственную жизнь, потому что нѣтъ „православнаго священства“, которое могло бы совершать таинства, а въ томъ числѣ и браковѣнчаніе. Въ то же время, по ихъ мнѣнію, явился „человѣкъ беззаконія, сынъ антихриста“, т. е. наступило то время, когда особенныя бѣдствія и горе угрожаютъ „непразднымъ и доящимъ въ тѣя дни“, когда, посему, невозможно и думать о радостяхъ семейной жизни. Въ это время воцаренія „сына погибельнаго“ и „имущіи жены должны жить, яко не имущіи“, потому что всѣ заботы человѣка должны быть направлены на спасеніе своей души, а самое вѣрное средство къ нему есть отреченіе отъ міра и дѣвственная жизнь. Вслѣдствіе всего этого безпоповщинскіе „большаки“ требовали отъ своихъ послѣдователей безбрачной жизни и были увѣрены, что ихъ совѣтъ не исполнить развѣ тотъ, кто не дорожитъ своей душой, а вѣнчаться у никоніанъ „антихристовыхъ поповъ“—невозможно, объ этомъ страшно даже и помыслить ¹⁾. Выговскіе раскольники, узнавъ желанія отъ нихъ Императора и угадавъ, что ему отъ нихъ нужно, легко обдѣлывали свои дѣла подъ руководствомъ настоятелей своего скита братьевъ Денисовыхъ. За исполненіе Выговцами разныхъ ремеслъ и особенно разныхъ прихотей двора Петръ относился къ нимъ очень благосклонно и даже далъ имъ свободу служить по старопечатнымъ книгамъ ²⁾. Результатомъ

¹⁾ Нилскій. Семейная жизнь въ русск. раск. 46—47 вып. I.

²⁾ Есиповъ. Раскольничья дѣла XVIII в., с. 308, 388, т. I.

всего этого было то, что раскольники подъ личиною высокой христіанской нравственности скрывали очень часто нравственное безобразіе, допуская не только брачное сожитіе безъ церковнаго вѣнчанія, но и просто развратъ и постоянно очень ловко обходили тѣ законы, которые касались ихъ брачнаго сожитія.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о томъ, въ какомъ отношеніи это законодательство находится къ принципиальному, такъ сказать, опредѣленію брака съ канонической стороны. Въ зависимости отъ такого или иного пониманія брака можно усвоить различное значеніе этому юридическому институту. Съ точки зрѣнія церковнаго права бракъ есть благословляемый церковію союзъ мужчины и женщины, направленный къ полному общенію между ними всѣхъ жизненныхъ отношеній и служащій по Божественному плану міротворенія средствомъ продолженія человѣческаго рода. Полное жизненное общеніе между данными двумя лицами можетъ быть основано, конечно, только на ихъ взаимной любви другъ къ другу; слѣдовательно, это есть союзъ въ существѣ своемъ не юридическій, а этический, нравственно-религіозный. Поэтому въ силу существа своего бракъ соприкасается съ религіей и церковію, и совершеніе его у всѣхъ культурныхъ народовъ непремѣнно соединялось съ извѣстными религіозными обрядами. Но въ то же время бракъ, какъ союзъ лицъ, направленный при этомъ къ полному общенію между ними всѣхъ жизненныхъ отношеній, необходимо предполагаетъ взаимное соглашеніе этихъ лицъ между собою; съ этой стороны бракъ заключаетъ въ себѣ и элементъ юридическій, ибо выраженіе сторонами согласія на вступленіе въ бракъ, очевидно, сообщаетъ этому союзу характеръ договора. Въ частности, христіанскій бракъ существенно оглядается отъ всѣхъ другихъ формъ брачнаго сожитія тѣмъ, что представляетъ собою таинство—„образъ великой вещи“ (Златоустъ). Это образъ таинственнаго союза Христа съ церковію. „Христосъ, говоритъ Св. Златоустъ, пришелъ къ церкви, изъ нея произошелъ и съ нею соединился духовнымъ общеніемъ. Обручихъ вы, говоритъ апостолъ, единому мужу двѣмъ чистую (2 Кор. XI, 2). А что мы отъ него (духовно) приходимъ, послушай, какъ говорить

объ этомъ апостолъ: мы всѣ отъ членовъ его и отъ плоти Его (Ефес. V, 30) ¹⁾. Въ христіанствѣ, поѣтому, „естественное таинство брака—соединеніе мужа и жены въ плоть едину (Быт. II, 24) сдѣлалось таинствомъ благодати—образомъ духовнаго союза Христа съ церковію“ ²⁾, почему и характеръ христіанскаго брака, какъ таинства, производится апостолами отъ дѣйствія той искупительной благодати, которая содѣлываетъ вѣрующихъ членами тѣла Христова и которая преподается имъ въ таинствахъ крещенія и евхаристіи (Гал. III, 27, 1, Кор. X, 17). При такомъ пониманіи христіанскаго брака, очевидно, существенно важнымъ условіемъ его является возможно полное согласіе всѣхъ условій личнаго положенія обоихъ супруговъ. Первымъ и весьма высокимъ въ ряду этихъ требованій (условій) является единство религіознаго сознанія между супругами, одинаковость исповѣдуемой ими вѣры, такъ какъ свойствомъ исповѣдуемой религіи, главнымъ образомъ,—опредѣляется цѣлый нравственный обликъ человѣка. Итакъ, изъ понятія о бракѣ, какъ о полномъ *juris divini communicatio* между супругами, естественно, вытекаетъ требованіе, чтобы между ними было единство религіи, и, наоборотъ, различіе вѣры должно служить препятствіемъ къ браку (*impedimentum disparitatis cultus*). Вотъ строго каноническое воззрѣніе на значеніе единства христіанскаго сознанія между брачующимися ³⁾. Всего отчетливѣе это воззрѣніе было высказано отцами Трулльскаго собора, которые „бракъ съ еретиками признали нетвердымъ“ т. е. недѣйствительнымъ. Въ этомъ соборномъ опредѣленіи запрещается бракъ „не только съ лицами нехри-

¹⁾ А. С. Павловъ „50-я глава Коринѣй книги“. М. 1887 г. стр. 62.

²⁾ Бесѣды Златоустаго на посл. ап. Павла къ Коринѣ. Переводъ сдѣланъ Сиб. акад. изд. 1859 г. стр. 206—208.

³⁾ Уже въ римскомъ правѣ бракъ опредѣлялся между прочимъ какъ *juris divini communicatio* между супругами, и это опредѣленіе, принадлежащее римскому юристу Модестину, принято и въ нашу Коричю. Отсюда церковь всегда требовала, чтобы между супругами не было различія въ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Упомянутое Модестиново опредѣленіе брака внесено и въ Номокапонъ въ XIV титулахъ съ такого рода замѣчаніемъ, что въ этомъ опредѣленіи наилучшимъ образомъ указана природа брачнаго союза, и что требованіе единства религіи супруговъ относится къ существу послѣдняго.

христіанскихъ религій ¹⁾, но и съ христіанами уклоняющихся отъ церкви сектъ ²⁾ или отвергающихъ какой либо основной пунктъ христіанскаго ученія (ср. Лаод. пр. 10 и 31, Халкид. 14).

Намъ думается, что разсмотрѣнный здѣсь юридическій институтъ и по мотивамъ своего возникновенія и по цѣли своего назначенія—долженъ быть признанъ однимъ изъ тѣхъ каноническихъ диссонансовъ, которые свое оправданіе могутъ находить только въ современныхъ имъ историческихъ условіяхъ.

С. Чистосердовъ.

¹⁾ Браки христіанъ съ нехристіанами всегда безусловно запрещались и церковными и гражданскими законами. Уст. Дух. Консист. ст. 205, т. X, ч. I, Сл. Зак. гр. ст. 37, 38 и 61.

²⁾ Курсъ ц. пр.—а. Н. Суворова т. 2. Ярославъ 1890 г. стр. 281.

СЛАБЫЯ СТОРОНЫ ДАРВИНИЗМА.

(Продолженіе *).

VI.

Дарвинистическая теорія претендуетъ на то, что ея выводы: вполне приложимы и въ томъ случаѣ, когда вопросъ касается происхожденія человѣка. Чтобы доказать эту истину, Дарвинъ во второмъ томѣ своего сочиненія („Происхожденіе человѣка“) пускается въ изслѣдованіе физическаго строенія человѣческаго организма. Оказывается, что и эмбриологія (ученіе о зародышѣ) и еще болѣе анатомія вполне подтверждаютъ взгляды Дарвина. Его не остановили даже духовныя особенности человѣка, столь ярко отличающія человѣка отъ животныхъ. По его мнѣнію, ни умственныя, ни нравственныя качества человѣка не составляютъ монополіи человѣка. Всѣ эти духовныя силы въ зачаточномъ состояніи есть и у животныхъ, такъ что человѣку не приходится гордиться своимъ умственнымъ и нравственнымъ превосходствомъ предъ существами, которыхъ принято называть неразумными. Даже самый маленькій червякъ, не говоря уже о высшихъ представителяхъ животнаго міра, удивляетъ своими духовными дарованіями, напр. памятью и сообразительностью. Человѣкъ только количественно, но отнюдь не качественно и не принципиально отличается отъ животныхъ, и поэтому его никакъ нельзя относить къ какому-то особенному царству не отъ міра сего. Старыя басни и религіозныя

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

традиціи, ведущія человѣческій родъ отъ боговъ, должны быть оставлены. Не выдерживаетъ критики съ научной точки зрѣнія и повѣствованіе библейское. И оно должно быть отнесено къ числу религіозныхъ вымысловъ. Загадка происхожденія человѣка разрѣшилась просто и легко, и нужно удивляться, почему это человѣчество раньше не усвоило подобнаго взгляда. Съ болѣзненнымъ же самолюбіемъ человѣка, которое ослѣпляетъ только и не позволяетъ согласиться съ дарвинистической теоріей, считается не слѣдуетъ.

Мы не намѣрены полемизировать съ Дарвиномъ на почвѣ анатоміи, эмбриологіи, фізіологіи. Пусть тѣ, въ рукахъ которыхъ находится подобное оружіе, возражаютъ Дарвину, пусть даже соглашаются съ его взглядами. По правдѣ, для насъ подобныя аргументы не имѣютъ большого значенія уже по одному тому, что они далеко не очевидны, а главное не доказываютъ и не могутъ доказать то, что слѣдуетъ доказать: они не доказываютъ происхожденія человѣка. Другое дѣло, если бы наука представила такой аргументъ, который имѣлъ бы высшую степень убѣдительности—очевидность. Тогда намъ не оставалось бы ничего другого, какъ согласиться съ выводами Дарвина и благодарить его за понесенные труды по столь дорогому и важному вопросу.

Объяснимся.

Словами, чтобы доказательства въ пользу теоріи Дарвина имѣли крайнюю степень убѣдительности—очевидность, мы вовсе не хотимъ сказать того, будто мы желаемъ, чтобы гдѣ нибудь и когда нибудь, но на нашихъ глазахъ произошло превращеніе орангъ-утанга, шимпанзе, или гориλλы въ человѣка. Мы не требуемъ невозможнаго, и очевидную убѣдительность дарвиновыхъ доказательствъ понимаемъ вовсе не въ этомъ смыслѣ. Мы хотимъ сказать только то, что намъ желательны факты совсѣмъ другого рода, чѣмъ тѣ, которые берутся въ

¹⁾ По словамъ Катрфажа, гипотезу происхожденія человѣка отъ обезьянъ высказывали гораздо раньше Дарвина, напр., еще въ 18 столѣтіи въ Англіи нѣкто Лордъ Ломбордо. Ее проповѣдывалъ также Ламаркъ въ началѣ 19 вѣка. Съ этого времени она имѣла уже нѣкоторыхъ послѣдователей. См. Меньшикъ „Миръ и первобытный человѣкъ“ стр. 295 въ русск. пер.

анатоміи, физиологіи и эмбриологіи. Намъ должны быть приведены факты, вполне и съ ясною очевидностію подтверждающіе дарвинистическую гипотезу. Такіе факты, по нашему мнѣнію, можетъ представить или антропологія, или геологія съ палеонтологіей.

Если-бы Дарвинъ въ доказательство своей теоріи, вмѣсто ссылки на эмбриологію и анатомію, указалъ въ какойнибудь изъ существующихъ человѣческихъ расъ связующее звено или переходную ступень отъ обезьяны къ человѣку, такого рода доказательство имѣло-бы убѣдительность гораздо болѣе очевидную, чѣмъ вся масса приведенныхъ Дарвиномъ изъ эмбриологіи и анатоміи фактовъ. Но такого указанія не сдѣлано и примѣра ни одного не приведено. Въ такомъ случаѣ на помощь Дарвину должна была явиться палеонтологія. Послѣдняя въ ископаемыхъ человѣческихъ останкахъ, скелетахъ, черепахъ и костяхъ, должна была такъ или иначе подтвердить Дарвинову гипотезу. Слѣды человѣкообразныхъ тамъ или здѣсь должны были найтись. Они не могли быть скрыты временемъ, потому что палеонтологія въ своихъ изысканіяхъ заходитъ въ такую почтенную глубь временъ, которая во всякомъ случаѣ могла быть свидѣтельницей совершившихся превращеній животныхъ формъ изъ низшихъ въ высшія. Почему-же находятся ископаемые останки мамонта, пещернаго медвѣдя, мускуснаго быка и другихъ вымершихъ породъ животныхъ и нѣтъ ни одного ископаемаго человѣка, по которому мы могли-бы обратиться до своего предка? Или, можетъ быть, есть и наши родоначальники найдены въ какомънибудь изъ земныхъ пластовъ? Быть можетъ, если не самъ Дарвинъ, то его послѣдователи нашли даже въ существующихъ человѣческихъ расахъ такое племя или такихъ индивидуумовъ, которые могли-бы восполнить отсутствующую переходную ступень отъ человѣка къ животному?

Для рѣшенія этихъ вопросовъ обратимся къ самому познѣйшему и подробнѣйшему антропологическому изслѣдованію извѣстнаго ученаго профессора Іоанна Ранке. Въ первой части второго тома своего знаменитаго сочиненія „Человѣкъ“, Ранке, на основаніи антропологическихъ изслѣдованій пред-

пствующихъ ученыхъ и своихъ собственныхъ, безапелляционно рѣшаетъ вопросъ, существуютъ-ли человѣческіе приматы среди настоящихъ обитателей земли, а во второй части даетъ заключенія палеонтологів о томъ-же предметѣ. Къ обзорѣнію выводовъ профессора Ранке по вопросу о человѣческихъ приматахъ мы теперь и обратимся ¹⁾).

VII.

Проф. Ранке по вопросу о развитіи органическихъ формъ держится дарвинистическаго взгляда. Во второй половинѣ своего труда онъ задался цѣлю выяснить вопросъ, „существуютъ-ли гдѣ-либо на землѣ, хоть въ самыхъ дальнихъ уголкахъ ея, люди, которые болѣе похожи на обезьянъ, чѣмъ европейцы“ ²⁾. Соглашаясь съ Дарвиномъ, что въ „последовательной органической цѣпи существъ между человѣкомъ и его ближайшими родичами, человѣкообразными обезьянами, существуетъ большой перерывъ, при чемъ переходной ступенью между ними не можетъ считаться ни одинъ изъ вымершихъ или нынѣ существующихъ видовъ“, проф. Ранке въ то же время думаетъ, что „такій перерывъ въ последовательной цѣпи существъ нисколько не вредитъ основному закону развитія органическихъ формъ, который объединяетъ всѣ царства жизни въ одно идеальное цѣлое“ ³⁾.

Такое откровенное причисленіе себя къ дарвинистическому лагерю не помѣшало однако Ранке изслѣдовать вопросъ о существующихъ и вымершихъ человѣческихъ расахъ съ полнымъ безпристрастіемъ ученаго, и доказать совершенно обратное тому, что имѣлось въ виду доказать. Дѣйствительно, перерывъ въ последовательной цѣпи существъ между человѣкомъ и обезьяной оказался настолько великимъ, что едва ли онъ можетъ быть совершенно безвреднымъ для сужденія о состоя-

¹⁾ I. Ранке проф. „Человѣкъ“, т. II. въ русск. пер. докт. Ліона. С.-Петербургъ. 1898 г. Всѣ слѣдующія справки и ссылки будутъ изъ указаннаго II т. соч. Ранке.

²⁾ Ibid. стр. 3.

³⁾ Ibid. стр. 6. Въ первомъ томѣ своего сочиненія Ранке имѣлъ въ виду доказать, что общій законъ образованія животныхъ формъ остается вѣрнымъ и по отношенію къ человѣку.

тельности „основного закона развитія органическихъ формъ“. И если бы Ранке не окончилъ своихъ палеонтологическихъ изслѣдованій о первобытномъ человѣкѣ словами Фальконера, что если не въ Европѣ, то, можетъ быть, въ Азій найдется гдѣ нибудь ископаемая переходная форма отъ животнаго къ человѣку ¹⁾, то мы вправѣ были-бы придти къ тому выводу, что основной законъ дарвинистическаго трансформизма изслѣдованіями Ранке не только не подтвержденъ, а скорѣе опровергнутъ, ибо посредствующее звено не найдено и органическая цѣпь порвана. Что же касается доказательствъ Ранке въ пользу того, что общій законъ образованія животныхъ формъ касается и человѣка ²⁾, то всѣ такія доказательства, не подтвержденные палеонтологическими изслѣдованіями, являются малоубѣдительными. Мы знаемъ, что по своимъ тѣлеснымъ органамъ человѣкъ имѣетъ много общаго съ животнымъ міромъ. Объ этомъ извѣстно было и раньше. По сказанію Библіи тѣло человѣка создано изъ праха земнаго. Оно есть земля и въ землю должно возвратиться. Поэтому оно даже и не можетъ заключать въ себѣ что нибудь такое, что противорѣчило-бы общимъ біологическимъ законамъ. Но въ настоящемъ своемъ видѣ человѣческій организмъ все-таки не явился благодаря какимъ-то механическимъ и въ то же время разумнымъ причинамъ или силамъ природы, какъ утверждаетъ Дарвинъ. Безъ внимательства Творческой Силы природа едва-ли бы создала такой совершенный организмъ, который, подобно микрокосму, объединяетъ въ себѣ всѣ существенные органы, встрѣчающіеся въ остальномъ животномъ мірѣ лишь по частямъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній касательно ложной постановки тѣхъ логическихъ посылокъ, на которыхъ утверждаются дарвинисты, обратимся къ самому изслѣдованію проф. Ранке.

Ученый антропологъ прежде всего устанавливаетъ фактъ, что при сравненіи нѣкоторыхъ животныхъ, напр., медвѣдя или гориллы съ человѣкомъ прежде всего бросается въ глаза то, что эти животные и человѣкъ живутъ и движутся при помощи органовъ чрезвычайно сходныхъ. Человѣкъ не обладаетъ ка-

¹⁾ Ibid. стр. 569—570.

²⁾ См. I т. соч. Ранке.

кимъ-либо особеннымъ специальнымъ органомъ, который-бы не былъ извѣстенъ въ животномъ царствѣ и составлялъ-бы характеристическую особенность человѣка. Фигура человекообразной обезьяны, если представить ее въ искусственно—выпрямленномъ положеніи, на первый взглядъ имѣетъ поразительное сходство съ фигурой человѣка. Только при детальномъ ознакомленіи съ анатомическимъ устройствомъ человѣка и антропоморфныхъ животныхъ становится очевиднымъ все различіе между ними. Главнѣйшія анатомическія отличія между организмомъ человѣка и обезьяны, по словамъ англійскаго анатома Гексли, таковы: „у всѣхъ человекообразныхъ обезьянъ черепная коробка меньше, туловище больше, ноги короче и руки длиннѣе, чѣмъ у человѣка“¹⁾).

Ранке устанавливаетъ главныя пропорціи человѣческаго тѣла и человекообразныхъ обезьянъ въ особенныхъ числовыхъ таблицахъ и находитъ діаметральныя различія пропорцій, при чѣмъ такія-же абсолютныя различія замѣчаются и при мѣреніи скелетовъ человѣка и человекообразной гориλλы. По внѣшней формѣ между человѣкомъ и обезьяною бросаются въ глаза слѣдующія различія. У гориλλы голова наклоняется впередъ, шея нѣтъ и морда, лишенная подбородка, при вертикальномъ положеніи тѣла соприкасается съ грудной костью. У человѣка голова свободно балансируетъ на позвоночникѣ, имѣетъ длинную шею. У гориλλы животъ безъ талии, тазовая кость не держитъ внутренностей, прямая спина непосредственно переходитъ въ затылокъ. У человѣка грудь и животъ образуютъ талию, брюшныя внутренности поддерживаются тазомъ какъ мискою, спинной позвонокъ имѣетъ красивую форму буквы S. У гориλλы туловище наклонено впередъ, опираясь на косточки согнутыхъ пальцевъ рукъ на подобіе копытлей. У человѣка все тѣло держится на ногахъ, опираясь на нихъ какъ на столбы, руки свободно висятъ по сторонамъ туловища и пригодны для всякаго употребленія. Тѣло человѣка вообще голое, исключая головы и бороды. Кругомъ рта у мужчины волосы образуютъ родъ кольца. У гориλλы все тѣло обросло густою шерстью, между тѣмъ какъ область рта остается совсѣмъ голою²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 6.

²⁾ Ibid. стр. 10.

Мы не будемъ слѣдить дальше за подробнымъ описаніемъ внѣшняго вида человѣкообразныхъ обезьянъ (гориллы, шимпанзе, орангъ-утанга и гиббона), ихъ головы, ушей, губъ, рукъ, ногъ, пальцевъ волосяного покрова и т. д., и сравненіемъ ихъ съ формами человѣческаго тѣла, которое представлено у Ранке ¹⁾. Замѣтимъ только, что по походкѣ обезьяна нѣсколько не стоитъ ближе къ человѣку, чѣмъ обыкновенный ручной медвѣдь. Послѣдній даже легче способенъ принимать вертикальное положеніе, чѣмъ любая обезьяна, у которой постоянно согнутые пальцы ногъ, приспособленные къ хватанію и лазанію, мѣшаютъ вертикальной походкѣ. Поэтому Брэмъ справедливо замѣтилъ, что хотя нѣкоторыя млекопитающія и могутъ ходить на двухъ ногахъ, но прямое ходеніе свойственно только человѣку и никакому другому животному ²⁾.

Послѣ тщательнаго и подробнаго описанія человѣкообразныхъ обезьянъ, какъ со стороны внѣшней формы, такъ и со стороны отдѣльных частей и органовъ, Ранке перешелъ къ описанію наружнаго вида и отдѣльных частей человѣка. Изученіе человѣческаго организма у различныхъ человѣческихъ племенъ привело Ранке къ двумъ основнымъ положеніямъ. Человѣкъ въ общей лѣстницѣ животнаго міра, по особенному устройству тѣла и частей его, представляетъ собою совершенно особенный видъ, зашедшій далеко въ своемъ развитіи по сравненіи съ антропоморфными животными. Это положеніе не нуждается въ доказательствахъ. Достаточно одного взгляда на человѣка и гориллу, чтобы видѣть, что они не могутъ быть только разновидностями одного вида, а совершенно различные виды, что между ними лежитъ глубокое различіе, которое, если стать на точку зрѣнія Дарвина, должно быть восполнено даже не однимъ, а нѣсколькими промежуточными звеньями сначала обезьянообразныхъ, а затѣмъ человѣкообразныхъ существъ.

Другое положеніе, къ которому неизбежно пришелъ Ранке, послѣ изученія устройства человѣческаго организма у разныхъ народовъ земнаго шара, то, что пропорціи тѣла и всѣхъ частей

¹⁾ Ibid. стр. 10—34.

²⁾ Ibid. стр. 34.

его, какъ у Кавказской расы, такъ и у другихъ человѣческихъ расъ и даже у дикарей, болѣе или менѣе постоянны, съ незначительными лишь уклоненіями, при чемъ такія уклоненія являются результатомъ или задержаннаго развитія (патологическаго характера) или вырожденія, какъ напр. у Лопарей, африканскихъ Бушменовъ, цейлонскихъ Веддасовъ ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, ни различія въ пропорціяхъ тѣла у различныхъ расъ, ни уклоненія отъ нормы не даютъ основанія дѣлить человечество на различные виды соотвѣтственно видамъ челоѣкообразныхъ обезьянъ. Еще меньше подобныя уклоненія могутъ служить исходной точкой для дѣленія человѣческихъ расъ на болѣе или менѣе обезьяноподобныя ²⁾. Правда, среди людей въ отношеніи величины и вѣса тѣла замѣчаются иногда рѣзкія крайности. Есть люди великаны и карлики. Но ни тѣ, ни другіе не составляютъ особой породы людей. Большинство карликовъ болѣзненные субъекты и если остаются жить, то служатъ какъ бы уменьшенной моделью взрослыхъ людей. Патологическій характеръ гигантскаго роста выражается въ томъ, что способность размноженія у великановъ почти отсутствуетъ. „Какъ у карликовъ, такъ и у великановъ, говоритъ Боллинджеръ, отсутствіе семействъ есть моментъ, всего яснѣе доказывающій болѣзненный характеръ этихъ крайнихъ образованій“ ³⁾. Вообще же величина, ростъ и вѣсъ тѣла, находясь подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій, каковы: обезпеченное матеріальное положеніе, питаніе, физическій трудъ, вліяніе наслѣдственности и т. п., никакимъ образомъ не могутъ служить къ раздѣленію человечества на особые виды. Не могутъ служить для этого и другіе болѣе или менѣе постоянные признаки отдѣльныхъ человѣческихъ расъ, напр. нормальная окраска и цвѣтъ кожи и глазъ, зависящія отъ естественныхъ фізіологическихъ причинъ, климатическихъ условій и скрещиванія отдѣльныхъ расъ ⁴⁾, не говоря уже о такихъ рѣдкихъ и случайныхъ явленіяхъ, какъ альбинизмъ (бѣлая кожа) и меланизмъ (черная кожа) ⁵⁾. Различіе въ формѣ и цвѣтѣ волосъ, по которому въ

¹⁾ Ibid. стр. 124—133.

²⁾ Ibid. стр. 123.

³⁾ Ibid. стр. 157—168.

⁴⁾ Ibid. стр. 175—185.

⁵⁾ Ibid. стр. 185—189.

прежнее время дѣлили человѣчество, признакъ очень случайный, чтобы приписывать ему какое нибудь значеніе. Извѣстно, что на форму и цвѣтъ волосъ влияетъ даже различіе пола и возраста ¹⁾. По мнѣнію Вирхова, „всякій, кто занимался вопросомъ о человѣческихъ расахъ, знаетъ, какое высокое значеніе придавалось волосамъ въ смыслѣ современнаго ученія о происхожденіи видовъ... Но я могу смѣло сказать, что именно тѣ, которые разрабатывали ученіе о происхожденіи человѣческаго рода и пытались классифицировать различныя племена по формѣ волосъ, лично не производили изслѣдованія надъ волосами, и вообще эта сторона изслѣдованія отличалась обыкновенно поверхностнымъ характеромъ“ ²⁾.

Изученіе человѣческаго черепа привело Ранке къ тому же выводу, что человѣчество представляетъ собою особый и постоянный видъ, далеко зашедшій въ своемъ развитіи отъ животныхъ формъ. Ученые доселѣ питали надежду, что при помощи тщательнаго изслѣдованія человѣческаго скелета и черепа удастся, какъ это удавалось при изслѣдованіи скелетовъ животныхъ, въ точности разграничить различныя виды или типы человѣчества. Надежда эта однако не оправдалась. Вирховъ, стоящій во главѣ ученыхъ краниологовъ, характеризуетъ положеніе дѣла слѣдующими словами: „До сихъ поръ физическая антропология не обладаетъ еще той широкой и твердой основой опыта, на которой возможно было-бы строгое разграниченіе всѣхъ племенъ и расъ въ естественно-научномъ смыслѣ. Къ стыду нашему нужно сознаться, что намъ неизвѣстны даже по отношенію къ наиболѣе близкимъ намъ народнымъ группамъ, — Кельтамъ, Германцамъ, Славянамъ, типическіе отличительные признаки, по которымъ мы рѣшительно могли-бы сказать, принадлежить-ли данный индивидуумъ къ той или другой національности“ ³⁾.

При изученіи черепа, какъ и при изученіи другихъ частей человѣческаго тѣла, антропологи—дарвинисты задавались предвзятою цѣлію—найти въ отдѣльныхъ человѣческихъ черепахъ такіе экземпляры, по которымъ можно было-бы константиро-

¹⁾ Ibid. стр. 140—225.

²⁾ Ibid. стр. 219.

³⁾ Ibid. стр. 225—226.

вать непреложность дарвинистическаго закона прогрессивнаго развитія и подчинить человѣчество тому-же закону. Вирховъ разрушаетъ эту иллюзію. Онъ говоритъ: „Въ новѣйшее время приступали къ изученію физической антропологіи почти всегда съ надеждою, что удастся отыскать восходящій рядъ отъ низшихъ расъ къ высшимъ, и что не только низшія племена окажутся наиболѣе древними, но что и самыя низшія племена настоящаго времени будутъ тождественны со старѣйшими племенами прошлаго. Въ то же время все болѣе распространялось и другое мнѣніе, что низшія человѣческія племена путемъ прогрессивнаго наслѣдственнаго развитія примыкаютъ къ высшимъ группамъ млекопитающихъ, и что вообще чрезъ всю органическую природу можно прослѣдить высшій потокъ непрерывнаго развитія. Но какъ ни соблазнительны эти ученія,—фактическое основаніе ихъ шатко. Именно тѣ племена, которыя ставятся на самую низшую ступень человѣческаго родословнаго дерева, еще такъ мало изучены съ точностію, что всякое новое открытіе путешественниковъ приводитъ къ смятенію во всей системѣ“ ¹⁾).

Различные ученые, какъ-то: Блуменбахъ, Ретціусъ, фонъ-Беръ, производившіе изслѣдованіе различныхъ череповъ, предлагаютъ различныя классификаціи ихъ. Наиболѣе типичныя формы человѣческихъ череповъ таковы: брахицефалическіе (закругленный овалъ—короткоголовые), долихоцефалическіе (вытянутый овалъ—длинноголовые) и мезоцефалическіе (средніе между первыми и вторыми). Между этими главными формами нашлось много промежуточныхъ формъ. Самое главное затрудненіе при изученіи человѣческихъ череповъ для краниологовъ представляетъ то обстоятельство, что указанныя типическія формы череповъ вмѣстѣ съ промежуточными формами встрѣчаются у всѣхъ народовъ, на какой-бы степени культуры они ни находились. Выяснилось лишь то, что на форму черепа имѣетъ рѣшающее вліяніе наслѣдственность и индивидуальная измѣняемость. Во всякомъ случаѣ, по сознанію самаго Ранке, въ этой области многое такъ еще тайно, что остановиться на томъ или другомъ объясненіи происхожденія разныхъ череповъ никакъ невозможно ²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 227.

²⁾ Ibid. стр. 279.

Итакъ, антропология въ лицѣ своихъ представителей не установила раздѣленія человѣческаго рода на отдѣльные виды, подобно тому, какъ зоологами установлены особые виды антропоморфныхъ обезьянъ. Напротивъ, въ отношеніи пропорцій человѣческаго тѣла, его величины, вѣса, цвѣта кожи и глазъ, волосяного покрова, а всего важнѣе въ отношеніи черепа—человѣкъ оказался однимъ и постояннымъ видомъ. Разница между самыми различными человѣческими расами оказалась самою ничтожною, тогда какъ общность всѣхъ важнѣйшихъ признаковъ, позволяющая судить о единствѣ человѣческаго рода, установлена окончательно. И замѣчательнѣе всего то, что къ мысли о единствѣ человѣческаго рода, о которомъ такъ убѣдительно говорить Библія, пришли ученые совсѣмъ противныхъ мнѣній. Что касается антропологовъ, опирающихся на собственныя, обширныя и серьезныя анатомическія изслѣдованія, то, по заявленію Ранке ¹⁾, для нихъ эта идея давно уже была руководящею. Между тѣмъ, къ этой-же идеѣ, вопреки ожиданіямъ, пришло и современное дарвинистическое естествознаніе. Мы—говоримъ—вопреки ожиданіямъ, потому что такой повсемѣстный и постоянный типъ человѣка долженъ противорѣчить смыслу теоріи трансформизма. Слѣдуя Дарвину, антропологи въ своихъ изслѣдованіяхъ должны были ожидать совсѣмъ обратнаго явленія. Они вправѣ были ожидать, что человѣчество, подобно другимъ животнымъ формамъ, окажется весьма различнымъ по своимъ главнымъ признакамъ, такъ что его можно раздѣлить на особые виды. Ожиданія не оправдались, и самъ Дарвинъ первый долженъ былъ признать единство вида во всѣхъ человѣческихъ расахъ. Примѣру учителя послѣдовали ученики. Всѣ дарвинисты теперь крѣпко стоятъ за единство человѣческаго рода, считая, что предкамъ его долженъ быть одинъ видъ антропоида, случайно получившаго счастливыя измѣненія въ человѣческую сторону. Мы не можемъ обойти молчаніемъ словъ, высказанныхъ однимъ изъ самыхъ ревностныхъ и послѣдовательныхъ дарвинистовъ, Кольмана, который говоритъ: „Я твердо держусь единства человѣ-

¹⁾ Ibid. стр. 290.

ческаго рода и съ этой точки зрѣнія признаю лишь подвиды и разновидности. Различія между негромъ, индѣйцемъ, кавказцемъ и проч. не настолько велики, чтобы каждую изъ этихъ формъ можно признать за особый видъ. Зачѣмъ предполагать множество различныхъ видовъ, существованіе которыхъ нельзя доказать“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, приведенныя выше слова Вирхова о томъ, что несмотря на всю соблазнительность ученія Дарвина, проводящаго чрезъ всю органическую природу великій потокъ прогрессивно-непрерывнаго развитія, „фактическое основаніе этого ученія оказывается очень шаткимъ“ ²⁾; эти слова антропологическими изслѣдованіями получили блестящее подтвержденіе. Но всего сильнѣе возстаетъ противъ раздѣленія человѣчества на отдѣльные виды противникъ дарвинизма, ученый Фонъ-Беръ. Нужно замѣтить, что во время освободительной войны въ Америкѣ вопросъ о томъ, дѣлится-ли человѣчество на отдѣльные виды, или только на разновидности, имѣлъ практическое значеніе. При этомъ тѣ, кому было дорого рабство, крѣпко держались мнѣнія, что человѣческій родъ дѣлится на высшіе и низшіе виды. Поэтому Фонъ-Беръ говоритъ: „Мы позволимъ себѣ задать вопросъ, опирается-ли мнѣніе о томъ, что человѣческій родъ состоитъ изъ нѣсколькихъ видовъ, на положительныя данныя, или-же въ основаніи его лежитъ то чувство, по которому негръ отличается отъ европейца, т. е. является человѣкомъ, не имѣющимъ правъ и преимуществъ европейца? Зоологи доказываютъ нелѣпость такого взгляда, но вѣдь зоологическіе доводы дѣйствуютъ не на всѣхъ, и этотъ взглядъ (по которому негръ ниже европейца) исчезнетъ не скоро“ ³⁾.

Самымъ нагляднымъ доказательствомъ того, что человѣчество не можетъ быть раздѣлено на отдѣльные виды, служитъ то, что скрещиваніе отдѣльныхъ человѣческихъ расъ отличается обычной плодовитостью, тогда какъ ублюдки, происшедшіе отъ скрещиванія разныхъ видовъ животныхъ, остаются безплодными.

¹⁾ Ibid, стр. 291.

²⁾ Ibid. См. выше стр. 227.

³⁾ Ibid. стр. 293.

Фонъ-Беръ этимъ доказательствомъ и поражаетъ всѣхъ тѣхъ, кто не согласенъ съ идеей о единствѣ человѣческаго рода. Онъ говоритъ, что въ Европѣ нѣтъ такого народа, который подвергался-бы столькимъ смѣшеніямъ, какъ Британскій народъ. Кельты, Римляне, Англо-Саксы, Норманны слились въ Англіи въ одну народность. Отсюда цѣлые отряды переселились въ Америку, столкнулись тамъ съ туземцами и переселенцами изъ другихъ странъ—Франціи и Испаніи. И не странно-ли, восклицаетъ Фонъ-Беръ, что именно въ этой странѣ, въ Америкѣ, гдѣ люди не знаютъ, какая кровь течетъ въ ихъ жилахъ, раздались голоса о томъ, что человѣческія расы не равны и одна стоитъ выше другой?! ¹⁾).

VIII.

Антропологія—наука точная. Въ лицѣ ученыхъ Линнея, Blumenбаха, Фридриха, Мюллера, Краузе, Вирхова, Ретціуса, Кольмана и др. она подраздѣлила человѣчество на нѣсколько расъ, сообразно физическимъ отличіямъ. Антропологи произвели подробное описаніе этихъ отличій не по однимъ только костямъ, черепамъ и скелетамъ. Всѣ существующія теперь, даже самыя отдаленнѣйшія народности и племена, въ живыхъ представителяхъ своихъ подверглись всестороннему антропологическому изслѣдованію. Можно смѣло сказать, что теперь нѣтъ ни одного народа, оставшагося безъ изслѣдованія. Не говоря о народахъ такъ называемаго кавказскаго племени, подробно и тщательно изучены и опредѣлены расовыя особенности Японцевъ, Китайцевъ, Калмыковъ, Лопарей, Эскимосовъ, Сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ, Патагонцевъ, жителей Огненной Земли, Африканскихъ Кафровъ и Зулусовъ, Австралійскихъ Папуасовъ, обитателей Соломоновыхъ острововъ, Новой Ирландіи, Новой Британіи, Негритосовъ. Среди всѣхъ этихъ племенъ и народовъ антропалогія не открыла никакого признака, по которому можно было-бы раздѣлить человѣчество на низшіе и высшіе типы. Но они должны были найтись, если-бы законъ Дарвина трансформизма имѣлъ подъ собою хоть какуюнибудь фактическую подкладку. Вопреки всякимъ ожиданіямъ оказа-

¹⁾ Ibid. стр. 294—295.

лось даже наоборотъ. Дикія племена по своимъ физическимъ отличіямъ оказались даже менѣ обезьяноподобными, чѣмъ мы, Европейцы. Какъ это ни удивительно, но это фактъ. Вирховъ, приводя описаніе доставленнаго ему черепа одного Малаккскаго Негритоса, изъ племени Самангъ, говоритъ: „Десятки лѣтъ племена Самангъ считаются главными представителями низшей ступени человѣка. Когда у всѣхъ остальныхъ, такъ называемыхъ, низшихъ расъ отвергнуто было мнимое сходство съ обезьяною, всѣ надежды отыскать хотя бы одинъ видъ до-человѣка (*proanthropos*) направлены были на дѣбри Малаккскихъ лѣсовъ. Теперь и это повидимому миновало. По крайней мѣрѣ этотъ Самангскій черепъ, кромѣ своего прогнатизма (косозубія) и простой формы челюсти, не заключаетъ въ себѣ ничего обезьяняго. Онъ даже менѣ обезьяноподобенъ, чѣмъ безчисленные черепа цивилизованныхъ людей“ ¹⁾.

Послѣ всего сказаннаго, можно спросить, гдѣ же тотъ дикій человѣкъ, который стоитъ ближе къ обезьянѣ, чѣмъ къ европейцу, который могъ бы служить связывающимъ звеномъ между настоящимъ человѣкомъ и обезьяной? Лѣтъ двадцать тому назадъ, говоритъ Ранке ²⁾, когда антропологическія изслѣдованія не были еще на должной высотѣ и далеко не обнимали собою наличный составъ человѣчества, вѣрили въ существованіе дикихъ племенъ, стоящихъ на низшей ступени развитія, почти полуобезьянъ. Даже такой ученый, какъ Шафгаузенъ, допускалъ, что такая раса существуетъ въ Новой Голландіи и описалъ ее. Извѣстенъ также разсказъ Крапфа относительно племени Доко, обитающаго въ густыхъ бамбуковыхъ лѣсахъ одной мѣстности въ Абиссиніи: „Они ростомъ не болѣе четырехъ футовъ и по величинѣ походятъ на десятилѣтнихъ дѣтей. Они находятся въ совершенно животномъ состояніи, не имѣютъ ни жилищъ, ни храмовъ. Они лазаютъ по деревьямъ какъ обезьяны и своими длинными ногтями выкапываютъ корни и муравьевъ и разрываютъ змѣй, которыхъ поѣдаютъ живыми“ ³⁾.

¹⁾ Ibid. стр. 418.

²⁾ Ibid. стр. 419.

³⁾ Ibid. стр. 420.

Впрочемъ и новѣйшее время не чуждо подобныхъ сенсационныхъ сказаній. Такъ, въ одномъ сообщеніи о Папуасскихъ островахъ, полученномъ въ 1884 году въ Берлинскомъ антропологическомъ Обществѣ, говорится: „На островѣ Ару живетъ племя, которое обладаетъ ушами, отстающими отъ головы на 6 дюймовъ, и вообще очень странное по своему физическому устройству. Другое племя отличается бѣлымъ цвѣтомъ кожи и краснобурными волосами; живетъ на деревьяхъ. Языкъ ихъ совершенно животный, держатся они вполне обособленно, одежды не имѣютъ и стоятъ на самой низкой ступени духовной жизни“ ¹⁾).

Въ настоящее время ни одинъ ученый антропологъ не принимаетъ этихъ сказокъ за чистую монету. Теперь, благодаря самымъ подробнымъ изслѣдованіямъ на мѣстѣ, а еще болѣе благодаря изученію типичныхъ представителей дикихъ расъ, напр. Новоголландцевъ, Австралійцевъ, при помощи всѣхъ вспомогательныхъ средствъ современнаго антропологическаго изслѣдованія, мы знаемъ, что во всѣхъ этихъ разсказахъ заключается прямой вымыселъ. Въ дѣйствительности, утверждаетъ Ранке, не существуетъ животноподобныхъ дикихъ народовъ или племенъ, которые являлись-бы связующимъ звеномъ между человѣкомъ и обезьяной. Не бываетъ и отдѣльныхъ индивидуумовъ, которые могли-бы быть признаны, съ научной точки зрѣнія, подобными соединительными звеньями ²⁾).

Однако попытки подтвердить Дарвинову теорію не прекратились. Большую сенсацию въ ученомъ мірѣ произвелъ слѣдующій случай. Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ распространилось извѣстіе, что нѣкто Фарини нашелъ въ Сіамѣ въ одномъ лѣсу дѣвочку лѣтъ 7—8 по имени Крао, покрытую волосами, обладающую хвостомъ и защечными мѣшечками ³⁾. Норвежецъ Карлъ Вокъ доставилъ дѣвочку въ столицу Сіама Бангкокъ, гдѣ получилъ отъ Сіамскаго короля позволеніе взять ее въ Европу. Заслышавъ объ этомъ, въ ученомъ мірѣ пред-

¹⁾ Ibid. стр. 421.

²⁾ Ibid. стр. 421.

³⁾ Фарини утверждалъ, что родители Крао волосаты, что онъ видѣлъ цѣлое племя волосатыхъ людей.

положили въ ней отсутствовавшее до тѣхъ поръ соединительное звено между человѣкомъ и обезьяною, требуемое теоріей Дарвина, и рассматривали ее въ Вестминстерскомъ Королевскомъ Акваріумѣ въ Лондонѣ. Отсюда дѣвочку направили въ Берлинъ, гдѣ она была изслѣдована Вирховымъ и Максомъ Бертельсомъ, специалистомъ по изученію волосатыхъ и хвостатыхъ людей. Изслѣдовавъ дѣвочку, Вирховъ пришелъ къ такому заключенію. „Крао можетъ служить хорошимъ примѣромъ темнаго Сіамскаго типа. Но въ дѣйствительности строеніе ея не имѣетъ ничего сходнаго съ обезьяной. Крао выучилась запихивать всякаго рода вещи въ складки слизистой оболочки щекъ и тамъ держать ихъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что она обладаетъ защечными мѣшечками, какъ обезьяна. О хвостообразномъ отросткѣ спинныхъ позвонковъ нѣтъ и поминна. Форма головы, лица и остальнаго туловища ни въ чемъ не напоминаетъ обезьяны. Всѣ пропорціи тѣла вполне человѣческія. Умственные способности ребенка за короткій срокъ пребыванія въ Европѣ сильно развились и не остается даже тѣни сомнѣнія въ возможности дальнѣйшаго развитія. Поэтому, заключаетъ Вирховъ, заявленіе, что будто въ этомъ ребенкѣ открыто недостающее звено въ смыслѣ дарвинизма, есть чистѣйшій обманъ, шарлатанство“ ¹⁾.

Любопытно все, какъ закончилась эта исторія съ дѣвочкой Крао. Въ письмѣ отъ 17 января 1884 года Герцогъ Іоаннъ Альбрехтъ Мекленбургскій сообщилъ Вирхову слѣдующее. „Я прочелъ въ газетахъ, что такъ называемый Бирманскій обезьяночеловѣкъ, Крао, почтилъ своимъ присутствіемъ Берлинъ, и что ребенокъ этотъ долженъ быть представленъ антропологамъ. Въ Сіамѣ мнѣ сообщили и при томъ въ сферахъ, заслуживающихъ довѣріе, что это дочь одного королевскаго чиновника, и что она хорошо извѣстна въ Бангкокѣ. Родители ея имѣютъ такой-же видъ, какъ и всѣ Сіамцы. Антрепренеръ завербовалъ ребенка, и родители его провожали даже на корабль, не подозрѣвая, что фантазія Европейцевъ покроетъ все тѣло ихъ волосами. Въ Бангкокѣ знаютъ уже теперь объ

¹⁾ Ibid. стр. 424.

втомъ обманѣ и мнѣ было досадно, что Сіамцы вправѣ смѣяться надъ нашимъ легковѣріемъ“ ¹⁾).

Такъ смѣется дѣйствительность надъ людьми, употребляющими всѣ усилія для фактическаго обоснованія Дарвинова ученія.

IX.

Въ заключеніе своего антропологическаго изслѣдованія о живыхъ человѣческихъ расахъ, I. Ранке останавливается еще на двухъ явленіяхъ, которые могли-бы повести къ ошибочному мнѣнію о существованіи обезьяно-человѣка. Рѣчь идетъ о жалкихъ существахъ съ малымъ или вообще болѣзненно-измѣненнымъ мозгомъ, которыхъ называютъ крестинами и микроцефалами и признають прямыми остатками древняго животноподобнаго населенія тѣхъ мѣстностей, гдѣ они особенно часто встрѣчаются, или-же промежуточными формами между человѣкомъ и обезьяною, объясняемыми атавизмомъ (обратнымъ развитіемъ въ смыслѣ дарвинизма), т. е. настоящими обезьяно-людьми.

Въ явленіяхъ крестинизма на первый взглядъ дѣйствительно есть нѣчто благопріятствующее такому воззрѣнію. Наружность крестина и весь внѣшній видъ его одинаковъ вездѣ. Альпійскій крестинъ похожъ на крестина на Рейнѣ, на Майнѣ и др. мѣстностей. По фізіономіи крестина очень трудно опредѣлить даже полъ его. Еще труднѣе распознать крестиническихъ индивидуумовъ одного пола и возраста. Можно подумать, что они всѣ находятся между собою въ ближайшемъ родствѣ, или по крайней мѣрѣ принадлежать къ одному племени. „Но тѣ общія черты, говоритъ Вирховъ, которыя характеризуютъ крестиническій типъ, не имѣютъ ничего общаго съ особенностями расы или племени. Это не фізіологическій, а патологическій типъ. Это не типы, а законосообразное уклоненіе отъ типа. Если-бы потребовалось еще новое доказательство того, что патологія подчиняется извѣстнымъ законамъ внѣ условій пространства и времени, то здѣсь именно мы имѣемъ такое доказательство. Сходство между крестинами вытекаетъ изъ общаго закона образованія уродливостей: они составляютъ лишь особенный видъ уродства“ ²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 424—425.

²⁾ Ibid. стр. 426.

Кретиническое уродство бываетъ не одинаково. Иногда имъ видимъ совсѣмъ дѣтскія черты лица на взросломъ тѣлѣ, иногда, наоборотъ, замѣчается еще болѣе отталкивающая картина: старая большая голова на дѣтскомъ туловищѣ, или кожа взрослого натянутая на неразвившемся скелетѣ. Но всего больше бросается въ глаза непропорціональность частей тѣла. Чтобы составить представление о чудовищной неправильности ихъ формъ, слѣдуетъ знать размѣры тѣла кретина. Окружность головы 52,5 сант., длина тѣла 84 сант., стопа 17 сант., предплечье 14,5 сант. Громадная голова представляетъ рѣдкій контрастъ съ карликовымъ ростомъ, руками и ногами. Особенно поражаетъ чрезмѣрное развитіе кожи. Кожа не находитъ себѣ достаточно мѣста на короткомъ туловищѣ, поэтому вездѣ образуетъ большія утолщенія. Носъ у корня вдавленный, широкій и плоскій, губы толсты и выворочены, ротъ широко открытъ, большой и толстый языкъ выдается за край челюсти.

Такъ какъ патологическія уклоненія у крестинновъ всего болѣе замѣтны въ неправильной формѣ черепа, а разстройство послѣдняго могло быть вызвано гипереміей и воспаленіемъ большого мозга и его оболочекъ, имѣвшими мѣсто еще во время зародышевой жизни, въ самые ранніе мѣсяцы беременности, то въ явленіяхъ кретинизма антропологи не безъ основанія видятъ врожденную уродливость. Во всякомъ случаѣ, существенной чертой кретинизма остается нарушеніе правильного развитія мозга, получившее начало отъ первичнаго внутри-утробнаго заболѣванія мозга. Это болѣзненное состояніе мозгового вещества происходитъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, напр. въ Альбахъ, отъ какихъ-то непонятныхъ, но однихъ и тѣхъ же болѣзнетворныхъ агентовъ, и передается по наследству. Начинаясь въ періодъ зародышевой жизни, мозговое разстройство сопровождается значительными уклоненіями въ образованіи всего скелета, въ особенности черепа ¹⁾.

Кромѣ случаевъ кретинизма, замѣчаемыхъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ съ извѣстнымъ постоянствомъ, встрѣчаются sporadические случаи такъ называемой микроцефаліи. Они также

¹⁾ Ibid. стр. 428—430.

относятся къ врожденнымъ уродливостямъ и вызываются такимъ же болѣзненнымъ разстройствомъ головного мозга и черепа, какъ и кретинизмъ. Ученый Альфельдъ полагаетъ, что происхожденіе микроцефаліи слѣдуетъ относить къ третьему или четвертому мѣсяцу внутри утробной жизни младенца. По его мнѣнію, микроцефалія и недоразвитіе мозга можетъ быть вызвано или равномернымъ концентрическимъ давленіемъ, которое претерпѣваетъ поверхность мозга у внутриутробнаго ребенка, или ненормальнымъ скопленіемъ большого количества жидкости въ полости черепа (водянка) ¹⁾.

Явленія микроцефаліи въ свое время возбудили всеобщій интересъ, благодаря работамъ К. Фохта, который доказывалъ, что микроцефалы не только имѣютъ большое сходство съ обезьянами, но и въ дѣйствительности представляютъ собою видъ людей—обезьянъ. Этотъ видъ есть не что иное, какъ низшая стадія развитія человѣка въ смыслѣ Дарвиновой теоріи. Микроцефалы воспроизводятъ тотъ самый низшій типъ или ту ступень, которая давно пройдена человѣчествомъ.

Для антропологовъ явленія микроцефаліи, послѣ заявленія К. Фохта, приобрѣли громаднѣйшій интересъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ объяснить явленія микроцефаліи,—больные это люди, или это существа низшей организаціи, изъ которыхъ когда то состоялъ весь человѣческій родъ? Иными словами: есть-ли микроцефалія—патологическое явленіе, т. е. болѣзнь, или атавизмъ, т. е. возвратъ въ прежнее полуживотное состояніе?

Въ рѣшеніи этого вопроса авторитетный голосъ поданъ Вирховымъ. По его мнѣнію, болѣзненные уклоненія отъ нормы у кретиновъ и микроцефаловъ сосредоточиваются главнымъ образомъ въ головномъ мозгу, захватывая въ немъ тотъ отдѣлъ, который носитъ названіе большого мозга, что причины вызывающія эти болѣзненные измѣненія, дѣйствуютъ на мозгъ въ періодъ внутренней жизни, хотя самыя эти причины еще не выяснены. Такія болѣзненные измѣненія въ мозгу наблюдаются больше на переднихъ и среднихъ частяхъ его и на выдающихся мозговыхъ извилинахъ. „Въ этомъ отношеніи, говорить

¹⁾ Ibid. стр. 432.

Вирховъ, изслѣдователи и находятъ извѣстное сходство микроцефаловъ съ обезьяной, полагая, что головной мозгъ микроцефаловъ больше походить на мозгъ обезьяны, чѣмъ на развитой человѣческой мозгъ. Однако мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ утверждать, что существуетъ видъ обезьянъ, форма мозга которыхъ соотвѣтствовала бы мозгу микроцефаловъ¹⁾. Во всякомъ случаѣ микроцефалію нельзя считать атаксистическимъ явленіемъ, такъ какъ если бы человѣчество когда нибудь состояло изъ микроцефаловъ, которые совершенно неспособны къ самостоятельной жизни, оно несомнѣнно погибло бы еще въ доисторическую эпоху. Это прежде всего. Кромѣ того, извѣстно, что у микроцефаловъ совершенно отсутствуетъ способность къ размноженію. До сихъ поръ не было примѣра, чтобы кто либо изъ микроцефаловъ оставилъ потомство. Изслѣдуя типичнаго микроцефала, дѣвицу Маргариту Беккеръ, Вирховъ дѣлаетъ такое заключеніе. „Чѣмъ больше мы ее рассматриваемъ, тѣмъ больше убѣждаемся, что въ ней нѣтъ чертъ напоминающихъ обезьяну“²⁾.

Заканчивая первую половину второго тома своего сочиненія („человѣкъ“), въ которомъ сдѣлано подробное антропологическое изслѣдованіе о человѣкѣ, о физическихъ различіяхъ всѣхъ человѣческихъ расъ, Ранке пришелъ къ слѣдующему результату.

„Въ настоящее время среди всего извѣстнаго намъ чело-
вѣчества не существуетъ такихъ расъ, народовъ, племенъ,
семействъ, или отдѣльных индивидуумовъ, которые могли бы
быть признаны въ зоологическомъ смыслѣ связующимъ звеномъ
между человѣкомъ и обезьяною“³⁾.

Итакъ, антропологія, поскольку она касается изученія живыхъ представителей чело-
вѣческаго рода, сказала свое рѣши-
тельное слово не въ пользу теоріи Дарвина. Посмотримъ, что
скажетъ по тому же вопросу та часть антропологической науки,
которая касается чело-
вѣка въ отдаленнѣйшія эпохи его существо-
ванія. Посмотримъ, что скажетъ о чело-
вѣкѣ палеонтологія.

1) Ibid. стр. 434.

2) Ibid. стр. 438.

3) Ibid. стр. 439.

X.

Со времени появленія на свѣтъ Дарвиновой теоріи, антропологовъ особенно заинтересовалъ вопросъ объ ископаемомъ человѣкѣ. Всѣ думали, что доисторическій человѣкъ, жившій въ самыя отдаленнѣйшія эпохи, по устройству своего организма, покажетъ на себѣ особенность какой нибудь другой расы и непремѣнно низшей по сравненію съ нынѣшними. Это считалось почти несомнѣннымъ. Оставалось только найти какіе нибудь остатки первобытнаго человѣка, чтобы провозгласить окончательное торжество теоріи.

Прежде чѣмъ представить выводы науки объ ископаемомъ человѣкѣ, намъ необходимо въ общихъ чертахъ опредѣлить взгляды ученыхъ касательно исторіи земли и тѣхъ геологическихъ переворотовъ, которые когда-либо совершались на земной поверхности.

Библія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ повѣствованій касается исторіи земли. Хотя кратко, поскольку это нужно для объясненія религіозныхъ судьбъ человѣчества, Библія упоминаетъ объ одномъ фактѣ, произведшемъ громаднѣйшій геологическій переворотъ, совершенно измѣнившимъ фیزیономію земной поверхности. Этотъ фактъ—всемирный потопъ. На основаніи библейскаго разсказа мы не можемъ съ точностью опредѣлить, какія послѣдствія произвелъ на землѣ всемирный потопъ. Мы можемъ только догадываться объ этихъ послѣдствіяхъ. По аналогіи съ тѣми измѣненіями, какія возможны на землѣ послѣ мѣстныхъ наводненій, мы не ошибемся, если скажемъ, что потопъ образовалъ мѣстами новые пласты, состоящіе изъ песка и ила, мѣстами размылъ возвышенности, сгладилъ неровности, оставилъ послѣ себя новыя водовмѣстилища. Но потопъ не уничтожилъ и не могъ уничтожить земной флоры, потому что въ водѣ растительные организмы не гибнутъ. Не уничтожилъ потопъ и земной фауны. Допотопный миръ людей и животныхъ погибъ, но не окончательно. По устройенію Божию, родъ человѣческій и земныя животныя размножились снова, благодаря Ноеву ковчегу, въ которомъ спасся Ной и его семейство, а также различные виды животнаго царства.

Такъ рассказываетъ Библія о нѣкогда бывшемъ геологическомъ переворотѣ. Правдивость разсказа подтверждается тѣмъ, что преданія о немъ сохранились у всѣхъ народовъ. И наука до самаго послѣдняго времени не отвергала этого факта. И она такъ-же, какъ и Библія, дѣлитъ исторію земли на два періода—дилювіальный (допотопный) и аллювіальный (послѣпотопный). Но, соглашаясь съ фактомъ, наука въ разное время давала разное объясненіе этому факту.

Причиною бывшаго когда-то внезапнаго переворота ученый палеонтологъ Кювье считалъ передвиженіе громадныхъ водныхъ массъ, совершенно измѣнившихъ прежнее распредѣленіе суши и материковъ. Такое передвиженіе водныхъ массъ, по мнѣнію Кювье и всѣхъ прежнихъ ученыхъ, объяснялось внезапнымъ вулканическимъ поднятіемъ морского дна, вслѣдствіе чего воды океановъ и морей оставили прежнее ложе и залили старые материки и острова. Послѣ потопа образовались новые океаны и моря, а материки и острова приняли новую форму. При подобномъ объясненіи Библейскаго факта ученые, понятно, считали совершенно невозможнымъ сохраненіе допотопнаго человѣка. По объясненію Кювье, дилювій (допотопный періодъ) отдѣляется отъ аллювія (послѣпотопнаго періода) однимъ изъ тѣхъ всеуничтожающихъ переворотовъ, который совершенно уничтожилъ органическія созданія предшествовавшаго геологическаго періода. Въ исторіи земли такихъ переворотовъ могло быть нѣсколько, и по окончаніи каждой такой революціи земля снова заселялась, но уже новыми организмами. Такимъ образомъ, Кювье положительно отрицалъ существованіе дилювіальнаго человѣка и всѣ ископаемые человѣческіе останки относилъ къ позднѣйшей аллювіальной эпохѣ. Противорѣча Библіи, теорія Кювье противорѣчила самой себѣ и фактамъ. Прежде всего эта теорія не объясняетъ, какимъ образомъ въ человѣчествѣ могло сохраниться преданіе о такомъ событіи, современникомъ котораго человѣкъ не былъ. Съ другой стороны, человѣческіе останки, находимые въ глубокихъ слояхъ четвертичной формаціи, громко говорили за то, что человѣкъ жилъ гораздо раньше катастрофы, постигшей земную поверхность. Однимъ словомъ, мнѣніе Кювье не удовле-

творило никого. Не могли имъ остаться довольны тѣ, кто до-
вѣрялъ авторитету Библіи, потому что, допуская возможность
потопа, Бювье не допускалъ возможности чудеснаго, при помощи
Божіей, сохраненія человѣка и животныхъ въ Ноевомъ ковчегѣ
и пришелъ къ мысли о томъ, что раньше потопа человѣка на
землѣ не было. Недовольными теорією оказались и позднѣйшіе
ученые, потому что она не давала простора дарвинистическому
міропониманію, требующему для объясненія исторіи развитія
организмовъ громадныхъ промежутковъ времени. Требовалось
найти новую гипотезу о земныхъ переворотахъ, которая не
только не противорѣчила-бы теоріи Дарвина, а, напротивъ,
подтверждала ее и въ то же время удовлетворительно объясняла
находимые въ глубокихъ пластахъ земли скелеты человѣка
и животныхъ. Теорія не замедлила появленіемъ.

Ученый естествоиспытатель—дарвинистъ Чарльзъ Лайель
высказалъ слѣдующую гипотезу, открывшую путь для Дарви-
новой теоріи. По его убѣжденію, тѣ вліянія, которыя и нынѣ
продолжаютъ измѣнять поверхность земли, и дѣйствіе кото-
рыхъ крайне медленно и едва уловимо въ короткій срокъ,
вполнѣ достаточны для объясненія измѣненій земли въ пред-
шествовавшія геологическія эпохи, если мы возьмемъ большіе
промежутки времени. Допускать гигантскіе внезапные перево-
роты земли, вродѣ Библейскаго потопа, нѣтъ нужды. Перево-
роты были, но они совершались медленно и постепенно, въ
теченіе почти безконечныхъ вѣковъ.

Такой взглядъ, какъ нельзя болѣе гармонизировавшій съ уче-
ніемъ Дарвина, сильно обрадовалъ всѣхъ послѣдовательныхъ
дарвинистовъ, и его приняли. Бювье съ его теорією внезап-
ныхъ переворотовъ былъ забытъ. Натуралисты и геологи дарви-
нисты, вмѣсто всемірнаго потопа, какъ непосредственной
причины явленій, указывающихъ на дѣйствіе могучихъ вода-
ныхъ массъ, въ настоящее время предлагаютъ новую теорію
такъ называемаго „Ледниковаго періода“. Сущность этой теоріи
ученые Фонтъ-Диттель и Пенкъ излагаютъ слѣдующимъ образомъ.

Различныя мѣстности сѣвернаго и южнаго полушарія но-
сятъ на себѣ слѣды движенія громадныхъ ледниковъ. Это мог-
ло случиться по весьма понятной причинѣ: было время, когда

различныя мѣстности земного шара подвергались сильному охлажденію подѣ вліяніемъ пониженія температуры. Но въ чемъ заключалась причина охлажденія земли и пониженія температуры? Сначала думали, что наша земля вмѣстѣ со всей планетной или солнечной системой временами вступала въ болѣе холодную часть мірового пространства. Предполагали также временное уменьшеніе лучеиспусканія солнечной теплоты. Но теперь эти мнѣнія оставлены, какъ ни на чемъ не основанныя. Ученые нашли, что причина охлажденія земли должна быть въ самой землѣ, вѣрнѣе сказать, въ ея отношеніи къ тепловому центру солнечной системы, т. е. къ солнцу, и связаннаго съ этимъ перемѣщенія пояса безвѣтрія на землѣ. Известно, что въ настоящее время солнце въ сѣверномъ полушаріи находится въ зенитѣ на шесть дней дольше, чѣмъ въ южномъ. Слѣдовательно, сѣверное полушаріе получаетъ болѣе тепла, чѣмъ южное. Въ періодъ, обнимающій собою десять съ половиною тысячъ лѣтъ, солнце освѣщаетъ и согрѣваетъ болѣе одно полушаріе, а въ слѣдующій затѣмъ такой-же (т. е. въ $10\frac{1}{2}$ тысячъ лѣтъ) періодъ—другое. Сообразно съ перемѣщеніемъ солнечной теплоты перемѣщается и поясъ безвѣтрія на землѣ, такъ что послѣдній въ настоящее время лежитъ не на самомъ экваторѣ, а нѣсколько сѣвернѣе отъ него. Этимъ обстоятельствомъ обуславливается нынѣшнее направленіе вѣтровъ и морскихъ теченій. По вычисленіямъ Пенка чрезъ 10500 лѣтъ наступитъ обратное отношеніе: южное полушаріе будетъ освѣщаться солнцемъ дольше, чѣмъ сѣверное, поясъ безвѣтрія перемѣстится къ югу отъ экватора, морскія теченія и вѣтры примутъ иное направленіе и южное полушаріе сдѣлается теплѣе.

Теперь для насъ понятна сущность новой теоріи. Въ известные періоды земля измѣнилась, но не подѣ вліяніемъ внезапныхъ вулканическихъ переворотовъ и потоповъ, а подѣ вліяніемъ медленнаго напора ледниковъ отъ полюса къ экватору. Оба полушарія, сѣверное и южное, носятъ слѣды неодновременнаго движенія такихъ громадныхъ ледниковъ. Полушарія охлаждались попеременно: въ то время, когда сѣверное полушаріе переживало періодъ охлажденія и обледенѣнія, южное, наоборотъ, переживало эпоху теплаго періода. Когда же южное

полушаріе дѣлалось холоднѣе и подвергалось обледенѣнію, тогда сѣверное отличалось болѣе теплымъ климатомъ. Однимъ словомъ, ледяной періодъ обоихъ полушарій происходилъ не въ одно и то же время, такъ что каждое полушаріе попеременно переживало эпоху то ледниковаго, то межледниковаго періода. Соотвѣтственно такому неодновременному существованію ледниковыхъ періодовъ, органическая и животная жизнь попеременно процвѣтала то въ одномъ, то въ другомъ полушаріи: замирая въ одномъ, она достигала высшаго напряженія въ другомъ.

Благодаря происходящему теперь перемѣщенію большого количества солнечной теплоты въ сѣверное полушаріе, ледники послѣдняго замѣтно перемѣщаются ближе къ сѣверному полюсу. Вмѣстѣ съ тѣмъ ближе къ сѣверу перемѣщаются и плодородныя мѣстности. Южныя-же страны нашего полушарія, славившіяся прежде своимъ благодатнымъ климатомъ, плодородіемъ и жирными пастбищами, напр. долина Евфрата, окрестности Вавилона, становятся безлюдными. Надъ ними дуетъ теперь жаркій вѣтеръ пустыни ¹⁾.

Своею теоріею ледниковыхъ періодовъ Пенкъ хочетъ объяснить и всѣ великія, исторически извѣстныя переселенія народовъ. По его мнѣнію, наступленіе ледниковаго періода должно было побуждать людей къ оставленію старыхъ жилищъ и къ отысканію новыхъ. Измѣненія климата, регулярно наступающія вмѣстѣ съ ледниковыми періодами, должны были вызывать съ извѣстною правильностью переселенія народовъ. Тамъ, гдѣ наступали холода и надвигались ледники, люди цѣлыми массами оставляли насиженные мѣста и искали новыхъ, съ тѣмъ чтобы чрезъ извѣстный промежутокъ времени, опредѣляемый А. Пенкомъ въ 10500 лѣтъ, снова начать переселеніе. Изложенная теорія дѣлитъ исторію земли уже не на дилювіальный и аллювіальный періоды (какъ у Кювье), а на періоды ледниковые и межледниковые. Такимъ образомъ, по смыслу этой теоріи, слѣдуетъ искать остатковъ человѣка въ Европѣ не дилювіальнаго періода, а послѣдняго, такъ на-

¹⁾ Теорія ледниковыхъ періодовъ фонъ-Цитгеля и главнымъ образомъ А. Пенка изложена нами по Ранке. См. т. II. стр. 445—453.

зываемаго межледниковаго. Впрочемъ, прежнія названія „дильювіальный и аллювіальный“, по отношенію къ ископаемымъ остаткамъ остаются и теперь. Но съ этими названіями позднѣйшіе ученые соединяютъ уже не то представленіе о земныхъ переворотахъ, какое было прежде.

Мы не беремся судить, насколько правдоподобна теорія Пенка. Намъ извѣстно только, что этой теоріи держатся всѣ представители дарвинистическаго естествознанія и въ томъ числѣ Ранке. Очень можетъ быть, что она въ извѣстной мѣрѣ справедлива, хотя не слѣдуетъ забывать и того, что Библейское ученіе о бывшей когда-то всемірной катастрофѣ, въ смыслѣ покрытія водяными массами всей суши, едва-ли такъ долго могло-бы давать удовлетворительное объясненіе геологическихъ переворотовъ въ глазахъ прежнихъ лучшихъ изслѣдователей и мыслителей, если-бы оно не опиралось на извѣстную сумму положительныхъ наблюденій. Цѣль нашего изслѣдованія та, чтобы указать, насколько современное дарвинистическое естествознаніе можетъ опираться на палеонтологическія открытія. Съ этой точки зрѣнія для насъ безразлично, на какіе именно періоды дѣлится учеными исторія земли,—а вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣческая исторія,—на дильювіальный и аллювіальный, или ледниковый и межледниковый. Для насъ важно знать, найдены-ли и гдѣ именно найдены человѣческіе остатки, подтверждающіе дарвинистическое ученіе о происхожденіи человѣка отъ обезьяны. Запомнила-ли палеонтологія какую нибудь ископаемую форму ту зіяющую пропасть, которая отдѣляетъ человѣка отъ его животноподобнаго предка? Обратимся за отвѣтомъ опять къ сочиненію проф. Ранке.

Свят. Іаковъ Галаховъ.

(Окончаніе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1904 году.

Вступая въ XX-й годъ изданія журнала „Вѣра и Разумъ“, редакція полагаетъ, что литературное направленіе этого органа печати и его основной характеръ достаточно извѣстны нашимъ читателямъ. — Оставаясь вѣрною завѣтамъ въ Бозѣ почившаго основателя этого журнала, Архіепископа Аверосіа, редакція по прежнему сохраняетъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣтамъ почившаго Іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1904 году, это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и просвѣщенное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнаго АРСЕНІЯ, нынѣшняго преемника почившаго Іерарха по святительской наслѣдствѣ.

Въ послѣднее время и въ общество, и въ повременную печать проникла мысль о какомъ-то измѣненіи направленія нашего журнала, или даже о совершенномъ прекращеніи его, — на томъ главнымъ образомъ основаніи, что будто-бы для большинства приходскаго духовенства, особенно сельскаго, журналъ пожалуй является выше уровня ихъ пониманія, хотя онъ всегда былъ „дѣйствительно яркимъ свѣтильникомъ вѣры, освѣщавшимъ тѣ темныя закоулки, въ которыхъ иногда блуждалъ человѣческій разумъ“. [Моск. Вѣд. 1903 г. № 296]. Но это совершенно ошибочно. Дѣло касалось только возможнаго улучшенія нашего журнала, а не видоизмѣненія его направленія, или даже прекращенія. Возможное улучшеніе этого журнала для самой редакціи столько же желательно, какъ, полагаемъ, желательно и для всякой другой редакціи. И мы надѣемся, что съ Божіею помощію достигнемъ этого улучшенія. Мы тѣмъ болѣе одушевляемся этою надеждою, что журналъ нашъ находится подъ высокимъ и просвѣщеннымъ покровительствомъ и руководствомъ нынѣшняго Харьковскаго святителя, ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АРСЕНІЯ. — Соотвѣтственно съ этимъ, журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. **Отдѣла церковнаго.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣла философскаго.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азычскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ дѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видъ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстія по Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостинный дворъ, № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1901 годы. За 1902 г. 9 р. и за 1903 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.
4. Бесѣда Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о. о. Благочинными Харьковской епархіи. 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1903 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

· П/сте: вооѣрен.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1908 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ*.

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.*)

Св. христіанская церковь совершаетъ нынѣ, братіе, великій праздникъ въ честь и славу всемірнаго воздвиженія честнаго и животворящаго Креста Господня. Сколь славно и спасительно имя Креста Христова въ устахъ вѣрующихъ христіанъ, но сколь ужасно и страшно оно было въ устахъ язычниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ былъ Крестъ Христовъ до страданій на немъ Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа? Это было самое поносное орудіе казни, самое унизительное и ненавистное орудіе страданій. На немъ вѣшали и распинали самыхъ тяжкихъ преступниковъ, имъ казнили ужасныхъ разбойниковъ и злодѣевъ, всѣ его боялись, всѣ страшились. Когда же Господь нашъ Іисусъ Христосъ, добровольно воспріявшій страданія за весь родъ человѣческій, возшелъ на крестъ, и своею крестною смертію искупилъ насъ отъ грѣха, проклятія и смерти, съ тѣхъ поръ Крестъ Христовъ содѣлался символомъ спасенія, священною хоругвію нашей вѣры, знаменемъ христіанства. Отнынѣ нѣтъ ничего для насъ выше и спасительнѣе Креста Христова. Это

*) Произнесено въ церкви Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ день Воздвиженія Честнаго и Животворящаго Креста Господня, 14 сентября 1903 г.

наша слава, наша честь и украшеніе, наше упованіе, утѣшеніе и надежда, наша побѣда, сила и одолѣніе, это наша свобода, наша власть, наша мудрость и просвѣщеніе.

Но не всѣ увѣровали въ Распятаго, не всѣ внимали Ему, Воскресшему и Вознесшемуся на небо. Крестъ Христовъ послужилъ соблазномъ для іудеевъ и сталъ безуміемъ для язычниковъ. Ненавистна была для нихъ проповѣдь о Крестѣ, ненавистно было имъ самое имя христіанства. Поэтому, когда св. Апостолы и ихъ преемники, вооружившись Крестомъ Христовымъ, выступили въ міръ съ проповѣдію евангелія, уловляя народы и собирая ихъ на поклоненіе Кресту, сначала іудеи, а потомъ язычники съ большимъ ожесточеніемъ встрѣтили ихъ вдохновенную проповѣдь и открыли страшныя гоненія на христіанъ. Около трехъ вѣковъ продолжались сіи ужасныя гоненія: кровь христіанъ лилась ручьями. Подверглись преслѣдованіямъ не только сами христіане, но и всѣ священные предметы ихъ поклоненія. Честное древо Креста Христова было сокрыто іудеями въ невѣдомомъ мѣстѣ, и никто изъ христіанъ не зналъ, куда дѣвалось это спасительное живоносное древо и гдѣ можно было обрѣсти его.

Но вотъ миновало страшное время гоненій. Христіанство восторжествовало. Религія христіанская объявлена господствующею. Въ самой церкви Христовой водворился миръ. Вспомнили тогда христіане и обо всѣхъ священныхъ мѣстахъ, которыя были освящены стопами Господа нашего Іисуса Христа, вспомнили также и обо всѣхъ священныхъ предметахъ. Какъ сокровище многоцѣнное, какъ святыню великую стали они отыскивать все, что было нѣкогда освящено дѣлами, жизнію и ученіемъ Спасителя и Господа нашего.

Равноапостольный и великій князь Константинъ, питая особенное чувство вѣры и благоговѣнія къ Кресту Христову, силою котораго имъ были одержаны великія побѣды, возымѣлъ желаніе соорудить на мѣстѣ самаго Распятія Христова храмъ во славу Господа нашего Іисуса Христа. И вотъ для осуществленія сего благого намѣренія, благочестивая мать его, равноапостольная Елена предприняла путешествіе на Востокъ, дабы поклониться всѣмъ священнымъ мѣстамъ и возстановить ихъ, оградить отъ поруганія и сохранить ихъ во славу Божию и въ молитвенное назиданіе грядущихъ поколѣній. Гдѣ же найти всечестный Крестъ Христовъ, къ кому обратиться и гдѣ искать это сокровище христіанское?

Прошло много времени съ тѣхъ поръ какъ на древѣ семъ „попрося смертная держава“ и какъ оно незамѣтно для христіанъ было унесено, неизвѣстно куда, съ мѣста лобнаго. Смѣнились поколѣнія и давно уже умерли живые свидѣтели совершившагося. Но былъ въ Іерусалимѣ одинъ престарѣлый іудей, коему вѣдомы были преданія старцевъ и на котораго указали благочестивой царицѣ. „Вотъ, царица, сказали ей, есть старецъ древній, который знаетъ мѣсто, гдѣ схоронили Святыню Господню. Его попроси, его умоли, ему злато обѣщай“. И вотъ благочестивая Елена, по указанію этого старца—іудея, и пришла на мѣсто, гдѣ нужно было искать Крестъ Христовъ. Крестъ былъ найденъ, но съ нимъ рядомъ и два другихъ креста. Трудно было распознать, который изъ нихъ принадлежитъ Господу и какой изъ нихъ истинный крестъ Христовъ. Самая дощечка съ надписью: „Іисусъ Назарянинъ царь Іудейскій“ лежала поодаль, совершенно отдѣльно. Но тамъ, гдѣ недоставало человѣческихъ средствъ удостовѣренія подлинности Креста Христова, явилось чудесное и высшее свидѣтельство о немъ, свидѣтельство, явленное чудодѣй-

ственной силою живоноснаго древа. Когда, по мысли патріарха іерусалимскаго Макарія, найденные кресты были принесены къ одру болящей и патріархъ, въ присутствіи благочестивой царицы и множества собравшагося народа, сталъ съ вѣрою и молитвою возлагать ихъ на болящую, то прикосновеніе двухъ крестовъ не произвело никакого дѣйствія, отъ прикосновенія же третьяго креста больная чудесно выздоровѣла и, бодро возставъ съ одра своего, прославила Господа. На обратномъ пути было явлено еще болѣе чудесное и болѣе поразительное удостовѣреніе того, что исцѣлившій больную Крестъ есть самый истинный и живоносный Крестъ Господень. Несли тѣло умершаго. Патріархъ Макарій, вдохновленный вѣрою въ живоносную силу Креста Христова, остановивъ погребальную процессію, вмѣстѣ съ царицей Еленой воззвалъ къ Богу съ молитвою о совершеніи чуда надъ умершимъ и снова началъ возлагать одинъ за другимъ обрѣтенные кресты. И что же? Едва возложили крестъ, отъ прикосновенія котораго получила недавно исцѣленіе больная, какъ умершій воскресъ, явивъ тѣмъ новое доказательство чудодѣйственной силы истиннаго Креста Христова. Теперь не оставалось болѣе сомнѣнія въ томъ, каковъ изъ трехъ крестовъ былъ подлинный.

Молва объ обрѣтеніи честнаго и животворящаго креста Господня и слава отъ чудесъ его быстро обошла сосѣдніе города и веси и привлекла великое множество народа. Съ какимъ нетерпѣніемъ, съ какою жаждою вѣры и благоговѣнія каждый хотѣлъ преклониться предъ всечестнымъ Крестомъ Христовымъ и облобызать Его. Но такъ какъ за тѣсною во множествѣ собравшагося народа не было никакой возможности не только облобызать и поклониться честному кресту, но и приблизиться къ нему, то патріархъ іерусалимскій Макарій съ

благочестивой Еленой и сонмомъ святителей, взойдя на возвышенное мѣсто, стали осѣнять вѣрующихъ, воздвизаясь горѣ и преклоняясь долу на всѣ четыре стороны. Всѣ увидѣли тогда Крестъ Христовъ, всѣ, и въ отдаленіи стоящіе, узрѣли всемірную святыню, драгоценное орудіе спасенія своего. Въ чувствѣ радости и благоговѣйнаго страха всѣ пали ницъ и зывали: „Господи помилуй!“

Таково событіе, братіе, воспоминается нынѣ Св. Церковію. Таковъ нынѣ великій и славный день.

По чувству христіанскаго любу мудрія и благоговѣйнаго поклоненія предъ святыней, естественно теперь спросить, гдѣ же нынѣ обрѣтается честное древо Креста Христова? Повсюду, братіе, во всемъ мірѣ христіанскомъ, отвѣтимъ на сіе вопрошающимъ. Разобранное по частямъ, живоносное древо Креста наполняетъ всю вселенную. Востокъ и западъ, сѣверныя страны и южныя, православныя христіане и католики, греки и армяне, а также и другіе страны и народы являются нынѣ счастливыми обладателями частицъ древа Креста Господня. Отъ временъ древнихъ и до настоящихъ каждый старался пріобрѣсти для себя небольшую частицу его—и цари и простолюдины, и богатые и бѣдные, и мудрые и простые, по чувству благоговѣнія и религіозной вѣры, почитали величайшимъ счастьемъ и великою наградой за трудъ путешествія пріобрѣтеніе частицы живоноснаго древа. Не такъ-ли, братіе, и нынѣ всѣ мы почитаемъ за великое утѣшеніе и счастье хранить при себѣ частицу земли отъ могилы великаго угодника Божія Серафима Саровскаго Чудотворца, частицу древа, осѣнявшаго нѣкогда преподобнаго, или же частицу древа отъ гробницы Сергія Радонежскаго Чудотворца и земли отъ ближнихъ и дальнихъ пещеръ кievскихъ. И теперь что мы видимъ? Во всѣхъ концахъ міра и во многихъ

мѣстахъ нашего православнаго отечества частицы живоноснаго древа, задѣланныя въ золото и серебро, въ драгоцѣнныя каменья, износятъ нынѣ на поклоненіе вѣрующимъ. И гдѣ хранится это сокровище безцѣнное, тамъ сугубое празднество совершается, тамъ Господь особымъ своимъ присутствіемъ и милостью оѣдняетъ народъ православный.

Какую же силу и какое значеніе имѣетъ для насъ Крестъ Христовъ? Въ чудныхъ пѣснопѣніяхъ церкви христіанской и ея умиленныхъ богослуженіяхъ вы слышите, братіе, какъ вѣличается и прославляется Крестъ Христовъ. Внимайте сему и вы уразумѣете, сколь великое значеніе для всѣхъ насъ имѣетъ онъ и какъ необходимо всѣмъ намъ его огражденіе и заступленіе. Живоносный Крестъ Христовъ, изрекаетъ Церковь христіанская, есть „оружіе непобѣдимое“, „въ бранехъ побѣда“ и „царей держава“; онъ „пристанище спасенія“ и „дверь райская“, „христіанъ упованіе“, „священниковъ благолѣпіе“ и „заблудшихъ наставникъ“; онъ — „неможныхъ врачъ“, „бѣсовъ сопротивоборецъ“, „хранитель всея вселенныя“. Ему будемъ поклоняться, его чтить и прославлять; отъ него будемъ ожидать себѣ помощи и утѣшенія въ скорбяхъ; на него будемъ опираться, ограждаясь имъ на всѣхъ путяхъ своей жизни. „Да не стыдимся исповѣдывать Распятаго съ дерзновеніемъ, да изображаемъ рукою знаменіе креста на челѣ и на всемъ: на хлѣбѣ, который вкушаемъ, на чашахъ, изъ которыхъ пиемъ; да изображаемъ его при входахъ, при выходахъ; когда ложимся спать и встаемъ, когда находимся въ пути и отдыхаемъ. Онъ великое предохраненіе, данное бѣднымъ въ даръ и слабымъ безъ труда. Ибо это знаменіе благодати Божіей, — знаменіе побѣды для вѣрныхъ и страхъ для злыхъ духовъ“. Аминь.

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности.

(Окончаніе *).

Нѣкоторое сходство съ ученіемъ Ульрици о сущности религіи имѣетъ ученіе о томъ же предметѣ, предложенное другимъ естествоиспытателемъ теистическаго направленія *Густавомъ Теодоромъ Фехнеромъ*. Мы, впрочемъ, имѣемъ въ виду только одно его сочиненіе о „трехъ мотивахъ и основаніяхъ вѣры“ ¹⁾. Происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ Фехнеръ объясняетъ тремя мотивами: 1) преданіемъ, 2) теоретическою способностію человѣка и 3) его практической потребностію. Эти мотивы другъ отъ друга совершенно независимы и самостоятельны, но ни одинъ изъ нихъ самъ по себѣ не могъ бы создать религіи; они дѣйствуютъ вмѣстѣ и нераздѣльно. Религіозныя вѣрованія несомнѣнно по преданію всегда передавались отъ одного поколѣнія къ другому и на этомъ пути они нерѣдко подвергались измѣненію, развитію, искаженію или возстановленію въ первобытной чистотѣ. Но это преданіе не имѣло бы никакого значенія и религіозныя вѣрованія предшествовавшихъ поколѣній не были бы усвояемы поколѣніями позднѣйшими, если бы они не удовлетворяли теоретической потребности человѣка и не имѣли весьма важнаго практическаго значенія для жизни частной и общественной. Подъ именемъ теоретической потребности Фехнеръ разумѣетъ присущее человѣческому духу стремленіе къ Богу, какъ къ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 20 за 1903 г.

¹⁾ Die drei Motive und Gründe des Glaubens 1863.

первопричинѣ всего существующаго, отъ которой чувствуетъ себя зависимымъ и человѣкъ. Этотъ теоретическій принципъ не долженъ быть полагаемъ ни въ пустыхъ и отвлеченныхъ понятіяхъ, какъ это дѣлаютъ философы-идеалисты, ни въ простомъ опытѣ, который такъ высоко цѣнятъ эмпирики и материалисты. Человѣкъ ищетъ въ религіи не знанія только какъ знанія, а живого личнаго Бога, съ Которымъ бы онъ могъ вступить во взаимоотношеніе и въ Которомъ бы онъ могъ находить для себя опору. Первоначально, раньше преданія, а потомъ и вѣстѣ съ нимъ теоретической потребности человѣка могло удовлетворять только божественное откровеніе, но не внѣшнее и сверхъестественное, а внутреннее. Впрочемъ, это внутреннее откровеніе можетъ быть названо въ нѣкоторомъ смыслѣ и внѣшнимъ, если принять во вниманіе то, что средствомъ своего откровенія Богъ избралъ съ одной стороны природу, а съ другой душу человѣка. Что естественные народы боготворили небо, солнце, море, луну и т. п., это Фехнеръ объясняетъ тѣмъ, что на первой ступени человѣкъ долго не могъ различать духа отъ природы, какъ не могъ онъ полагать различія между своею душою и своимъ тѣломъ. Религію Фехнеръ признаетъ явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ и утверждаетъ, что исторія не знаетъ ни одного атеистическаго племени.

Страннымъ представляется у Фехнера то, что онъ не приписываетъ никакого значенія сверхъестественному божественному откровенію въ процессѣ возникновенія и развитія религіозныхъ вѣрованій. Мы называемъ это обстоятельство страннымъ потому, что Фехнеръ не только признаетъ бытіе живого и личнаго Бога, но и вѣруетъ въ бытіе міра духовъ, какъ посредниковъ между Богомъ и человѣкомъ. Даже небесныя свѣтила онъ признаетъ одушевленными существами высшей духовной природы, полубогами и посредствующими существами между Богомъ и людьми. Замѣчательно, что Фехнеръ еще убѣжденъ, будто бы его вѣрованіе въ звѣздныхъ духовъ и планетныхъ полубоговъ (*Halbgötter und Mittelwesen*) совершенно согласно съ библейскимъ ученіемъ объ ангелахъ, или, какъ онъ выражается, съ „библейскою ангелологіею“!..

Нѣкоторое сходство съ міровоззрѣніемъ Фехнера можно находить въ міровоззрѣніи Рудольфа Германа Лоце ¹⁾. Къ сожалѣнію, его міровоззрѣніе отличается крайнею запутанностію и неясностію. Онъ хотѣлъ свести къ единству самыя разнообразныя и противорѣчивыя воззрѣнія: плюрализмъ и монизмъ, идеализмъ и реализмъ, механизмъ и телеологію. То онъ при-
мыкаетъ къ Гербарту, то переходитъ на сторону Лейбница; иногда онъ сближается съ Шеллингомъ, иногда защищаетъ положенія Фихте (Старшаго). Впрочемъ, не подлежитъ сомнѣнію, что все время своей жизни (Лоце умеръ въ 1881 г.) онъ оставался вѣрнымъ спекулятивному теизму. Онъ высказываетъ твердую вѣру въ бытіе Божіе. Бога онъ признаетъ существомъ личнымъ и опровергаетъ возраженіе, будто бы личность несоединима съ понятіемъ безконечности. Мало этого, — признавая Бога существомъ личнымъ, Лоце утверждаетъ, что Богъ находится не внѣ міра, а въ мірѣ, и заключаетъ въ себѣ всѣ вещи. Такъ онъ думалъ свести къ единству ученія деистовъ и пантеистовъ. О религіи Лоце говоритъ мало; но онъ признаетъ ее живымъ союзомъ чело-
вѣка съ Богомъ; не сомнѣвается въ ея всеобщности и универсальности, а ея источникомъ объявляетъ присущее чело-
вѣку и непреодолимое влеченіе (der Sehnsucht des Gemüths) духа чело-
вѣческаго къ Богу, чтобы „въ Богѣ мыслить наивысшее какъ дѣйствительность“. Этому стремленію чело-
вѣка, по его мнѣнію, вполнѣ удовлетворяетъ только непосредственное или сверхъестественное откровеніе. О чудесахъ въ собственномъ смыслѣ хотя Лоце говоритъ не совсѣмъ охотно и нерѣши-
тельно, но возможности ихъ во всякомъ случаѣ не отвергаетъ.

Изъ всѣхъ спекулятивныхъ теистовъ самымъ яснымъ и опре-
дѣленнымъ образомъ высказываетъ свое сужденіе о религіи *Мориц Каррьеръ* ¹⁾. Религію онъ объявляетъ фактомъ всеоб-

¹⁾ Изъ сочиненій его на русскій языкъ переведены: 1. Микрокосмъ. 1870. 2. Основанія Психологіи 1884 и 3. Основанія практической философіи.

¹⁾ Относящіяся сюда сочиненія Каррьера: 1. Die sittliche Weltordnung. Leipzig 1877. 2) Die Religion in ihrem Begriffe, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung, ein Beitrag zum Verstandniss der hegelischen Philosophie, Weiburg, 1841; 3) Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk, Leipzig, 1850; 4) Iesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart, Leipzig, 1889; 5) Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung und die Idee der Menschheit. 1863.—1871.

щимъ и универсальнымъ, а идею Бога—прирожденною чело-
вѣческому духу. Древнѣйшіе памятники искусства, древнѣй-
шія писанія, говоритъ онъ, свидѣлствуютъ намъ о томъ
фактѣ, что идея Бога живетъ въ душѣ и единичныхъ лицъ и
цѣлыхъ народовъ, что съ развитіемъ культуры она все яснѣе
и яснѣе вырабатывается, что прежде всего и притомъ не-
устранимо властвуетъ она въ сердцахъ и совѣсти, что вслѣдъ
за симъ фантазія придаетъ ей наглядный образъ, а потомъ
мыслящій духъ старается ее опредѣлить и доказать, заключа-
я отъ дѣйствительности и многоразличныхъ ея свойствъ къ су-
ществу коренной ея основы.

За механическими гипотезами, старающимися объяснить про-
исхожденіе религіи въ родѣ челоуѣческомъ только внѣшнимъ
образомъ, Каррьеръ не признаетъ никакого научнаго значенія.
Онъ отвергаетъ какъ супранатуралистическую или традиціона-
листическую, такъ и натуралистическую гипотезы. Въ своей
„Старой и Новой вѣрѣ“ Штраусъ,—говоритъ Каррьеръ,—объ-
являетъ безспорно вѣрнымъ утвержденіе Эпикура, что религію
породилъ страхъ. „Если бы у челоуѣка исполнялись всѣ его
желанія, если бы онъ всегда имѣлъ то, въ чемъ онъ нуждается,
если бы планы его не разстраивались и онъ, наученный опы-
томъ, не долженъ былъ боязливо смотрѣть въ будущее, то ед-
вали когда либо (думаетъ Штраусъ) у него и явилась бы мысль
о высшихъ существахъ“. По поводу этого Каррьеръ замѣчаетъ,
что сказанное Штраусомъ говоритъ не о томъ, что страхъ
внушилъ челоуѣку мысль о Богѣ, а лишь о томъ, что нужда
вообще была великою наставницею челоуѣка, побудившею,
между прочимъ, разработать и идею разума о божественномъ.
Не страхъ, а разумная способность челоуѣка есть истинный
источникъ его религіозныхъ представленій; вотъ почему у жи-
вотныхъ, которыя часто испытываютъ страхъ, нѣтъ однако-же
ничего похожаго на религію. Во враждебной природѣ,—про-
должаетъ Штраусъ,—челоуѣкъ видитъ злыя существа и ста-
рается побѣдить или пріобрѣсти ихъ для себя, какъ и гру-
быхъ или злыхъ людей, превосходящихъ его силою, видимою
покорностію, ласкательствами, лестью и подарками. Но въ
этомъ случаѣ,—замѣчаетъ Каррьеръ,—челоуѣкъ имѣлъ бы

только отвратительныхъ демоновъ, но никакъ не Бога, а его поведеніе было бы только подличаньемъ и низкопоклонствомъ, а не смиреніемъ и возвышеніемъ души, какія обнаруживаются въ религіи. Такъ какъ есть много вещей, которыя намъ вредятъ, то въ воображеніи человѣка первоначально возникла бы и вѣра во многихъ демоновъ; но первоначальною формою религіи не могло быть многобожіе или политеизмъ, ибо въ политеизмѣ Бога совсѣмъ нѣтъ; въ этомъ сознаніи, которое Штраусъ навязываетъ человѣку, обитаетъ не Богъ, а такое же существо, какъ и человѣкъ, который, по словамъ Штрауса, „вноситъ себя въ природу“. Такое объясненіе происхожденія религіи и вѣры въ Бога есть пустая болтовня.

Правда, говоритъ Каррьеръ, человѣкъ долженъ былъ боготворить солнце, море, бурю. Но какъ онъ пришелъ къ этому? Въ солнцѣ вѣдь онъ видитъ непосредственно только свѣтящійся ясный кругъ, въ морѣ—обиліе воды. Боготворить ихъ онъ можетъ, но только потому, что онъ уже носитъ въ себѣ идею Бога, которой онъ не видитъ, и соединяетъ ее съ какимъ либо внѣшнимъ предметомъ, такъ что солнце, моря, буря становятся только выразителями идеи, которую человѣкъ переноситъ на нихъ изъ себя. Но откуда она у него самого? Очевидно, не изъ чувственного опыта. Онъ носитъ ее сокрытою въ глубинѣ своего собственнаго существа. Безконечное есть источникъ, изъ котораго истекаетъ все конечное, оно есть почва, въ которой коренится конечное. Конечное не могло бы истинно понять самое себя, не имѣя идеи безконечнаго, не чувствуя, не мысля его; только въ безконечномъ оно постигаетъ основаніе своей собственной жизни. Категорія безконечности и совершенства, которая заключается въ нашемъ духѣ, какъ законъ развитія, какъ стремленіе къ воздуху и свѣту или прозябаніе почекъ внутри сперальной линіи въ зародышѣ растенія, есть даръ, данный намъ вмѣстѣ съ нашимъ выходомъ отъ безконечнаго, есть печать нашего назначенія для безконечнаго. Человѣкъ не могъ бы наименовать себя и вещи конечными, не будь его мысли присуща идея безконечнаго и совершеннаго, отъ которой онъ и отличаетъ потомъ все, что бы ни представилъ ему внѣшній опытъ. Нѣтъ низа безъ верха,

нѣтъ правой стороны безъ лѣвой; такъ же точно не могли бы мы назвать что нибудь и конечнымъ безъ отношенія къ мысли о безконечномъ. Последняя дѣйствительно вызывается и приводится въ умѣ къ сознанию только впечатлѣніями внѣшняго міра, но не отъ него она исходитъ, такъ какъ вѣдь самъ этотъ весь міръ состоитъ только изъ недостаточнаго или ограниченнаго; въ душѣ же о совершенномъ и безконечномъ свидѣтельствуемъ намъ совѣсть. Если человѣкъ часто чувствуетъ себя зависимымъ, если грозныя или благотворныя явленія природы вызываютъ у него обожаніе, то самымъ уже этимъ не выходитъ ли онъ за предѣлы того, что дѣйствительно находится въ этихъ предметахъ или впечатлѣніяхъ? Они способны только возбудить его къ порожденію въ самомъ себѣ помысла о Божествѣ и потомъ къ соединенію съ ними этого помысла.

Когда человѣкъ ощущаетъ себя въ самочувствіи или мыслить себя въ сознаніи, онъ необходимо сознаетъ и понимаетъ себя какъ индивидуальность и какъ существо конечное, потому что онъ отличаетъ себя отъ другихъ внѣ его и видитъ себя обусловленнымъ чрезъ другое; онъ живетъ и дѣйствуетъ не исключительно изъ себя и чрезъ себя самого, но находитъ себя существующимъ внутри цѣлаго и развивается подъ вліяніемъ міра внѣ его. Поэтому самочувствіе человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ и чувство зависимости; а такъ какъ человѣкъ можетъ мыслить съ опредѣленностію идею конечнаго и условнаго только чрезъ то, что онъ напередъ имѣетъ въ себѣ идею безконечнаго и безусловнаго, то къ этому же приводитъ его и чувство зависимости, и какъ ни темно и ни таинственно мерцаетъ оно сначала въ его предчувствіи, онъ всетаки ощущаетъ его господство и подчиняется ему. Шлейермахеръ поэтому былъ совершенно правъ, когда въ чувствѣ зависимости человѣка отъ безконечнаго усматривалъ основаніе и сущность религіи. Поэтому религія такъ же стара и такъ же извѣстна, какъ и пробужденіе въ человѣкѣ челоуѣчности. Но чувство зависимости однако же не единственный факторъ въ развитіи религіознаго сознанія. Важное значеніе въ немъ принадлежитъ и радостному довѣрію, съ которымъ человѣкъ от-

носитеся къ безконечному, отъ котораго онъ чувствуетъ себя зависимымъ, и нравственной потребности или вѣчной природѣ человѣка. Въ идеѣ безконечнаго духъ человѣка возвышается надъ всѣмъ ограниченнымъ, конечнымъ и преходящимъ, достигая вѣчнаго и самосовершеннаго. Мало того, онъ возвышается здѣсь даже и надъ своею собственною конечною личностію, находя въ этомъ возвышеніи свою цѣль и свое высшее блаженство. Человѣкъ сознаетъ себя предназначеннымъ къ развитію; но онъ всегда находитъ себя не такимъ, какимъ онъ долженъ быть, какъ предназначенный къ безконечному самоусовершенствованію; онъ слышитъ въ своей душѣ голосъ нравственнаго закона, или ободряющій, или осуждающій его, и онъ сознаетъ себя членомъ нравственнаго міропорядка; это-то сознаніе нравственнаго несовершенства въ свою очередь побуждаетъ его стремиться къ доброду, святому, истинному и прекрасному, которое онъ признаетъ теперь внутреннимъ существомъ безконечнаго, Бога. Такимъ образомъ, если вначалѣ онъ долженъ былъ казаться ничтожнымъ самому себѣ и дрожалъ въ своей конечности и зависимости, то трепетъ страха теперь обращается у него въ чувство благоговѣнія, возвышеніе къ истинному бытію и къ его идеальному величію, а стремленіе къ усовершенствованію жизни есть вмѣстѣ съ тѣмъ уже и довѣріе къ нравственному міропорядку, любовь къ первоисточнику всѣхъ идеальныхъ благъ, преданности ему, какъ чистой любви и благости.

Но сознавъ чувство нравственнаго долга и умѣя отличать добро отъ зла. человѣкъ, говоритъ Каррьевъ, вмѣстѣ съ своимъ несовершенствомъ въ сравненіи съ существомъ безконечнымъ и абсолютно совершеннымъ, сознаетъ не только свою вину, но и потребность искупленія. Если Богъ благъ, то грѣшникъ нуждается въ примиреніи съ Нимъ. Это сознаніе человѣкъ доказываетъ жертвоприношеніями, когда онъ отдаетъ въ даръ Богу свое имѣніе, даже самое драгоцѣнное для него—своихъ дѣтей, чтобы только освободить себя отъ вины. И такъ онъ поступаетъ до тѣхъ поръ, пока не узнаетъ, что не кровь, а отреченіе отъ своей воли есть наилучшая и истинная жертва, дарующая примиреніе.

И такъ, что же такое, по Каррьеру, религія? Религія, говоритъ онъ, есть вѣра, т. е., полная довѣрія преданность сердца божественному, сверхчувственному, вѣчному; религія есть возвышеніе человѣка къ безконечному за предѣлами чувственнаго міра явленій; религія есть единеніе души человѣческой съ божественнымъ, какъ волею любви; она, слѣдовательно, есть богосоединенная жизнь любви. Не исповѣданіе догматическихъ формулъ, не особенныя представленія и спеціальное знаніе составляютъ сущность религіи, а то, что люди имѣютъ въ сердцѣ и предъ очами Бога, что предають себя Его волѣ и исполняютъ Его волю. Религія есть чувство конечнаго наполненнаго безконечнымъ. Истинная религіозность возможна и для человѣка, обладающаго только скудными познаніями о Богѣ, и наоборотъ—люди съ развитымъ религіознымъ сознаніемъ могутъ оставаться чуждыми истинной религіозности.

Что религія получаетъ свое содержаніе непосредственно отъ Бога путемъ сверхъестественнаго откровенія,—это, говоритъ Каррьеръ, дѣло вѣры, наука же должна показать намъ тотъ естественный путь, которымъ совершилось развитіе религіознаго сознанія человѣчества.

Что же это за путь?

Душа человѣческая, говоритъ Каррьеръ, не чистая бумага, на которой вещи внѣшняго міра сами собою рисуются и записываются, такъ чтобы она только пассивно воспринимала наполняющее ее содержаніе; внѣ нашей субъективности нѣтъ собственно ни цвѣтовъ, ни звуковъ: темныя и беззвучныя сотрясенія эфира и воздуха только нами ощущаются какъ свѣтъ и звукъ, и только наше сознаніе, упорядочивая хаосъ ощущеній, обращаетъ его въ картину того міра, который оно представляетъ себѣ въ пространствѣ и во времени. Чувственное воспріятіе схватываетъ только отдѣльное, всегда только ту или другую единичную черту; общіе законы, родовыя понятія образуются и порождаются уже нашимъ мышленіемъ. Самыя идеи, въ настоящемъ и полномъ смыслѣ, также не прирождены душѣ; въ ней нѣтъ никакого вообще готоваго содержанія; она только способность къ идеямъ; впечатлѣнія внѣшняго

міра побуждаютъ ее переходить за то, что дается ими, и выработывать въ себѣ заключающуюся въ ихъ основѣ мысль, ихъ идею. Но духъ развивается и мыслить по извѣстнымъ законамъ; какъ растеніе, восходя спиралью, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даетъ почки и разворачиваетъ опредѣленной формы листь, такъ точно и у духа есть особыя нормы дѣятельности, которыя онъ мало-по-малу сознаетъ какъ законы своей мысли и своихъ дѣйствій. Сущность духа—свобода, самоопредѣленіе; потому-то и не является онъ отъ природы тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, а становится такимъ только собственною волею; его задача—самоусовершенствованіе.

Первоначальный бытъ человѣчества, говоритъ Каррьеръ, мы отнюдь не можемъ представить себѣ культурнымъ: культура всегда плодъ многосторонняго развитія и цѣлаго ряда духовныхъ подвиговъ; но мы точно такъ же не въ правѣ предполагать, чтобы то была всеобщая война, сплошная во всемъ грубость и дикость, потому что человѣкъ и рождается не звѣремъ, а все-таки человѣкомъ. Согласно съ этими догадками, дѣтская гармонія рая или золотого вѣка представляется вѣрнымъ въ сущности воспоминаніемъ самаго человѣчества о тѣхъ давно минувшихъ дняхъ, когда въ простотѣ души и невинности оно еще не нарадовалось своимъ существованіемъ; разумъ руководилъ тогда его шагами не съ самосознательною ясностію мысли, а скорѣе съ самоувѣрностію инстинкта; у груди матери—природы находило оно все для себя нужное; силы духа, разныя направленія его дѣятельности покоились еще согласно и мирно въ задушевной глубинѣ, и при несмущаемой гармоніи съ своею внѣшнею обстановкой человѣкъ чувствовалъ общее единство всего сущаго, чувствовалъ въ немъ самого себя и вмѣстѣ ощущалъ присутствіе всеобъемлющаго, вселюбящаго Бога. Но онъ не дошелъ еще до обособленнаго представленія о Немъ ни въ видимомъ образѣ, ни въ мысли; только сердце его проникалось непосредственнымъ чувствомъ всевластной силы Божества.

Что же однако въ этотъ періодъ разумаго инстинкта могло пробудить въ полудремящей душѣ высшій идеалъ разума—появленіе о Божествѣ какъ о безконечной и благотворной сверхъ-

естественной силѣ? Къ какому видимому предмету могла отнестись разсвѣтающая мысль, какъ къ носителю этого понятія? Конечно, отвѣчаетъ Каррьеръ,—всего ближе—ко всеобъемлющему небу, которое на все проливаетъ свой свѣтъ, все живить своею отрадною теплотою. Исторія подтверждаетъ, что таковъ именно былъ первобытный взглядъ человѣчества. Мы и нынѣ говоримъ еще о волѣ неба; точно также у полудикихъ народовъ, у негровъ или южно-морскихъ островитянъ небо значитъ вмѣстѣ и божество: единое и безконечное впервые прозрѣлось человѣку въ небѣ; не раздѣляя физическаго отъ духовнаго, китайцы еще и въ настоящее время считаютъ небо первообразомъ порядка вселенной и молятся ему какъ началу, владыкѣ и вождю всѣхъ вещей. Небесный Богъ, Господь вышній—преобладающее представленіе семитской вѣры, и его же находимъ мы у туранцевъ; въ свѣтѣ всеобъемлющаго и всеоживляющаго неба видитъ божество древній египтянинъ, точно такъ же какъ и первобытный аріецъ. Общій корень для выраженія божественнаго на всѣхъ индо-европейскихъ языкахъ (именно корень—*div*—свѣтить) приводитъ насъ къ ясному небу, какъ первому носителю божественной идеи, по которому ей и дано названіе. Человѣчество молилось не вышнему матеріальному небу, но оно не имѣло еще также понятія и о чисто духовномъ Божествѣ; идея Бога, какъ помыслъ объ изначальномъ и безконечномъ, пробужденная естественнымъ созерцаніемъ небесъ, съ ними тутъ же и соединилась, имъ обозначалась; небо стало очевиднымъ богомъ, но въ очевидномъ небѣ царила духовная сила Божества, какъ ощущающая и хотящая душа царить и властвуетъ въ своемъ тѣлѣ. Божество всецѣлое и безконечное есть и природа и духъ, все вмѣстѣ и нераздѣльно. Все въ немъ пребываетъ, все имъ одушевляется и правится, подобно тому, какъ небо обнимаетъ всѣ вещи въ мірѣ и даетъ имъ жизнь, силу и свѣтъ. Такимъ образомъ первоначально мы видимъ предъ собою не обожаніе природы, но и не чисто спиритуалистическое понятіе, а духъ и природу—въ совокупномъ единствѣ; мы видимъ единобожіе, но не въ противоположности къ многобожію, котораго еще не существуетъ,—не съ опредѣленною ясностью, отчетливостію ми-

сли, но—въ живомъ созерцаніи, въ религіозномъ чувствѣ; передъ нами единство, носящее въ себѣ всю полноту существованія, единство не рядомъ со множествомъ, но только—одно и вмѣстѣ все. Полнота эта станетъ раскрываться съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе по мѣрѣ развитія человѣческаго духа; многообразное какъ будто совсѣмъ подавить единство и явится самостоятельнымъ; но единство снова согласитъ его съ собою. Противоположность между пантеизмомъ и деизмомъ будетъ уничтожена здѣсь въ корнѣ: Богъ вездѣсущъ и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно самобытенъ, Онъ—источникъ всякой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ—ея Господь; видимая безконечность неба—осязательное Его явленіе.

Таковы сужденія Каррьера о религіи и ея сущности. Что сказать о нихъ?—Очевидно то же, что и о спекулятивномъ теизмѣ вообще. Каррьеръ недалекъ отъ истины; но онъ не раскрываетъ ее съ надлежащею полнотою и откровенностію. Онъ больше говоритъ какъ бы намеками,—но не рѣшается взглянуть истинѣ прямо въ глаза. Психологическій анализъ религіознаго настроенія человѣка у него если и не отличается полнотою, то—можно сказать все таки—намѣченъ болѣе или менѣе вѣрно. Ученіе о сверхъестественномъ Божественномъ Откровеніи онъ предоставляетъ только *тврѣ* и не хочетъ дѣлать его предметомъ научнаго изслѣдованія. Почему? на этотъ вопросъ онъ не даетъ отвѣта. Но Божественное откровеніе дано людямъ для ихъ усвоенія и разумнаго пониманія; оно сообщено въ опредѣленное время, которое можетъ быть названо даже историческимъ; оно заключено въ письменныхъ памятникахъ, подлинность и достовѣрность которыхъ часто бываетъ подвергается критическому обсужденію; оно было возвѣщено лицами историческими, время жизни которыхъ можетъ быть установлено съ несомнѣнностію. Почему же оно не можетъ быть предметомъ науки? Какое право имѣетъ игнорировать его тотъ, кто объявляетъ себя ученымъ изслѣдователемъ въ области развитія религіознаго сознанія человѣчества? Религіозныя вѣрованія ветхозавѣтныхъ евреевъ Каррьеръ представляетъ *непонятнымъ исключеніемъ* въ общемъ родѣ развитія религіозныхъ представленій. „Своеобразность“ свою, говоритъ

онъ, еврейскій народъ умѣлъ проявить въ послѣдовательной и, можно сказать, образцовой формѣ. Мало того, что единобожіе, этотъ первоначальный взглядъ нашего рода, удержанъ былъ евреями *вопреки повсемѣстному развитію* его въ политическую форму, самая духовность Божества постигнута или *рѣшительно и прямо наперекоръ распространяющемуся* вездѣ служенію природы... Но, конечно, то, что въ полномъ завершеніи своемъ чрезъ Іисуса Христа должно было стать всемірною религіею, у евреевъ было еще достояніемъ только немногихъ *бододуховенныхъ* людей, которые повѣдывали своимъ современникамъ *откровения своего внутренняго опыта*... Къ этому монотеизму привели человѣка не инстинктъ, не игра воображенія; *постичь его могли только собравшіеся въ себя воедино силы духа и воли, и цѣлый рядъ великихъ пророческихъ личностей вырабатывалъ его въ теченіе многихъ вѣковъ*... Поэтический и пророческій элементы близко соприкасаются другъ съ другомъ. Невольно вспыхивающая мысль, неодолимое влеченіе выразить свою идею, взрывъ какой-то сверхчеловѣческой, вышней силы—вотъ форма, которою оба эти элемента отличаются отъ всего обыкновеннаго, отъ дѣйствій самосознательнаго соображенія и произвольной изобрѣтательности, придумки. Тамъ, гдѣ какая нибудь истина впервые прорывается впередъ, тамъ она сильно овладѣваетъ человѣкомъ, въ душѣ котораго проложила себѣ путь; она приходитъ къ нему не изъ вторыхъ рукъ, не въ ослабленномъ, половинчатомъ какъ-бы видѣ, а всецѣло, неодолимо и непосредственно; но гдѣ она приходитъ такимъ образомъ, въ ней и съ нею приходитъ самъ нераздѣльный отъ истины вышній Богъ. Отсюда *уверенность пророка*, что онъ исполненъ овладѣваемаго имъ неодолимо Божества; высшіе помыслы сверкаютъ у него какъ молніи, рождаютъ какъ удары грома среди потока обычныхъ думъ и стремленій. Но *откровеніе не дѣло какого нибудь чуждаго могущества, дѣйствующаго со стороны*: вѣдъ глубочайшее существо наше—Богъ, основа жизни всего сущаго; а потому духъ узнаетъ самаго себя въ высшей истинѣ, онъ собственно и доходитъ до себя благодаря только ей, и то, что созерцаетъ онъ въ моментъ вдохновенія, онъ способенъ потомъ удержать за собою, разъяснить самому себѣ и употребить на пользу другихъ².

Изъ приведеннаго разсужденія видно, что Каррьеръ не былъ вѣренъ самому себѣ. Сверхъестественное Божественное Откровеніе онъ не предоставилъ только вѣрѣ, какъ обѣщалъ, а обратилъ и его въ предметъ научнаго изслѣдованія. Но онъ взглянулъ на него глазами раціоналиста и этимъ спуталъ самого себя. Ветхозавѣтный еврейскій монотеизмъ у него поэтому дѣйствительно остался непонятнымъ явленіемъ. На откровеніе онъ смотритъ только какъ на внутренній опытъ, какъ на простое вдохновеніе; но онъ не признаетъ его „дѣломъ внѣшняго могущества, дѣйствующаго со стороны“. Пророковъ онъ не отличаетъ отъ простыхъ поэтовъ,—и эти-то пророки, по его словамъ, выработали еврейскій монотеизмъ! Но развѣ поэты были только у одного еврейскаго народа? У грековъ и римлянъ ихъ было несравненно больше, чѣмъ у евреевъ; почему же греко-римскіе поэты не создали такого монотеистическаго ученія о Богѣ, какое мы находимъ только у однихъ ветхозавѣтныхъ евреевъ? По словамъ Каррьера, сверхъестественное откровеніе не было объективнымъ дѣйствіемъ Божества, а пророки, ощущая въ себѣ поэтическое вдохновеніе, были только *уверены*, что они были исполнены Божества, овладѣвшаго ими непреодолимо. Но сами пророки говорятъ намъ иное: каждый изъ нихъ рассказываетъ даже, какъ его призвалъ Господь къ пророческому служенію и какія откровенія ему были даны,—причемъ пророки ясно отличаютъ свое внутреннее настроеніе отъ объективныхъ событій и отъ сообщенныхъ имъ откровеній, которымъ иногда даже и не соотвѣтствовало личное душевное настроеніе пророка. Кому же мы должны вѣрить—Каррьеру или ветхозавѣтнымъ пророкамъ? Высокія нравственныя качества пророковъ, ихъ безукоризненная жизнь, ихъ чуждая всякихъ эгоистическихъ побужденій дѣятельность, наконецъ, ихъ мученическая смерть, которою они запечатлѣвали истину возвѣщаемаго откровенія,—не допускаютъ выбора. И это мы можемъ утверждать съ тѣмъ большею увѣренностію, что мы знаемъ причину, побудившую Каррьеру ложно истолковывать смыслъ и значеніе сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Что же это за причина?—это—его одностороннее, а потому и не истинное религіозно-философское воззрѣніе.

Религіозно-философское воззрѣніе Каррьера, какъ мы сказали уже, есть *спекулятивный теизмъ*. Но спекулятивный теизмъ, какимъ мы находимъ его у Фехнера, Лоце, Ульрици, Фихте и Каррьера, есть не что иное, какъ скрытый или, если можно такъ выразиться, замаскированный пантеизмъ. Мыслители этого направленія употребляютъ обыкновенно термины теистическіе, но понятія подъ ними раскрываютъ въ смыслъ пантеистическомъ. Въ особенности это нужно сказать объ ихъ ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Каррьеру, Богъ? „Богъ, говоритъ Каррьеръ, есть глубочайшее существо наше, основа жизни всего сущаго, единство во всемъ (in der Allheit), какъ Я универса; какъ наше самосознаніе происходитъ только чрезъ его особенныя представленія, такъ и Божественное самосознаніе происходитъ чрезъ то, что Богъ раскрываетъ изъ себя міръ и обнимаетъ и понимаетъ себя какъ образующую первосилу въ немъ и надъ нимъ“. „Богъ, говоритъ Каррьеръ, есть единство безконечное, само себя обнимающее, само себя опредѣляющее въ различіи и побѣждающее его въ себѣ, гармонія сама себя осуществляющая“. Что же касается философскаго міровоззрѣнія Каррьера вообще, то оно есть слѣпокъ, составленный изъ самыхъ разнообразныхъ элементовъ: на немъ отразилось вліяніе и Гегеля, и Шеллинга, и Краузе, и Лейбница, и даже Гербарта. Но пантеистическая философія, какъ мы видѣли уже, безсильна разрѣшить удовлетворительно вопросъ о сущности религіи; поэтому неудивительно, если и Каррьеръ, мыслящій пантеистически, а говорящій только теистически, велъ себя двучивно въ разрѣшеніи этого вопроса.

Истиннымъ теистомъ или философомъ теистическаго направленія въ лучшемъ смыслѣ этого слова мы можемъ назвать только нашего незабвеннаго наставника, бывшаго профессора московской духовной академіи *В. Д. Кудряцева*. У него только мы встрѣчаемъ и наиболѣе удовлетворительное разрѣшеніе вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Въ разрѣшеніи этого вопроса онъ выходитъ изъ самаго понятія о религіи, какъ взаимоотношенія между *Богомъ и человекомъ*.

Всѣ разсмотрѣнныя нами гипотезы оказываются односто-

ронными, а слѣдовательно и ложными отъ того, что однѣ указывали только на Бога, какъ на виновника религіи и не признавали никакого самостоятельнаго участія человѣка въ образованіи религіи, другія напротивъ начало религіи думали найти въ одной самостоятельной дѣятельности собственныхъ силъ человѣка—разсудка или моральной воли. Проф. Кудрявцевъ совершенно избѣгаетъ такого односторонняго пониманія религіи чрезъ то, что признаетъ два равно необходимыхъ источника религіи: 1) дѣйствіе Божества на духъ человѣка (объективный источникъ религіи) и 2) усвоеніе этого дѣйствованія человѣкомъ (субъективный источникъ религіи).

Что касается перваго источника, то В. Д. Кудрявцевъ утверждаетъ, что кромѣ общаго, промыслительнаго отношенія Бога къ міру, должно быть допущено особенное, религіозное отношеніе Его къ человѣку, въ смыслѣ дѣйствованія Его на нашъ духъ. Въ чемъ же оно состоитъ? Самымъ извѣстнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, говоритъ проф. Кудрявцевъ, служитъ теорія такъ называемыхъ врожденныхъ идей. Участіе Божества въ дѣлѣ религіи, понимаемой, впрочемъ, довольно одностороннимъ образомъ, какъ познаніе только о Богѣ, ограничивается здѣсь тѣмъ, что Богъ напечатлѣваетъ въ духѣ человѣка, сообщаетъ намъ идею о Себѣ, наравнѣ съ другими высшими понятіями нашего ума, каковы, напр., понятія объ истинѣ, добрѣ и проч. Эта не происходящая изъ опыта или умозрѣнія идея и служитъ кореннымъ основаніемъ религіи. Подъ идеею о Богѣ защитники этой гипотезы (Декартъ, Лейбницъ, Вольфъ) разумѣли полное и опредѣленное *понятіе* о Немъ. В. Д. Кудрявцевъ находитъ, что предполагать такое понятіе первоначальнымъ и врожденнымъ значить противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта, ибо такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей. По его мнѣнію, прирожденную идею о Богѣ нельзя даже понимать и въ смыслѣ *представленія* о Божествѣ, потому что, хотя представленіе есть болѣе общая, непосредственная и первоначальная форма познанія о Богѣ, чѣмъ понятіе, но тѣмъ не менѣе и въ ней, и можетъ даже болѣе, въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы,—именно воображенія. По этой причинѣ многіе

защитники гипотезы врожденныхъ идей отказались подъ именемъ врожденной идеи о Богѣ разумѣть даже и представленіе о Немъ, а стали утверждать: одни—что она есть только присущая нашему уму возможность или *способность* образовывать понятіе о Богѣ, другіе—что она есть врожденное *стремленіе* къ безконечному, третьи—что она есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ приобрѣтенію познаній о Богѣ. Но кто не видитъ, спрашиваетъ Кудрявцевъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи на степень потенціи, потребности, стремленія, предчувствія и т. п., исчезаетъ и самый смыслъ ученія о врожденности ея, какъ теоріи, имѣющей въ виду объяснить ея происхожденіе, и отъ этой теоріи остаются одни, ничего не объясняющія слова? Что въ человѣкѣ есть врожденное стремленіе образовывать представленія и понятія о Богѣ, что въ немъ есть возможность и потребность производить такія понятія,—это такая общая и неопредѣленная истина. противъ которой не станетъ спорить самый рѣшительный сенсуалистъ. По мнѣнію проф. Кудрявцева, правильнѣе и точнѣе мы бы должны сказать, что намъ врождены не идеи, а способность идей, то есть умъ, или способность къ познанію сверхчувственного. Но способность къ познанію не можетъ произвести предмета познанія изъ самой себя. Чтобы она могла явиться способностію дѣйствительнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностью (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго объекта, который бы служилъ предметомъ или содержаніемъ познанія. Такое дѣйствіе со стороны Божества на духъ человѣка, конечно, предполагаетъ и гипотеза врожденныхъ идей, но такое дѣйствіе, по этой гипотезѣ, представляется моментальнымъ, совершившимся единожды при созданіи души человѣческой, послѣ чего дѣйствіе Божества на нашъ умъ будтобы прекращается. Въ противоположность этому проф. Кудрявцевъ утверждаетъ, что для объясненія религіи съ ея объективной стороны мы должны предположить не моментальное только, но постоянное дѣйствованіе Божества на нашъ духъ, на ту его способность, которая предназначена къ воспріятію сверхчувственного. Такъ какъ со стороны Боже-

ства это дѣйствованіе имѣетъ цѣлію явить или открыть Себя человѣческому уму, то оно можетъ быть названо *откровеніемъ* Божества въ нашемъ духѣ, понимая это выраженіе въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова. Такъ какъ далѣе такое откровеніе основывается на необходимомъ, естественномъ взаимоотношеніи между существомъ разумно-свободнымъ и Творцомъ, то оно можетъ быть названо также *естественнымъ*. Возможность такого откровенія или такого религіознаго дѣйствованія Божества на нашъ духъ проф. Кудрявцевъ выводитъ какъ изъ самаго понятія о Богѣ и высшемъ достоинствѣ человѣческой природы, такъ и изъ наблюденія надъ способомъ пріобрѣтенія нами познанія о предметахъ реально существующихъ.

Признавъ дѣйствованіе Божества на нашъ духъ первоначальнымъ источникомъ религіозной идеи, этимъ самымъ проф. Кудрявцевъ признавалъ уже необходимость допустить въ нашей душѣ и *особенный* органъ къ воспріятію этого дѣйствованія, особенную способность познанія или, точнѣе, сознаніе ощущенія сверхчувственнаго. Необходимость допустить въ душѣ человека такую высшую способность вѣдѣнія, отличную отъ разсудка, чувствовали многіе первоклассные мыслители, начиная отъ Платона и кончая Гегелемъ и Шеллингомъ. Эту способность проф. Кудрявцевъ называетъ *умомъ*, въ отличіе отъ разсудка, способности болѣе формальной, перерабатывающей, по имманентнымъ ей законамъ, какъ впечатлѣнія міра внѣшняго и внутренняго, такъ и данныя ума (идеи), чтобы составить *познаніе* ихъ.

Характеръ самой дѣятельности *ума* проф. Кудрявцевъ опредѣляетъ такимъ образомъ. Первое понятіе, которое естественно возникаетъ въ насъ съ названіемъ *умъ*, есть, конечно, понятіе *знанія*; умъ ближе всего представляется какъ способность познавательная. Но въ этомъ сопоставленіи ума и знанія скрывается источникъ какъ различныхъ воззрѣній на сущность этой способности, такъ и невѣрныхъ мнѣній о ней,—а вслѣдствіе этого и одностороннихъ воззрѣній на самую религію. Дѣло въ томъ, какъ понимать *знаніе*, которое считается принадлежностію ума. Съ понятіемъ знанія обыкновенно соединяется мысль о различнаго рода понятіяхъ, сужденіяхъ,

умозаключеніяхъ, относящихся къ извѣстному роду предметовъ: цѣль знанія—достигнуть *пониманія* предмета при помощи мышленія. Но такого рода знаніе, очевидно, есть принадлежность разсудка, какъ способности мышленія; отсюда понятное затрудненіе различить существенными и замѣтными чертами знаніе, принадлежащее разсудку, и знаніе, свойственное уму. Это затрудненіе и привело нѣкоторыхъ мыслителей, напр., до—кантовскихъ раціоналистовъ и самаго Канта, стоявшаго на почвѣ психологическихъ понатій своего времени, къ невѣрному опредѣленію ума, какъ высшей, направленной къ идеальнымъ предметамъ или понятіямъ, дѣятельности того же разсудка. Дѣятельность разсудка и дѣятельность ума при этомъ будутъ отличаться только особенностію предметовъ познанія, а не самымъ характеромъ и способомъ познанія. Одна и та же познавательная способность, обращенная къ познанію предметовъ частныхъ, эмпирическихъ, будетъ называться разсудкомъ, а обращенная къ познанію предметовъ или понятій высшихъ, идеальныхъ, будетъ называться умомъ. Но такое различіе дѣятельности разсудка и ума слишкомъ недостаточно для того, чтобы давать намъ право смотрѣть на нихъ, какъ на особенныя способности. Психологія можетъ допустить различіе силъ и способностей въ нашей душѣ только подъ условіемъ дѣйствительнаго различія въ способѣ и характерѣ ихъ дѣятельности, а не на основаніи одного только различія познаваемыхъ предметовъ. Если поѣтому способъ познанія какъ разсудка, такъ и ума одинъ и тотъ же, а различныя названія они носятъ только по различію познаваемыхъ предметовъ, то мы не имѣемъ основанія отличать ихъ, какъ особыя способности. Разсудокъ и умъ одна и та же способность—*мышленія*. Самостоятельность ума, такимъ образомъ, совершенно уничтожается и онъ сливается съ разсудкомъ. Отсюда видно, что если умъ есть дѣйствительно самостоятельная способность нашего духа, въ его отношеніи къ міру сверхчувственному, то и способъ его дѣятельности долженъ носить тотъ же характеръ самостоятельности. Онъ не можетъ состоять въ дискурсивномъ мышленіи, составляющемъ особенность той силы, которую мы называемъ разсудкомъ; *познаніе* ума не можетъ быть понимаемо въ томъ

смыслѣ, въ какомъ мы называемъ познаніемъ достигаемое путемъ мышленія пониманіе или *понятіе* предмета.

Въ чемъ же состоитъ такъ называемое *познаніе* ума или, точнѣе, имѣющій отношеніе къ знанію актъ той высшей познавательной силы, которую мы называемъ умомъ?

Если знаніе, обусловливаемое мышленіемъ, говоритъ проф. Кудрявцевъ, предполагаетъ первоначальныя впечатлѣнія отъ предметовъ, какъ матеріалъ для познаванія; если эти впечатлѣнія могутъ быть не только отъ предметовъ чувственныхъ, но и выше-чувственныхъ, то, очевидно, умъ, какъ способность, направленная къ сверхчувственному, долженъ быть способностію *воспріятія* этого сверхчувственного. Актъ его дѣятельности есть не мышленіе, а простое *воспріятіе* или ощущеніе. Высшее познаніе, приобретаемое умомъ, мы можемъ называть также идеальнымъ *воззрѣніемъ*,—иначе—*созерцаніемъ*,—терминъ, который издавна былъ употребляемъ для обозначенія идеальныхъ представленій нашего ума. Итакъ, способъ дѣятельности ума, въ отличіе отъ мышленія и чувственного воспріятія, мы можемъ назвать *непосредственнымъ созерцаніемъ* сверхчувственного, но—только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами дѣйствія Божества, а не въ томъ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ, и человѣкъ созерцаетъ самую сущность Божественной природы.

Впрочемъ одною дѣятельностію ума, однимъ непосредственнымъ воспріятіемъ или ощущеніемъ сверхчувственного или божественнаго проф. Кудрявцевъ не ограничиваетъ дѣятельнаго участія самаго человѣка въ развитіи религіознаго сознанія его. Въ немъ принимаютъ участіе и всѣ другія силы нашего духа: разсудокъ, чувство и воля. Религіозная идея, говоритъ онъ, хотя получаетъ свое начало въ умѣ, не можетъ оставаться принадлежностію этой одной способности въ формѣ непосредственнаго созерцанія; она необходимо, по живой связи всѣхъ силъ нашего духа, должна пореходить въ сферу дѣятельности разсудка. Согласно съ условіями и законами нашего настоящаго существованія, наивысшею степенью знанія мы должны

во всякомъ случаѣ почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія,—знанія въ собственномъ смыслѣ слова,—можетъ быть только разумокъ, котораго назначеніе—путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія и ощущенія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ предмета, его впечатлѣніе, будетъ ли оно относиться къ чувствамъ внѣшнимъ или къ тому внутреннему чувству Божественнаго, которое мы назвали умомъ, главнымъ образомъ даетъ намъ завіреніе въ *бытіи* предмета съ его непосредственно поражающими нашъ умственный взоръ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа. Исторія религіи и философіи ясно показываютъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о Немъ. Если бы идея Божества, составляющая основу религіи, была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея—Божество, самъ по себѣ одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и то же. Но на дѣлѣ мы видимъ господство чрезвычайнаго разнообразія религиозныхъ представленій и понятій.

Чувство и воля также не могутъ оставаться равнодушными къ религиозной идеѣ, воспринятой умомъ человѣка. Правда, ни чувство, ни нравственное сознаніе не могутъ быть признаны первоначальнымъ источникомъ религіи, какъ утверждаютъ это Кантъ и Шлейермахеръ; тѣмъ не менѣе какъ чувство, такъ и нравственность всегда находятся съ религіею въ весьма тѣсной внутренней связи: но они получаютъ религиозный ха-

рактерь только подъ условіемъ предварительнаго знанія о Богѣ, въ какой бы формѣ ни являлось это знаніе.

Такъ профессоръ Кудрявцевъ разрѣшаетъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи. Нечего, конечно, и говорить о томъ, что это рѣшеніе столь труднаго вопроса стоитъ несравненно выше всѣхъ гипотезъ, которыя мы рассмотрѣли. Тѣмъ не менѣе мы должны высказать нѣсколько замѣчаній и по поводу изложеннаго взгляда проф. Кудрявцева. Но высказывая эти замѣчанія, мы имѣемъ въ виду вовсе не то, чтобы подвергать его критическому разбору и уменьшать его научное значеніе, а то, чтобы предостеречь читателей отъ неправильнаго пониманія и искаженія его. Такъ прежде всего можно подумать, что профессоръ Кудрявцевъ былъ противникомъ того мнѣнія, что идея Бога „врождена“ или присуща человѣческому духу,—въ частности, что онъ былъ противникомъ въ *этомъ* отношеніи Декарта, Лейбница, Вольфа. Какъ мы видѣли, проф. Кудрявцевъ прямо утверждаетъ, что предполагать врожденность идеи о Богѣ въ смыслѣ полного опредѣленнаго *понятія* о Немъ, значитъ противорѣчить яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Кудрявцевъ находитъ невозможнымъ разумѣть подъ такую идею даже и *представленіе* о Божествѣ. Онъ признаетъ врожденными не идеи, а только *способность* идей, то есть *умъ* или способность къ познанію сверхъчувственнаго. Но мы глубоко ошиблись бы, если бы на *этомъ* только основаніи стали считать профессора Кудрявцева противникомъ Декарта, Лейбница, Вольфа, и вообще гипотезы о врожденности идей. Стоитъ только прочесть, напр., изложенное Кудрявцевымъ такъ называемое „Психологическое доказательство бытія Божія“ ¹⁾.—и мы увидимъ, что проф. Кудрявцевъ не противникъ, а энергичный защитникъ Декарта. Результатъ, къ которому онъ здѣсь приходитъ, выраженъ слѣдующимъ образомъ: „Идея о Богѣ по своимъ характеристическимъ признакамъ рѣшительно видѣляется изъ ряда апріорно-формальныхъ понятій нашего разсудка и потому источникъ ея мы должны имѣть не въ природѣ нашего разума, ограниченной и услов-

¹⁾ См. Соч. Кудрявцева, т. II, в. 3.—1893 г. стр. 329—364.

ной, но внѣ насъ,—въ Существѣ, понятіе котораго она выражаетъ... Психологическое доказательство бытія Божія, начало которому было положено Декартомъ, является логически безукоризненнымъ и въполнѣ оправдывающимъ свою „формулу“. Не противится Кудрявцевъ и ученію Лейбница о врожденности идеи Божества. Въ своемъ изложеніи „историческаго доказательства бытія Божія“ ¹⁾ онъ говоритъ: „Если бы намъ удалось доказать, что идея о Богѣ составляетъ дѣйствительное всеобщее достояніе людей, то мы имѣли бы сильное внѣшнее доказательство, что эта идея есть существенное, апріорное (врожденное, по терминологіи Декарта и Лейбница) *понятіе* нашего разума“. И въ другомъ мѣстѣ ²⁾: „Что касается до отрицанія истины бытія Божія людьми образованными, то оно нисколько не можетъ говорить противъ *природности* и всеобщности религіозной идеи“. Въ своемъ разсужденіи о „теизмѣ“ ³⁾ указывая тѣ пути, которыми разумъ человѣческій идетъ къ признанію единого Бога, проф. Кудрявцевъ утверждаетъ ⁴⁾, что мы признаемъ вещи несовершенными не потому, что разумъ самъ по себѣ можетъ создать понятіе о совершенствѣ, а потому, что ему уже всегда напередъ предносится идея всесовершеннаго существа. Апріорность и врожденность идеи Божества проф. Кудрявцевъ *прекрасно доказываетъ* и во всемъ своемъ разсужденіи „Метафизическій анализъ раціональнаго познанія“ ⁵⁾. Приведенныхъ мѣстъ (кромѣ ихъ можно было бы указать еще и много другихъ) мы считаемъ достаточнымъ для того, чтобы видѣть, какъ несомнѣнное, что проф. Кудрявцевъ *въ общемъ* не былъ противникомъ философскаго ученія объ апріорности или врожденности человѣку идеи Божества.

Но какъ понимать эту „врожденную идею“ о Богѣ? Мы вполне согласны съ проф. Кудрявцевымъ въ томъ, что эту идею нельзя понимать въ смыслѣ „полнаго и опредѣленнаго *понятія* о Богѣ“; нельзя понимать ее даже и въ смыслѣ опредѣленнаго *представленія* о Богѣ. Но какъ же слѣдуетъ понимать ее? Мы видѣли, что проф. Кудрявцевъ ⁶⁾ не протестуетъ,

¹⁾ Ibid. стр. 365.

²⁾ Ibid. стр. 156—204.

³⁾ Стр. 386.

⁴⁾ Напр., стр. 189.

⁵⁾ Соч. т. I, вып. 3-й. 1894. Стр. 1—174. Въ частности срв. стр. 57 и слѣд.

⁶⁾ Срв. Соч. т. II, вып. 1. Стр. 288.

по крайней мѣрѣ, противъ мнѣнія тѣхъ мыслителей, которые утверждаютъ, что „врожденная идея о Богѣ“ есть присущая нашему уму возможность или *способность* образовывать понятіе о Богѣ, или *врожденное человеческому духу стремленіе* къ безконечному, или же, наконецъ, есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ приобрѣтенію познаній о Богѣ. Въ этомъ пониманіи несомнѣнно указывается близкое къ истинѣ. Одинъ нѣмецкій ученый, вовсе не сторонникъ вѣры въ живого и личнаго Бога (если намъ не измѣняетъ память,—кажется, Дамъ) природную субъективную религіозность человѣка или—что то же религіозную способность его прямо называлъ *инстинктомъ*. Правда, слово это въ приложеніи къ *религии* и въ особенности—христіанской звучитъ грубо для нашего уха; но оно относится вѣдь не къ религии вообще, а только къ религіозной *способности* человѣка. Тѣмъ не менѣе оно прямо попадаетъ въ цѣль. По указанной причинѣ мы не станемъ употреблять этого слова; но въ другихъ выраженіяхъ мы должны высказать ту же самую мысль: духовной природѣ человѣка свойственно первоначально смутное, безотчетное, бессознательное влеченіе къ Богу, какъ Существо высочайшему и совершеннѣйшему, какъ свойственно магниту бессознательное, но неуничтожимое влеченіе къ желѣзу, или какъ свойственно каждому цвѣтку бессознательно поворачиваться къ солнцу. Ибо, выражаясь при помощи аналогій, мы можемъ сказать, что Духъ Божій для духа человѣческаго то же, что солнце для цвѣтка. Только въпослѣдствіи, благодаря Божественному Откровенію съ одной стороны, умственному развитію самаго человѣка съ другой, первоначально безотчетное влеченіе къ Богу, обращается въ опредѣленное религіозное *представленіе* и въ опредѣленное религіозное *чувствованіе*. Въ этомъ случаѣ религіозная жизнь человѣческая не представляетъ собою исключенія; всѣ наши чувствованія—интеллектуальныя, моральныя и эстетическія, подобно религіознымъ, развиваются изъ первоначально безотчетныхъ и неопредѣленныхъ *влеченій* нашего духа; а ихъ тѣсная внутренняя связь между собою невольно заставляетъ насъ думать, что всѣ они вытекаютъ изъ одного общаго источ-

ника. Что же это за источник? Обыкновенные психологи отвѣчаютъ намъ на этотъ вопросъ самымъ неопредѣленнымъ и въ данномъ случаѣ бессмысленнымъ словомъ: „природа“. Но что такое эта „природа“?—на этотъ вопросъ мы отвѣта у нихъ не найдемъ. Зато недоумѣніе наше прекрасно разъясняется Божественнымъ Откровеніемъ. Слово Божіе говоритъ намъ, что Богъ, существо всесовершеннѣйшее, абсолютная истина, абсолютное добро и абсолютная красота, сотворилъ человѣка *по образу Своему и по подобію Своему* и вдунулъ въ него душу бессмертную,—что человѣкъ, слѣдовательно, есть существо богоподобное, что и его духовной природѣ присуще и свойственно стремиться къ Богу, какъ виновнику жизни и источнику истины, добра и красоты. И такъ, вотъ гдѣ корень религіи и вотъ въ чемъ состоитъ ея сущность. Только съ этой точки зрѣнія намъ становится понятнымъ и фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ. Думаемъ, что указаніемъ на сотвореніе человѣка по образу Божію и по подобію мы не расходимся съ проф. Кудрявцевымъ, а только точнѣе и фактически раскрываемъ его пониманіе сущности религіи и источника, изъ котораго она проистекаетъ. Въ другомъ мѣстѣ, именно—въ разсужденіи о теизмѣ¹⁾ проф. Кудрявцевъ говоритъ слѣдующее: „Основная общая идея абсолютнаго совершенства, принадлежащая религіозному сознанию служить послѣднимъ основаніемъ (не только нашего влеченія къ Богу, но) и того, почему мы приписываемъ Богу не только онтологическія, но и духовныя свойства. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ (мы не нашли бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но потому, что они заключаются въ самой идее всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духов-

¹⁾ Соч. Кудрявцева, т. II, вып. 3-й, стр. 204.

ныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учить, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, что, поэтому, его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть *отображенія* безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ созерцаетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизуетъ Бога, что Богъ, создавая, его теоморфизировалъ¹⁾.

Религіозную способность человѣка профессоръ Кудрявцевъ, какъ мы видѣли, называетъ словомъ *умъ*. Чтобы вѣрно понимать ученіе Кудрявцева о сущности религіи, не нужно думать, что онъ употребляетъ это слово въ общепринятомъ смыслѣ. Онъ указываетъ на *умъ* какъ на *особый* органъ религіознаго сознанія человѣка. Подъ *умомъ* онъ разумѣетъ присущую только одному человѣку способность идеальнаго воззрѣнія, непосредственнаго созерцанія и воспріятія сверхчувственнаго и сверхъестественнаго бытія. Нерѣдко онъ называетъ эту способность „непосредственнымъ ощущеніемъ сверхчувственнаго“, „непосредственнымъ чувствомъ Божества“. Т. е., подъ *умомъ*, какъ особеннымъ органомъ религіознаго сознанія, проф. Кудрявцевъ разумѣетъ *способность человѣка вървать* или „имѣть живую увѣренность въ невидимомъ какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ какъ бы въ настоящемъ“.

Станнымъ кажется, что въ своемъ разсужденіи о религіи, ея сущности и происхожденіи проф. Кудрявцевъ объективный источникъ религіи ограничиваетъ только *естественнымъ* откровеніемъ и совершенно игнорируетъ откровеніе *сверхъестественное*. Да не подумаетъ однако же читатель, что профессоръ В. Д. Кудрявцевъ, этотъ религіознѣйшій человѣкъ и преданнѣйшій сынъ Православной Церкви, не признавалъ истины сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія, не вѣровалъ въ него или не считалъ его важнѣйшимъ источникомъ истинной религіи! Нѣтъ, это обстоятельство нужно объяснять иначе. Самъ проф. Кудрявцевъ въ оправданіе своего поведенія говоритъ ¹⁾ слѣ-

¹⁾ Стр. 297. Подстрочное примѣчаніе.

дующее: „Недостаточность этого источника (естественнаго откровения—или познанія Творца въ Его твореніи) въ настоящемъ, дѣйствительномъ положеніи человѣка, вслѣдствіе ненормальнаго состоянія его природы, само собою ведетъ къ мысли о возможности и необходимости, для достиженія высшей цѣли человѣка, восполненія его особеннымъ дѣйствіемъ божественнаго Промысла. Откровеніе сверхъестественное является необходимымъ дополненіемъ откровенія естественнаго. Но такъ какъ этотъ новый, хотя по существу однородный съ первымъ источникъ религіи служитъ основаніемъ не религіи вообще, но религіи въ частнѣйшей, опредѣленной ея формѣ, какъ положительной, откровенной, то онъ не можетъ въ настоящемъ случаѣ входить въ кругъ нашего изслѣдованія“. Этого объясненія нельзя признать удовлетворительнымъ. Если самъ проф. Кудравцевъ усматриваетъ недостаточность естественнаго откровенія, если, по свидѣтельству исторіи, у всѣхъ народовъ, руководствовавшихся *только* естественнымъ откровеніемъ, религіозное сознаніе получало ложное направленіе и если истинною религіею должно быть признано только христіанство, то, само собою понятно, что въ христіанствѣ единственно выразилась во всей полнотѣ и сущности религіи вообще и что слѣдовательно одно христіанство представляетъ намъ всѣ данныя не только для теоретическаго, но и для практическаго разрѣшенія вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Какъ по искалѣченнымъ и болѣзненнымъ организмамъ нельзя изучать организма вообще, т. е., нормальнаго и правильнаго, такъ странно было бы думать, что сущность религіи можно уяснить себѣ въ ея *ложныхъ* формахъ. Что на сверхъестественное откровеніе нельзя смотрѣть лишь какъ на дополненіе къ откровенію естественному и что его нужно признавать главнымъ и основнымъ объективнымъ источникомъ религіи, это видно уже изъ того, что *всѣ*, безъ исключенія, представители даже *ложныхъ*, языческихъ религій единодушно утверждаютъ, что свое религіозное ученіе они получили не путемъ естественнаго откровенія, т. е., не чрезъ познаніе Творца въ твореніи, а непосредственно отъ Самаго Божества, т. е., путемъ от-

кровенія сверхъестественнаго. Намъ кажется, что въ данномъ случаѣ проф. Кудрявцевъ лишь заплатилъ дань своему времени. Еще и теперь мы не освободились вполнѣ отъ предразсудка, по которому специализируются знанія въ такой мѣрѣ, что одна область познанія ограждается отъ другой какъ-бы неприступною стѣною. Еще и теперь хотятъ разрывать человѣка на части съ тѣмъ, чтобы въ одномъ случаѣ онъ былъ только философомъ и не дерзалъ „вторгаться“ въ область богословія, а въ другомъ,—чтобы, какъ богословъ, онъ не выходилъ изъ области текстовъ Св. Писанія и не осмѣливался касаться области опытнаго или раціональнаго познанія. Но на части можно разрѣзывать съ пользою только мертваго человѣка, а не живого. Гармонически развитый человѣкъ долженъ быть и богословомъ, и философомъ, и эмпирикомъ. Гдѣ поставленъ вопросъ объ отысканіи истины, тамъ человѣкъ можетъ и долженъ пользоваться всѣми данными ему отъ Бога силами и средствами. Впрочемъ, для насъ важно было только указать, что проф. Кудрявцевъ не былъ противникомъ возможности и необходимости сверхъестественнаго божественнаго откровенія, какъ объективнаго источника религіи, хотя и не говорить о немъ подробно въ своемъ изслѣдованіи.

Послѣ сказаннаго мы въ полномъ согласіи съ проф. Кудрявцевымъ можемъ признать удовлетворительнымъ слѣдующее разрѣшеніе вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Для объясненія возможности происхожденія религіи необходимо признать два источника: 1) объективный и 2) субъективный. Первый составляютъ: а) вложенное въ самую духовную природу человѣка или что то же—врожденное человѣку влеченіе къ Богу, какъ его Первообразу и Виновнику его жизни и его высшихъ духовныхъ стремленій,—влеченіе первоначально безотчетное и непосредственное (по выраженію *Далла*,—инстинктивное); б) откровеніе естественное или познаніе Бога чрезъ Его творенія и в) откровеніе сверхъестественное, какъ самый главный и необходимый источникъ *истинной* религіи. Субъективный источникъ религіи составляютъ: а) то же врожденное человѣку первоначально безотчетное влеченіе къ Богу, которое такимъ образомъ является общимъ, связующимъ зве-

номъ обоихъ источниковъ—объективнаго и субъективнаго; б) способность человѣка къ воспріятію сверхъчужественнаго или—что то же—способность вѣровать, усвоить сверхъестественное откровеніе для удовлетворенія религіозному влеченію; в) разсудокъ, какъ способность съ одной стороны познавать Творца въ твореніи или—что то же—воспринимать естественное откровеніе, а съ другой—уяснять на раціональныхъ началахъ истины сверхъестественнаго откровенія; г) религіозное влеченіе, освѣщенное представленіями сверхъестественнаго или естественнаго откровеній, переходя въ область дѣятельности сердца, производитъ въ душѣ человѣка особенное настроеніе, которое обыкновенно называется религіознымъ *чувствованіемъ*; д) а религіозныя чувствованія настраиваютъ или побуждаютъ волю человѣка къ той нравственно-практической дѣятельности, которая опредѣляется религіознымъ сознаніемъ и изъ него вытекаетъ. Только при такомъ пониманіи можно избѣжать той односторонности и тѣхъ крайностей, которыхъ, какъ мы видѣли, были не чужды всѣ разсмотрѣнныя нами механическія и психологическія гипотезы, предложенныя различными мыслителями для разрѣшенія вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

СЛАБЫЯ СТОРОНЫ ДАРВИНИЗМА.

(Окончаніе *).

ХІ.

Послѣ безплодныхъ попытокъ найти промежуточную форму между человѣкомъ и обезьяною среди представителей существующихъ человѣческихъ расъ натуралисты и антропологи для отысканія первобытнаго человѣка должны были отступить къ гораздо болѣе древнимъ геологическимъ эпохамъ, по сравненіи съ которыми, по мнѣнію ученыхъ, тѣ 6000 лѣтъ, начало которыхъ освѣщается древней исторіей, являются краткимъ мигомъ. Такъ какъ по Библіи и сказаніямъ всѣхъ народовъ древнѣйшій періодъ человѣческой исторіи отдѣляется всемірнымъ потопомъ, а по теоріи Пенка ледниковымъ періодомъ, то самую главною проблемою современнаго дарвинистическаго естествознанія является вопросъ о дилювіальномъ человѣкѣ. Если правда, что человѣкъ существовалъ въ дилювіальную или, по теоріи Пенка, въ послѣднюю межледниковую эпоху, то въ землѣ должны сохраниться его остатки. Къ отысканію этихъ остатковъ ученые стремились еще раньше, чѣмъ появилась теорія Дарвина. Съ появленіемъ-же послѣдней интересъ къ ископаемымъ находкамъ удвоился! Явилось великое желаніе отыскать въ слояхъ земли прежнихъ вѣковъ общую родоначальную форму „человѣкъ“, или то человѣкоподобное существо, которое могло-бы быть родоначальникомъ всѣхъ человѣческихъ расъ. И это вполне понятно.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

Безъ такихъ находокъ теорія Дарвина не можетъ чувствовать подъ собою твердой почвы и остается фактически не подтвержденною.

Въ послѣдніе 40 лѣтъ съ большими надеждами возобновлено было исканіе дилювіальнаго человѣка. Дарвинова теорія считала себя вправѣ предполагать, что въ древнѣйшихъ геологическихъ формаціяхъ должны находиться остатки коренной человѣческой формы, которая совмѣщала-бы въ себѣ всѣ физическіе признаки нынѣшнихъ человѣческихъ расъ, и что эта форма заполнить собою недостающее звено между человѣкомъ и человѣкоподобными животными. Теоретически уже набрасывали картину ожидаемаго первобытнаго человѣка. Думали, что и въ физическомъ, и въ духовномъ отношеніи человѣкъ стоялъ близко къ животнымъ. А такъ какъ главное различіе между человѣкомъ и животнымъ заключается въ неодинаковомъ развитіи головного мозга, то ученые дарвинисты не сомнѣвались, что первобытные дикари дилювіальнаго періода обладали менѣе развитымъ мозгомъ, меньшимъ мозговымъ черепомъ и большимъ животноподобнымъ лицевымъ черепомъ. Ученые были увѣрены, что строеніе рукъ, ногъ и другихъ частей тѣла у первобытныхъ людей мало отличалось отъ обезьяняго.

Еще въ 1774 году Эсперъ нашелъ человѣческіе остатки, вмѣстѣ съ остатками неизвѣстныхъ допотопныхъ животныхъ, въ пещерахъ Франконской Швейцаріи и утверждалъ, что это именно остатки дилювіальнаго человѣка. А еще раньше въ 1700 году былъ найденъ обломокъ черепа вблизи Каппштадта въ Вюртембергѣ (у Штутгарта). Но подъ вліяніемъ теоріи внезапныхъ переворотовъ Кювье, утверждавшаго, что ископаемыхъ остатковъ человѣка не можетъ быть, потому что дилювіальнаго человѣка не существовало, — этимъ находкамъ не придали особеннаго значенія и они были забыты. Послѣ того какъ восторжествовала теорія Пенка, вспомнили о находкѣ Эспера. Послѣдняя какъ разъ совпадала съ мнѣніемъ позднѣйшихъ ученыхъ о томъ, что Европейскій человѣкъ въ послѣдній межледниковый періодъ жилъ вмѣстѣ съ мамонтомъ и другими нынѣ вымершими видами животныхъ, и обиталъ именно въ тѣхъ областяхъ Европы, которыя, по мнѣнію Пенка, въ

самую послѣднюю доледниковую эпоху не были покрыты глетчерами (ледниками) ¹⁾.

Въ срединѣ прошлаго 19 вѣка находокъ дилювіальнаго человѣка оказалось много. Въ 1835 году Шмерлингъ нашелъ на Маасѣ въ пещерѣ Энгисъ, среди костей мамонта, носорога и пещернаго медвѣдя, остатки трехъ человѣческихъ скелетовъ, въ томъ числѣ одного взрослого и одного юнаго. Въ 1856 году прогремѣло открытіе Фюльрогомъ и Шафгаузенемъ скелета въ Неандерталѣ близъ Дюссельдорфа. Эти двѣ находки въ связи съ обломкомъ черепа, найденнымъ близъ Каппштадта, послужили предметомъ величайшаго интереса для всѣхъ антропологическихъ сферъ. Весь интересъ ученаго міра сосредоточился на этихъ находкахъ. Начались самыя оживленныя пренія. По остаткамъ костей не было сомнѣнія, что они принадлежали человѣку, но не какому нибудь особенному древнѣйшему типу, а самому обыкновенному, современному. Люди, обладавшіе этими скелетами, не представляли никакого типичнаго отличія отъ нынѣшнихъ европейцевъ. Ни въ устройствѣ цѣлаго скелета, ни въ строеніи отдѣльныхъ его звеньевъ нельзя указать на сходство съ животными. Только черепа этихъ скелетовъ представляли долихоцефалическую форму, но эта форма встрѣчается и теперь между культурными расами. Указывали, впрочемъ, на нѣкоторое сходство найденныхъ череповъ съ черепами Австралійцевъ или Эскимосовъ. Особенно много было ученыхъ споровъ по поводу Неандертальскаго черепа. Низкій и очень длинный, съ сильно выступающими костными, надбровными дугами и покатнымъ лбомъ, этотъ черепъ казался непохожимъ на всѣ черепа извѣстныхъ нынѣ человѣческихъ расъ. Было заявлено, что этотъ черепъ даже ниже Австралійскаго, и если его окончательно не приписывали обезьянѣ, то единственно потому, что онъ по своимъ размѣрамъ могъ содержать мозгъ, достойный человѣка. Не былъ-ли это искомый первобытный человѣкъ, промежуточное звено между человѣкомъ и обезьяной? На радостяхъ нѣкоторые ученые дарвинистическаго лагеря стали позволять себѣ неумѣстныя

¹⁾ Ранке. „Человѣкъ“. Т. II, стр. 470.

шутки. Такъ, напр., Карлъ Фохтъ слострилъ, что большой Неандертальскій черепъ и меньшій Энгисскій есть черепа библейскихъ праотцевъ Адама и Евы.

Однако смѣяться надъ Библіей и торжествовать побѣду Дарвиновой теоріи оказалось слишкомъ рано. Всѣ заключенія о томъ, что найденные черепа принадлежали первобытному человѣку, потеряли всякое значеніе послѣ изслѣдованій Вирхова.

Этотъ ученый заявилъ, что подобныя Неандертальскому формы черепа не представляютъ ничего исключительнаго, что они возможны и теперь какъ результатъ болѣзненнаго развитія, и что вообще среди остатковъ скелета дилювіальнаго человѣка нерѣдко встрѣчается болѣзненно измѣненные кости и черепа. Въ этомъ отношеніи прекрасной иллюстраціей можетъ служить такой же недавно открытый въ одной древней могилѣ въ Бомбургѣ—ленѣ женскій черепъ. Отличаясь чрезвычайно короткимъ основаніемъ, горизонтальнымъ положеніемъ большихъ рѣзцовъ, низкимъ положеніемъ корня носа, сильно вдавленной формой переносицы, шириной носового отверстія и лобнымъ отросткомъ височной кости, этотъ черепъ въ извѣстной степени приближается къ обезьяньему черепу. Шафгаузенъ даже демонстрировалъ этотъ черепъ на международномъ конгрессѣ въ Стокгольмѣ, какъ доказательство того прогресса, который вызвала культура въ развитіи современной женской головы. Но Вирховъ опровергъ его слова. По его взгляду, черепъ „Камбургской дѣвы“ представляетъ лишь болѣзненное развитіе. Въ немъ мы имѣемъ доказательство того, что уже въ ту отдаленную эпоху существовала болѣзнь, которая и теперь господствуетъ въ долинѣ Заала, т. е. кретинизмъ. Всѣ особенности черепа доказываютъ его кретиническое происхожденіе ¹⁾. А относительно Неандертальскаго черепа Вирховъ установилъ, что онъ долженъ былъ принадлежать очень старому мужчине, и что это былъ вообще болѣзненный патологическій индивидуумъ. Изслѣдованіе его костей заставляетъ думать, что у Неандертальца уже въ раннюю эпоху развитія организма на-

¹⁾ Ibid., стр. 589.

рушено было правильное формированіе костной системы вслѣдствіе рахитизма (англійской болѣзни), а въ дальнѣйшемъ возрастѣ субъектъ несомнѣнно подвергался подагрѣ суставовъ, обычной для существа обитавшаго въ холодной и влажной температурѣ пещеры. Что-же касается уродливыхъ особенностей черепа, то, по мнѣнію Вирхова, у даннаго индивидуума они могли явиться какъ результатъ внѣшнихъ механическихъ поврежденій (ударовъ, ранъ и т. п.), или вслѣдствіе измѣненій на внутренней поверхности черепа отъ мозговыхъ заболѣваній. Вообще это типичная форма, измѣненная болѣзненными вліяніями.

Въ результатѣ детальнаго изслѣдованія Неандертальскаго черепа Вирховъ пришелъ къ такому заключенію: „Черепъ ни въ чемъ не обнаруживаетъ сходства съ обезьяною. Если бы его даже признать за типичный расовый черепъ, съ чѣмъ я однако совершенно несогласенъ (такъ какъ онъ измѣненъ болѣзнію), то онъ все-таки ничего общаго не имѣетъ съ черепомъ той или другой обезьяны“ ¹⁾.

То же заключеніе дано и объ Энгисскомъ черепѣ. Одинъ изъ столповъ Дарвинизма Гексли высказалъ, что этотъ черепъ дилювіальнаго человѣка могъ принадлежать даже философу. Другіе ученые сравнивали его съ классическимъ Афинскимъ черепомъ: такъ онъ хорошо развитъ ²⁾.

Съ теченіемъ времени данныя относительно череповъ и скелетовъ въ дилювіальныхъ слояхъ стали накапливаться. Особенно много находокъ было открыто во Франціи и Бельгіи. Больше всего прославились дилювіальными человѣческими остатками пещеры Южной Франціи: Ориньянь, Кроманвѣнь, Брюникель и др. Въ Бельгіи въ 1872 году въ провинціи Намюръ въ одномъ гротѣ нашли шестнадцать человѣческихъ скелетовъ. Но что-же вышло? Всѣ открытые человѣческіе остатки оказались весьма различны, такъ что ученые, не колеблясь, признали, что и въ дилювіальную эпоху Европа была обитаема по меньшей мѣрѣ тремя или четырьмя различными расами. Ученымъ пришлось установить фактъ, что всѣ эти типы дилювіальныхъ

¹⁾ Ibid, стр. 539.

²⁾ Ibid., стр. 539—540.

чѣреповъ, переживъ историческія и доисторическія эпохи, сохранились до нашего времени. Представители тѣхъ-же формъ черепа,—долихоцефалии, брахицефалии и мецецефалии,—и теперь встрѣчаются въ нашей средѣ при свѣтѣ цивилизаціи. Не было открыто ни одного экземпляра, который можно было-бы признать родою формою, объединяющею въ себѣ всѣ нынѣшнія видовыя отличія. Даже самый строгій изъ дарвинистовъ Кольманъ пришелъ къ тому выводу, что всѣ описанные имъ пять формъ черепа были въ Европы со временъ дилювія. Вотъ слова самого Кольмана: „Человѣкъ стойкій типъ. Онъ не измѣнился со временъ дилювія... Хотя я стою, продолжаетъ Кольманъ, вполне на почвѣ господствующаго въ естествознаніи ученія о постепенномъ развитіи, но мои собственныя изслѣдованія привели меня къ результату, что со временъ ледниковой эпохи человѣкъ уже не измѣнялъ своихъ расовыхъ чертъ. Обезьяно-человѣкъ здѣсь уже нѣтъ, но сразу встрѣчаются разные типы настоящаго человѣка,—*Homo sapiens*, которые удержались до нашихъ дней“ ¹⁾.

Когда были найдены пещерные остатки дилювіальныхъ людей, ученые стали стараться опредѣлять послѣдовательный рядъ ступеней между первоначальною расою и позднѣйшими. Ученые думали, что однѣ человѣческія расы смѣнялись другими, дикія болѣе совершенными. Какъ ни естественно подобное предположеніе, оно оказалось ложнымъ. Между открытыми остатками и длинноголовые и короткоголовые встрѣчаются вмѣстѣ съ костями вымершихъ породъ животныхъ, и никто не можетъ сказать, какая раса была первою и древнѣйшею. Ученымъ пришлось убѣдиться лишь въ томъ, что различныя расы Европейскаго человѣка всѣ одинаково древни. Поэтому ошибочно и говорить о первобытныхъ расахъ Европы, подразумѣвая подъ этимъ нѣчто низшее. Въ этомъ смыслѣ не существуетъ первобытныхъ расъ Европы ²⁾.

Такимъ образомъ, изслѣдованія физическихъ остатковъ дилювіальнаго человѣка привели совсѣмъ не къ тѣмъ результатамъ, которыхъ ожидала и требовала научная теорія. Вмѣсто еди-

¹⁾ Ibid. стр. 541.

²⁾ Ibid. стр. 542.

ной и общей дилювіальной расы, вмѣсто обезьяноподобнаго существа съ необычайно длинными руками и короткими ногами, съ цѣпкимъ большимъ пальцемъ на стопѣ, наполовину живущаго на деревьяхъ, первобытный обитатель Европы оказывается совсѣмъ другимъ. Судя по остаткамъ скелетовъ, особенно по черепамъ, многіе представители дилювіальной расы принадлежатъ къ высоко-развитому замѣчательно красивому типу. Вмѣсто мозга, стоящаго на низкой полуживотной ступени, какъ этого требуетъ теорія постепеннаго развитія, Брока нашелъ, что древніе доисторическіе обитатели Франціи по размѣрамъ мозга превосходили нынѣшнихъ французовъ. Какъ-бы то ни было, изслѣдованія естествоиспытателей—палеонтологъ доказали, что мозгъ древнихъ не уступалъ нашему. Черепа доисторическихъ людей съ честью могутъ фигурировать среди череповъ культурныхъ народовъ, свидѣтельствуя о томъ, что древніе имѣли тѣ же задатки духовнаго прогресса, какіе имѣемъ мы ¹⁾.

¹⁾ Ibid. стр. 545. Необходимо замѣтить, что по поводу дилювіальной древности различныхъ человѣческихъ остатковъ нѣкоторыми палеонтологами высказывались большія сомнѣнія. Первый и самый точный изслѣдователь пещеръ въ Англіи, профессоръ геологіи въ Оксфордскомъ колледжѣ въ Манчестерѣ Бойдъ-Дюкинсъ основываетъ свои сомнѣнія на тщательной критической оцѣнкѣ находокъ, относящихся къ дилювію. Собственно говоря, его доводы до сихъ поръ не были серьезно опровергнуты. Дѣло въ томъ, что многіе человѣческіе черепа и скелеты потому относились къ дилювію, что лежали вмѣстѣ съ костями несомнѣнно дилювіальныхъ животныхъ, — мамонта и пещернаго медвѣдя. Но вѣдь если дилювіальный человѣкъ имѣлъ такую-же физическую организацію, какъ нынѣшній, то по какому-же признаку мы можемъ выдѣлить или отличить дилювіальные остатки? Очень можетъ быть, что кости животныхъ поконились въ пещерахъ давно, а вполнѣдствіи къ нимъ присоединились и кости человѣка, коль скоро достоверно извѣстно, что въ каменный періодъ охотно хоронили остатки умершихъ людей въ пещерахъ. Подобными возраженіями Бойдъ-Дюкинсъ опровергаетъ дилювіальный характеръ находокъ въ Неандерталѣ, въ Энгисской пещерѣ, въ пещерѣ Ориньяна и Кро-маньонской. Ранке согласенъ, что дилювіальная древность остатковъ человѣческихъ костей не свободна отъ всѣхъ научныхъ сомнѣній, и что ученыхъ, вѣроятно, и въ будущемъ ждутъ многія разочарованія. Особенно горькое разочарованіе постигло ученый міръ, послѣ того какъ открыты были кости мамонта и человѣка около мѣстечка Предмоста въ Сѣверной Моравіи. Это мѣстонахожденіе сначала сильно обрадовало ученый міръ, какъ доказательство дилювіальной древности человѣка, жившаго вмѣстѣ съ мамонтомъ. (Въ дилювіальной древности мамонта сомнѣній никогда не было). Однако Датскій ученый палеонтологъ Стен-струупъ доказалъ совсѣмъ обратное. Кости мамонта оказались вмѣстѣ съ костями человѣка не потому, что человѣкъ и мамонтъ жили и погребены вмѣстѣ, а по-

Въ числѣ сказокъ о диллювіальномъ человѣкѣ, которымъ вѣрили до сихъ поръ, находится то, будто онъ не могъ прямо ходить. Такого взгляда держались Шафгаузенъ, Болиньонъ и Фрепонъ, находившіе въ ископаемыхъ остаткахъ сильное отклоненіе назадъ колѣннаго сустава больше-берцовой кости. На основаніи этой особенности заключали, что древній человѣкъ могъ ходить не иначе, какъ съ согнутыми колѣнами. Ученый Манувріе опровергъ эту мысль о животноподобной организаціи и походкѣ первобытнаго человѣка. Онъ нашелъ, что и у современныхъ Огнеземельцевъ и нѣкоторыхъ Индѣйцевъ такое отклоненіе существуетъ. Оно объясняется хожденіемъ дикарей по неровной почвѣ, склонамъ горъ и проч., отчего у нихъ суставная поверхность больше-берцовой кости сильнѣе углубляется назадъ ¹⁾).

XII.

Всѣ открытыя находки человѣческихъ остатковъ привели ученыхъ къ выводу, что человѣкъ жилъ въ Европѣ несомнѣнно въ диллювіальный или межледниковый періодъ. Выразаясь языкомъ геологовъ, раздѣлившихъ исторію земной коры на различныя формаціи (напластованія), человѣкъ несомнѣнно жилъ въ эпоху четвертичной формаціи. Отличался-ли чѣмъ нибудь въ физическомъ отношеніи четвертичный человѣкъ отъ человѣка позднѣйшихъ временъ,—на этотъ вопросъ наука отвѣтила отрицательно. Для подтвержденія дарвинистической теоріи оставалось искать человѣческихъ остатковъ въ болѣе глубокихъ пластахъ земной коры, т. е. въ эпоху третичной

тому, что человѣкъ гораздо позднѣйшей эпохи, дорожа костями мамонта, собиралъ ихъ и дѣлалъ изъ нихъ разное оружіе и домашнюю утварь.

Собственно говоря, сомнѣнія въ диллювіальной древности человѣка явились потому, что фактъ одновременнаго существованія человѣка и мамонта остался недоказаннымъ. Но такимъ сомнѣніемъ, по словамъ Ранке, диллювіальная древность Европейскаго человѣка не поколеблена. Если не доказано совмѣстное существованіе человѣка и мамонта, то всѣ до сихъ поръ найденные человѣческіе остатки доказываютъ съ положительностью, что человѣкъ въ средней Европѣ жилъ одновременно съ другими диллювіальными животными въ періодъ такъ называемаго „Сѣвернаго оленя“. Вообще, по заключенію Ранке, диллювіальный Европеецъ остается неизбѣннымъ фактомъ въ наукѣ. Т. II. стр. 546—566.

¹⁾ Ibid., стр. 545.

формаціи. Но несмотря на всѣ сдѣланныя въ этомъ направленіи усилія, третичный человѣкъ еще не найденъ. Его существованіе въ этотъ древнѣйшій періодъ жизни земли не установлено положительнымъ образомъ. По мнѣнію Вирхова, очень возможно, что человѣкъ жилъ уже въ третичную эпоху, но отъ возможности до дѣйствительности лежитъ длинный путь, и доказательство еще не представлено. Палеонтологія и исторія развитія доселѣ не оказали никакой помощи въ дѣлѣ отысканія третичнаго первобытнаго человѣка. Палеонтологъ Фокъ-Циттель въ слѣдующихъ словахъ резюмируетъ результаты изслѣдованій о до-человѣкѣ (*proanthropos* въ дарвинистическомъ смыслѣ) и его отношеніи къ дилювіальнымъ обезьянамъ.

„Съ большимъ рвеніемъ искали ископаемыхъ первобытныхъ предковъ человѣка и особенное вниманіе было обращено на ископаемыхъ обезьянъ. Мы знаемъ теперь около 15 видовъ узконосыхъ ископаемыхъ обезьянъ изъ третичныхъ отложеній Европы и Индіи, а также нѣсколько широконосыхъ видовъ изъ дилювіа Бразиліи и Аргентины. Но за исключеніемъ одного изъ нихъ *Dryopithecus*, всѣ они очень далеки отъ трехъ крупныхъ видовъ, которые могутъ быть сравниваемы съ человекомъ, т. е. оранга, шимпанзе и гориллы. Къ тому же и *Dryopithecus*, какъ показываетъ недавно найденная нижняя челюсть, занимаетъ сравнительно низкую ступень между такъ называемыми антропоморфами. Слѣдовательно, заключаетъ Фокъ-Циттель, *proanthropos* какъ связующее звено между человекомъ и обезьяною, котораго требуетъ ученіе о развитіи, еще не найдено“ ¹⁾.

Такимъ образомъ, и палеонтологія по вопросу о происхожденіи человѣка отъ человѣкоподобнаго животнаго, какъ утверждаетъ Дарвинова теорія, до сихъ поръ дала одни лишь отрицательные результаты.

Ранке заканчиваетъ свои палеонтологическія изслѣдованія о древности человѣческаго рода въ Европѣ слѣдующими словами Бойдъ-Доукинса, которыя онъ называетъ достойными вниманія.

¹⁾ Ibid. стр. 569.

„До сихъ поръ ни въ одной части Европы не было найдено человѣческихъ остатковъ, которымъ можно было-бы съ положительною приписать болѣе чѣмъ диллювіальную древность. Палеонтологическій народъ или народы появились въ Европѣ вмѣстѣ съ свойственной этой эпохѣ фауною и затѣмъ исчезли окончательно, просуществовавъ извѣстный періодъ, о продолжительности котораго можно судить по громаднымъ физическимъ и климатическимъ перемѣнамъ. Ничто не указываетъ, чтобы этотъ народъ стоялъ въ духовномъ отношеніи ниже, чѣмъ многія изъ нынѣ живущихъ дикихъ расъ, или чтобы онъ находился въ болѣе близкомъ родствѣ съ животными. Слѣды, оставленные имъ, не говорятъ ни за, ни противъ теоріи развитія. Если, съ одной стороны, утверждаютъ, что первое появленіе человѣка, какъ человѣка, а не человѣкообразнаго животнаго, не совмѣстимо съ ученіемъ о развитіи, то, съ другой стороны, можно возразить, что промежутокъ времени, отдѣляющій насъ отъ перваго появленія человѣка въ диллювіальномъ періодѣ, слишкомъ малъ, чтобы произвести замѣтныя физическія или духовныя измѣненія. Далѣе, не слѣдуетъ забывать, что мы изучали только древность человѣка въ Европѣ, но отнюдь не общій вопросъ, когда онъ вообще появился на землѣ, хотя эти оба вопроса часто смѣшиваются. Фальконеръ весьма мѣтко замѣтилъ, что начало человѣчества слѣдуетъ искать не въ Европѣ, а въ тропическихъ странахъ, вѣроятно въ Азіи. Однако при настоящемъ состояніи изслѣдованія, мы еще не обладаемъ ключомъ къ этому. Представители высшихъ обезьянъ, встрѣчающіеся въ міоценовыхъ и пліоценовыхъ слояхъ Европы, соединяющіе въ себѣ порою черты различныхъ нынѣ живущихъ видовъ, не обнаруживаютъ однако стремленія принимать человѣкоподобные признаки. Нужно сознаться, что изученіе ископаемыхъ остатковъ проливаетъ столь-же мало свѣта на отношеніе человѣка къ животнымъ, какъ и первоисточники исторіи. Исторія начинается свои работы съ высшей цивилизаціи въ Ассиріи и Египтѣ, и можетъ только догадываться о ступеняхъ, пройденныхъ раньше. Палеонтологъ находитъ слѣды человѣка въ диллювіальныхъ слояхъ, но и онъ можетъ лишь строить предположенія отно-

чительно ступеней, по которымъ человѣкъ дошелъ до этой культуры, раскрываемой предъ нами найденными орудіями. Палеонтологъ доказалъ, правда, что человѣкъ древнѣе чѣмъ думалъ историкъ. Но ни тотъ, ни другой не разрѣшили проблемы о первоначальномъ происхожденіи его¹⁾.

Въ приведенныхъ словахъ Бойдъ-Доукинса слышится печальная нотка разочарованія. Англійскому палеонтологу грустно сознавать, что прогремѣвшая на весь свѣтъ теорія, провозглашенная его соотечественникомъ, не нашла себѣ подтвержденія въ данныхъ палеонтологіи. А это подтвержденіе было такъ желательно, съ такимъ нетерпѣніемъ и увѣренностью его ждали.

Однако надежда не покидаетъ ученнаго. Онъ усиливается найти утѣшеніе въ мысли, что слѣды дилювіальнаго человѣка не говорятъ ни за, ни противъ теоріи развитія. За теорію они, правда, не говорятъ ничего, но противъ говорятъ очень много. Въ самомъ дѣлѣ, неужели такой громадный промежутокъ времени, какой отдѣляетъ насъ отъ послѣдней межледниковой эпохи, оказывается настолько незначительнымъ, что не могъ произвести въ человѣкѣ замѣтныхъ физическихъ измѣненій. Это очень странно. Но не менѣе странно и то, что даже обезьяна, судя по ископаемымъ остаткамъ, начиная съ дилювіальной эпохи до нашихъ дней, не обнаружила никакого стремленія принять человѣкоподобные признаки. Все это вещи съ теоріею развитія не только не гармонирующіе, напротивъ, очень много противъ нея говорящіе. Правда, палеонтологія не открыла положительныхъ данныхъ противъ теоріи Дарвина, но она не указала ни одного факта, говорящаго въ пользу теоріи. Она не дала поклонникамъ дарвинизма ни малѣйшей возможности праздновать побѣду дарвинизма. Считать за счастье быть въ кровномъ родствѣ съ животными можно, но не слишкомъ-ли поспѣшили дарвинисты объявить это родство за непреложный фактъ? Не преждевременно-ли торжество современнаго направленія умовъ, отрицающихъ за Библіею право на рѣшеніе вопроса о происхожденіи человѣка? Намъ кажется, здравый смыслъ и полное научное безпристрастіе требуютъ

¹⁾ Ibid. стр. 569—570.

болѣе осторожнаго и почтительнаго отношенія къ Библіи. Ея слова „и сотвори Богъ человѣка, мужа и жену сотвори ихъ“ пока остаются неизблѣнными. Ихъ не поколебалъ вѣтеръ дарвинистическаго ученія.

XIII.

Намъ остается отвѣтить на слѣдующій вопросъ. Предвидѣлъ ли Дарвинъ, что его теорія не найдетъ себѣ подтвержденія въ антропологическихъ и палеонтологическихъ изслѣдованіяхъ? Да, предвидѣлъ. Дарвинъ былъ несомнѣнно очень дальновидный человѣкъ. Какъ мудрый полководецъ, располагающій небольшимъ запасомъ силы, не можетъ съ увѣренностью думать о побѣдѣ, но заранѣе обдумываетъ планъ отступленія, стараясь только, чтобы оно было какъ можно болѣе почетнымъ, такъ точно и Дарвинъ. Онъ зналъ, что вся армія представленныхъ имъ побочныхъ доказательствъ не стоитъ и одного существеннаго; поэтому заранѣе обезпечилъ себѣ почетное отступленіе. Вотъ оно. „Значительный пробѣлъ, между человѣкомъ и его ближайшими родичами, пробѣлъ, который не можетъ быть пополненъ ни однимъ изъ вымершихъ или живущихъ видовъ, часто служилъ важнымъ аргументомъ противъ мнѣнія, что человѣкъ произошелъ отъ какой либо низшей формы. Но этотъ фактъ не будетъ имѣть особеннаго значенія для тѣхъ, которые, въ силу общихъ доказательствъ, вѣрятъ въ принципъ эволюціи. Пробѣлы встрѣчаются постоянно во всѣхъ рядахъ животныхъ. Нѣкоторые изъ нихъ значительны, рѣзки и опредѣленны, другіе неимѣютъ большого значенія. Я укажу на пробѣлы между орангомъ и его ближайшими родичами; между *Tarsius* и другими лемурами; между слономъ и тѣмъ болѣе между утконосомъ и ехидной и другими млекопитающими. Но всѣ эти пробѣлы зависятъ только отъ числа вымершихъ родственныхъ формъ. Въ какой нибудь изъ будущихъ періодовъ и даже не слишкомъ отдаленный, если вѣрить столѣтіями, цивилизованныя человѣческія расы почти навѣрное уничтожатъ и вытѣснятъ въ цѣломъ мірѣ дикія расы. Въ тому же времени, какъ замѣчаетъ проф. Шафгаузенъ, человѣкообразныя обезьяны будутъ безъ всякаго сомнѣнія уничтожены. Пробѣлъ въ этомъ случаѣ сдѣлается еще

больше, потому что онъ будетъ лежать между человѣкомъ, можно надѣяться, еще болѣе цивилизованнымъ, чѣмъ кавказское племя, и обезьянами настолько низко стоящими, какъ павіаны, тогда какъ теперь онъ идетъ отъ негра или австралийца къ гориллѣ.

Что касается ископаемыхъ остатковъ, которые могли бы служить для соединенія человѣка съ его обезьяноподобнымъ родоначальникомъ, то никто не будетъ придавать этому факту особеннаго значенія по прочтеніи доводовъ Лайеля, изъ которыхъ видно, что во всѣхъ классахъ позвоночныхъ открытіе ископаемыхъ остатковъ было крайне медленнымъ и вполнѣ случайнымъ процессомъ. Не слѣдуетъ также забывать, что тѣ области, въ которыхъ всего скорѣе должны находиться остатки, соединяющіе человѣка съ какимъ либо вымершимъ обезьянообразнымъ животнымъ, до сихъ поръ еще не были изслѣдованы геологами" ¹⁾.

Нѣтъ ничего легче отдѣлаться отъ докучливыхъ посятителей, какъ сказать, что хозяина нѣтъ дома. Точно такъ же нѣтъ ничего легче подтвердить положеніе словами, что доказательства существуютъ, но ихъ пока нѣтъ, да и впредь едва ли они найдутся. Такой именно характеръ имѣетъ вышеприведенная реплика Дарвина. Связующаго звена между человѣкомъ и обезьяной нѣтъ, но это ничего не значитъ. Вѣдь нѣтъ такого звена и между слономъ и ехидной. Нѣтъ связующаго звена и въ ископаемыхъ остаткахъ. Но и это не важно. Находки ископаемыхъ рѣдки и случайны. Имѣетъ ли хоть тѣнь научной доказательности подобный приѣмъ Дарвина, мы не беремся судить. Онъ говоритъ самъ за себя. Но судя по сочиненію проф. Ранке, можно думать, что будущая антропология и палеонтология не останутся глухи къ обвиненію, возведенному на нихъ Дарвиномъ, и когда нибудь скажутъ болѣе вѣское слово въ свою защиту, чѣмъ то, которое сказано. Теперь же, пока обаяніе теоріи такъ еще велико, они могутъ лишь робкимъ голосомъ заявлять о томъ, что фактовъ, подтверждающихъ теорію развитія, нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ.

¹⁾ Ч. Дарвинъ, т. II, перев. Сѣзенова. Стр. 110—111.

Дарвинъ говоритъ, что пробѣлъ между человѣкомъ и его ближайшими родичами зависитъ отъ того, что родственныя промежуточныя формы вымерли, но они существовали. Палеонтологія доказала обратное. Дилювіальный человѣкъ найденъ, но оказался тѣмъ же, какъ и нынѣ, и въ томъ же количествѣ расовыхъ отличій. Приспѣшникъ дарвинизма Кольманъ согласился, что это такъ, но объяснялъ постоянство человѣческаго типа по своему. „Человѣкъ стойкій типъ. Онъ не измѣнился подъ вліяніемъ естественнаго подбора, въ смыслѣ Дарвинова закона трансформизма, со временъ дилювіа“ ¹⁾. Почему Кольманъ утверждаетъ стойкость человѣческаго типа,—это ясно. Ученіе Дарвина, какъ его ни объясняй, требуетъ признанія послѣдовательной и болѣе или менѣе постоянной измѣнчивости. Между тѣмъ, по признанію самихъ дарвинистовъ, въ физическомъ и даже духовномъ (если имѣть въ виду дикарей прежнихъ и нынѣшнихъ) отношеніи человѣкъ не измѣнился со временъ дилювіа. Никто лучше Вирхова не подмѣтилъ этого противорѣчія во всей дарвинистической системѣ. Возражая Кольману, Вирховъ говоритъ по этому поводу слѣдующее.

„Послѣдовательный дарвинистъ долженъ признавать, что трансформизмъ въ человѣческомъ родѣ въ извѣстной степени существуетъ и въ настоящее время. Вѣдь главныя доказательства трансформизма Дарвинъ вынесъ изъ опыта надъ разведеніемъ современныхъ породъ домашнихъ животныхъ. При разведеніи этихъ породъ играютъ роль какъ скрещиваніе, такъ и измѣненіе жизненныхъ условій и наслѣдственность. Эти факторы должны были повліять и на измѣненіе человѣка. Процессъ трансформации долженъ происходить и въ настоящее время, и я не понимаю, почему бы онъ могъ прекратиться со временъ дилювіа“ ²⁾. Къ этимъ словамъ Вирхова прибавлять, кажется, нечего.

Чтобы дать лишнее доказательство своей теоріи и сильнѣе выразить мысль, что существующіе между животными формами и въ частности между человѣкомъ и обезьяною пробѣлы не могутъ говорить противъ теоріи, Дарвинъ высказываетъ пред-

¹⁾ Ранке, т. II, стр. 291.

²⁾ Ibid. стр. 292.

положеніе, что вѣроятно въ будущемъ съ повсемѣстнымъ распространеніемъ культуры и съ исчезновеніемъ челоуѣкообразныхъ обезьявъ пропасть между челоуѣкомъ и животными будетъ еще больше, чѣмъ теперь.

Такой аргументъ Дарвина едва ли можетъ имѣть серьезное значеніе. Вѣдь можно было дарвинистамъ строить какія угодно предположенія объ ископаемомъ челоуѣкѣ, однако ни одно ископаемое не подтвердило теоріи Дарвина. Равнымъ образомъ, можно сколько угодно предполагать о будущемъ культурномъ ростѣ челоуѣчества, но оправдаются ли мечты—это вопросъ. Нѣсколько тысячелѣтій тому назадъ процвѣтали культурныя націи Греціи и Рима, а рядомъ съ ними коснѣла въ невѣжествѣ желтая раса Индіи и Китая. Что же мы видимъ теперь? Отъ культурныхъ греческихъ и Римскихъ народовъ не осталось и слѣда, а желтая раса живетъ и доселѣ, и признаковъ вырожденія не обнаруживаетъ. Что будетъ дальше, мы не знаемъ, но предполагать, подобно Дарвину, можемъ. Гнилая Европейская культура, вдохновляемая научными утопіями о развитіи, ведетъ Европейскіе народы къ несомнѣнному духовно-нравственному вырожденію, а Китайцы начинаютъ покидать пассивную покорность предъ культурными Европейцами. Отчего же мы не можемъ предположить (какъ нѣкоторые и предполагаютъ), на этотъ разъ вопреки Дарвину, что въ будущемъ желтая волна зальетъ Европу, смоетъ нашу пресловутую цивилизацію, и снова приблизитъ челоуѣчество къ обезьяньему типу.

Мы начали настоящую статью изображеніемъ того, что сдѣлалъ дарвинизмъ съ религіей и христіанствомъ, съ тѣмъ міросозерцаніемъ, которымъ доселѣ жило христіанское челоуѣчество. Мы сказали, что онъ посѣялъ большую смуту въ умахъ людей вѣрующихъ, и что, взамѣнъ этого, не далъ ничего положительнаго. Но вотъ теперь мы увидѣли, что самое зданіе дарвинизма построено на пескѣ, что идея постепеннаго развитія не имѣетъ и тѣни достоинства непреложнаго закона, подобно Ньютонovu закону тяготѣнія, что ее не раздѣляютъ знаменитѣйшіе и свободные отъ предразсудковъ ученые пред-

ставители недарвинистическаго естествознанія, и что самая важная отрасль положительной науки,—антропология, геология и палеонтология, не указали ни одного факта въ пользу модной научной теоріи. Все это вселяетъ въ насъ надежду, что современнѣе очарованіе дарвинизмомъ исчезнетъ, и истина восторжествуетъ. Мы зашли-бы очень далеко, если-бы стали говорить о томъ, что поднятыя дарвинистической теоріей вопросы о дилювіѣ, ледниковой эпохѣ, о вымершихъ породахъ животныхъ, о дилювіальныхъ остаткахъ человѣка, объ ископаемыхъ первобытныхъ орудіяхъ и пр. т. п., при добросовѣстной ихъ разработкѣ, не найдутъ себѣ въ Библии врага, а союзника. Мы позволяемъ себѣ высказать лишь надежду на то, что въ будущемъ, когда человечество пойметъ пустоту дарвинизма, не произойдетъ никакого конфликта между религіею и наукою, вѣрою и знаніемъ. Библия будетъ, по прежнему, раскрывать наукѣ новые горизонты для изслѣдованія, а наука, въ свою очередь, освѣтитъ въ Библии многое, что тамъ не досказано, или сказано не научнымъ, а простымъ языкомъ своего времени, приворочительно къ уровню древнихъ человѣческихъ знаній.

Священникъ Іаковъ Галаховъ.

Нѣсколько словъ по поводу современныхъ толковъ о „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“.

За послѣднее время все чаще и чаще стали раздаваться голоса тѣхъ или иныхъ членовъ духовенства по поводу неудовлетворительной постановки такъ называемыхъ „Епархіальныхъ Вѣдомостей“. Изъ многихъ замѣтокъ, посвященныхъ обсужденію современной, „неудовлетворяющей своему назначенію“, постановки этихъ „Вѣдомостей“ укажемъ прежде всего на замѣтку, помѣщенную въ журналъ „Странникъ“ ¹⁾, подъ заглавіемъ „Епархіальныя вѣдомости и сельское духовенство“; затѣмъ,—на замѣтку священ. П. „о Епархіальныхъ вѣдомостяхъ“, помѣщенную въ № 256 „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“ и на замѣтку свящ. І. Филевского, помѣщенную въ № 261 тѣхъ же Губернскихъ Вѣдомостей, подъ заглавіемъ „къ вопросу о епархіальныхъ вѣдомостяхъ“. Послѣднія двѣ замѣтки касаются въ частности „Листка для Харьковской епархіи“, составляющаго третій отдѣлъ Харьковского епархіальнаго органа—журнала „Вѣра и Разумъ“. Пишущій настоящія строки имѣетъ честь состоять секретаремъ Редакціи названнаго журнала и поэтому владѣетъ такими свѣдѣніями, которыя однимъ неизвѣстны, а другими можетъ быть нарочито замалчиваются... Будемъ очень рады, если на-

¹⁾ Сентябрь м., стр. 423—425.

стоящія строки прольютъ хотя нѣкоторый свѣтъ на затронутый вопросъ объ „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ вообще, а на „Листокъ для Харьковской епархіи“—въ частности.

„Епархіальныя Вѣдомости“, говоритъ свящ. П.; „какъ органы, имѣющіе цѣлью выясненіе насущныхъ вопросовъ и нуждъ сословной общепархіальной жизни“... должны „имѣть въ виду сложныя, новыя и трудныя условія пастырской дѣятельности въ религіозно-нравственной сферѣ“ и—представлять „живое обсужденіе потребностей и нуждъ приходской жизни въ селахъ и городахъ“. Онѣ должны быть „доступными всему духовенству епархіи“, такъ чтобы „каждый членъ клира могъ бы сказать свое посильное слово“, а „болѣе сильныя и свѣдущіе могли дать полезныя указанія и преподать руководящіе совѣты“. „Духовенство, говоритъ тотъ же свящ. П., нуждается и въ обсужденіи многихъ вопросовъ и въ руководствѣ“. „Епархіальный органъ, говоритъ авторъ вышеуказанной замѣтки въ журналѣ „Странникъ“—свящ. Н. Стойковъ, по идеѣ долженъ быть зеркаломъ, отражающимъ жизнь епархіи во всѣхъ ея проявленіяхъ“... „Цѣль учрежденія епархіальныхъ органовъ печати—это выясненіе насущныхъ вопросовъ и нуждъ сословной общепархіальной жизни“ и т. д. Въ приведенныхъ нами словахъ этихъ отцовъ много правды. Но все же они требуютъ нѣкоторыхъ разъясненій или даже ограниченій.

Конечно, всякій согласится съ тѣмъ, что „Епархіальныя Вѣдомости“ должны быть именно *„зеркаломъ, отражающимъ жизнь епархіи во всѣхъ ея проявленіяхъ“* ¹⁾... Съ другой стороны, конечно, не секретъ, что не всѣ „Епархіальныя Вѣдомости“ отвѣчаютъ своему назначенію—быть зеркаломъ общепархіальной жизни, а нѣкоторые ограничиваются лишь приведеніемъ официальныхъ распоряженій, печатаніемъ разныхъ отчетовъ, извлеченій изъ періодическихъ изданій и т. п. Но было бы крайне несправедливо не видѣть никакихъ достоинствъ, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ изъ нихъ. Укажемъ для пригѣра

¹⁾ Курсивъ везде нашъ.

на „Литовскія епарх. вѣдомости“, „Тульскія“, „Полтавскія“ и др. Можно, конечно, желать улучшеній для всѣхъ подобныхъ изданій, какъ и для этихъ; но это уже зависитъ отъ многихъ частныхъ условій, часто непреодолимыхъ для ихъ редакцій. *Ultra posse nemo obligatur...*

О.о. реформаторы „Епархіальныхъ Вѣдомостей“, полагаютъ, что „цѣль учрежденія епархіальныхъ органовъ печати—это выясненіе насущныхъ вопросовъ и нуждъ *сословной* общепархіальной жизни“. Въ чемъ сущность этого заявленія? Не значитъ ли это, что „Епархіальныя Вѣдомости“, по мысли нашихъ о.о. реформаторовъ, должны исключительно заниматься „рѣшеніемъ вопросовъ и разъясненіемъ нуждъ“ одного лишь духовнаго сословія своей епархіи? Не хотятъ ли они превратить свои органы печати въ строго или безусловно сословные органы? Если это такъ, то съ этимъ едва ли надобно соглашаться и едвали надобно этого желать. Епархію составляютъ не одни только духовныя лица, но и мірскіе члены, принадлежащіе къ составу данной епархіи. Приходское духовенство отнюдь не есть въ смыслѣ католическомъ *ecclesiola in ecclesia*. И если у духовенства могутъ возникать вопросы и нужды по отношенію къ мірянамъ, то и у мірянъ могутъ быть подобныя же вопросы и нужды по отношенію къ мѣстному духовенству. Словомъ, православныя „Епархіальныя Вѣдомости“ по идеѣ православія должны бы отражать въ себѣ насущныя потребности не одного только епархіальнаго духовенства, но и духовныя нужды мірянъ данной епархіи, или даже болѣе обширныхъ круговъ православнаго міра. То обстоятельство, что „Вѣдомости“ эти въ большинствѣ случаевъ выписываются приходскимъ духовенствомъ на церковныя деньги не дѣлаетъ духовенство единоличнымъ, или исключительнымъ собственникомъ этихъ органовъ печати. Вѣдь они выписываются духовенствомъ на мѣстныя церковныя или общепархіальныя деньги, а не на собственныя или частныя духовныхъ лицъ. Духовенство является въ данномъ случаѣ только распорядителемъ этихъ денегъ въ извѣстныхъ границахъ. Съ этой точки зрѣнія мысль о. Филевскаго о томъ, что

„духовенство имѣть не только юридическое право, но и нравственный долгъ говорить не только объ улучшеніи „Листка“ (или вообще—епархіальныхъ вѣдомостей), но и созданіи новаго епархіальнаго журнала *спеціально для своихъ пастырскихъ цѣлей и учительскихъ задачъ*“,—могла бы пожалуй быть справедливой лишь въ томъ единственно случаѣ, еслибы епархіальное духовенство дѣлало все это на свои собственные деньги, на свой собственный счетъ, какъ дѣлается это наприм. въ редакціяхъ „Миссіонерское Обзорѣніе“, „Церковно-приходская школа“, „Руководство для сельскихъ пастырей“ и др. При наличности этого послѣдняго условія епархіальному духовенству оставалось бы только, повидимому, найти или избрать излюбленнаго редактора и поручить ему веденіе своего дѣла, хотя избраніе его могло бы сопровождаться большими трудностями, какъ это можно заключить изъ того, что уже и теперь наши о.о. реформаторы „Вѣдомостей“ впадаютъ въ большое разногласіе по этому поводу. О. Филевскій напр., говоритъ: „конечно, не сельскій священникъ будетъ редакторомъ (духовнаго листка или журнала)..., а кто либо изъ городскихъ пастырей, ревнующихъ о благѣ всего своего братства о Христѣ“. По буквальному смыслу этихъ словъ выходитъ, что для о. Филевского одно только духовенство, или даже одно только городское духовенство въ православномъ обществѣ составляетъ братство о Христѣ и что одни только члены этого братства исключительно могутъ знать епархіальныя нужды. Такъ, повидимому, думаетъ о. Филевскій. Между тѣмъ о. Стойковъ рѣшительно не доволенъ нынѣшними городскими редакторами „Вѣдомостей“, „такъ какъ многія изъ этихъ лицъ, по излюбленному въ нашей матушкѣ Россіи обычаю совмѣстительства, занимаютъ еще по нѣсколько должностей, изъ которыхъ каждая въ свою очередь требуетъ времени и работы“. Словомъ, о. Стойковъ не довѣряетъ, какъ выражается онъ, городской „духовной аристократіи“, и думаетъ, что главнымъ образомъ изъ этой аристократіи „сельское духовенство избѣгаетъ сотрудничества въ (своемъ) епархіальномъ органѣ“.

Соглашаемся однакоже, что большинство нашихъ „Епархіальныхъ Вѣдомостей“, по тѣмъ или другимъ причинамъ, не удовлетворяютъ своему назначенію. Чѣмъ же это объясняется? Почему эти „Вѣдомости“ не всегда удовлетворяютъ своему назначенію?

Отвѣтить на эти вопросы не трудно... Но предварительно считаемъ долгомъ сказать слѣдующее. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ представляютъ въ этомъ отношеніи счастливое *исключеніе*. Этимъ исключеніемъ онѣ обязаны въ Божѣ почившему основателю журнала „Вѣра и Разумъ“ Высокопреосвященному Архіепископу Харьковскому Амвросію (Ключареву). Дѣло въ томъ, что эти „Вѣдомости“ *нельзя ограничивать одними только рамками „Листка для Харьковской епархіи“*, составляющаго, какъ мы сказали, *третій отдѣлъ* журнала „Вѣра и Разумъ“. Журналъ существуетъ уже 20-й годъ и всякій можетъ самъ взять *любую книжку* журнала за этотъ періодъ времени и на второй страницѣ обертки прочитать, что именно „журналъ“ ¹⁾ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю *замѣнить* для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“ и что онъ „будетъ помѣщать свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни“ и пр. Проглядѣть эти строки по меньшей мѣрѣ странно, тѣмъ болѣе для духовныхъ лицъ Харьковской епархіи, а кому эти строки извѣстны, тотъ не имѣетъ никакого права называть Харьковскій епархіальный органъ „тощимъ листкомъ“ и совершенно неудовлетворительнымъ органомъ. Мы не говоримъ въ данномъ случаѣ о „толщинѣ“ или „худобѣ“ „Харьковскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ до 1883 г., когда, по словамъ Высокопреосвященнаго Архіепископа Амвросія, шла рѣчь въ нихъ большею частію „о крупѣ да о пшенѣ для епархіальнаго училища“ ²⁾, но что касается до Харь-

1) А не „Листокъ“ только...

2) См. Доктора Богословія, проф. прот. Буткевича: „Очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго“. 1902 г., стр. 136 и дал.

ковскаго епархіального органа послѣ 1882 г., то чловѣкъ *безпристрастный* въ „худобѣ“ его не укорить... Нужно совершенно закрыть глаза, чтобы сказать, что этотъ органъ съ 1883 г. совершенно не удовлетворяетъ своему назначенію: не имѣетъ въ виду сложныхъ, новыхъ и трудныхъ условій пастырской дѣятельности въ религіозно-нравственной сферѣ, не даетъ полезныхъ указаній и руководящихъ совѣтовъ духовенству епархіи, не обсуждаетъ разныхъ „новыхъ вѣяній, новыхъ требованій, новыхъ явленій, новыхъ отношеній“, не даетъ ничего ни назидательнаго, ни поучительнаго, словомъ ничего такого, „чѣмъ бы можно было пастырю поруководиться въ своей жизни, въ своей дѣятельности, ничего ни для ума, ни для сердца, ни для жизни“, о чемъ такъ развязно заявляетъ священ. П. Достаточно просмотрѣть одни заголовки статей журнала „Вѣра и Разумъ“ за время его изданія, чтобы назвать подобныя заявленія свящ. П. и его единомысленниковъ по меньшей мѣрѣ голословными... Кто хоть сколько нибудь знакомъ съ содержаніемъ ж. „В. и Р.“, тотъ согласится, что въ трудахъ, прежде всего, самого основателя этого епархіального органа, Высокопреосвященнаго Амвросія, глубоко и всесторонне изучившаго жизнь современнаго ему общества и въ частности епархіи, тонкаго знатока исторіи нашего просвѣщенія, прекрасно представлявшаго себѣ взаимное отношеніе вѣры и науки, какъ въ зеркалѣ отражались и всѣ новыя вѣянія и новыя требованія и явленія современной жизни и давалось прекраснѣйшее освѣщеніе всѣхъ этихъ вѣяній и явленій... Духовенству Харьковской епархіи, какъ и всѣмъ читателямъ вообще, многое можно было бы взять изъ трудовъ святителя и для своего ума, и для своей дѣятельности... Много назидательнаго и поучительнаго духовенство Харьковской епархіи могло бы почерпнуть и въ трудахъ другихъ Харьковскихъ іерарховъ, произведенія которыхъ украшали собою страницы нашего журнала и которыя имѣли и имѣютъ просвѣтительное значеніе не для одного только Харьковскаго духовенства, но и для

духовенства остальной Россіи. А въ многочисленныхъ трудахъ достопочтеннаго о. профес. прот. Буткевича развѣ недостаточно можно находить надлежащихъ отвѣтовъ на запросы жизни и разбора толстовщины, штунды и невѣрія?! Прекрасную характеристику современнаго состоянія расколовъ сектанства въ Харьковской епархіи и мѣры борьбы съ раскольниками и сектантами всякій можетъ найти въ статьяхъ Д. И. Боголюбова и В. О. Давиденко. Работы послѣдняго, полагаемъ, вполне достаточно освѣщаютъ и разныя стороны церковно-приходскаго школьнаго дѣла епархіи... Многое духовенство Харьковской епархіи могло бы почерпнуть изъ трудовъ такихъ сотрудниковъ журнала, какъ профес. М. Остроумовъ, А. Введенскій, С. Глаголевъ, В. Кудравцевъ, П. Ливницкій, В. Снегиревъ и др., произведенія которыхъ, помѣщенные въ нашемъ журналѣ, были награждены или академическими преміями, или дали ихъ авторамъ высшія, ученыя степени. Жаль только, что все это забывается или нарочито *замалчивается* противниками „Листка для Харьковской епархіи“...

Сазаннаго, полагаемъ, достаточно, чтобы признать Харьковскій епархіальный органъ, вопреки заявленію священниковъ І. Филевского и П., явленіемъ отпаднымъ, исключительнымъ... Единственно, что еще можетъ броситься въ глаза, такъ это отсутствіе въ журналѣ „В. и Р.“, Харьковскомъ епархіальномъ органѣ, статей *сельскаго* духовенства... Но объ этомъ рѣчь ниже.

О. Филевскій не согласенъ съ нами. Объ этомъ онъ заявляетъ печатно. Полемизируя съ „Мірскимъ человѣкомъ“, который выступилъ въ „Харьк. Губерн. Вѣдом.“ на защиту печатнаго органа Харьковскаго духовенства и озаглавилъ свою небольшую замѣтку общеупотребительной поговоркой: „Лучшее врагъ хорошаго“, о. Филевскій раздражается слѣдующими аргументами.—„Нельзя такъ рѣшать вопросы общественнаго значенія, какъ рѣшаетъ ихъ анонимный авторъ. Принципъ у него такой: „лучшее врагъ хорошаго“—крайне не справедливый и по существу и совсѣмъ не желательный по результатамъ. По

существо—это жалобная проповѣдь застоя, рутины, неувѣренное отрицаніе живого прогресса. „Пусть будетъ такъ, какъ есть, а то неизвѣстно, что выйдетъ изъ новыхъ заботъ и хлопотъ объ улучшеніи настоящаго положенія дѣла“—вотъ вкратцѣ незатѣйливая философія автора“. Такъ разсуждаетъ о. Филевскій. Конечно *мірской человекъ* въ данномъ случаѣ не заявилъ да и не могъ заявить себя философомъ. Но вѣдь и о. Филевскій, судя по его собственной замѣткѣ въ тѣхъ же *Харьк. Вѣдом.*, тоже не является философомъ. Никакихъ новыхъ направленій въ философіи и литературѣ онъ не создаетъ. И къ нему никакъ нельзя примѣнить добродушнаго замѣчанія великаго философа Платона не менѣе великому ученику Аристотелю: „молодые жеребята обыкновенно испытываютъ крѣпость своихъ копытъ прежде всего на своихъ матеряхъ“... Все это еще яснѣе открывается изъ дальнѣйшихъ разсужденій о. Филевского по поводу философіи его антагониста. По его мнѣнію, философія эта (т. е. его противника) „по своимъ послѣдствіямъ весьма вредна для запросовъ жизни, для существенныхъ интересовъ общежитія, особенно тамъ, гдѣ новыя потребности и новыя силы заявляютъ о себѣ и энергично желаютъ осуществиться для блага общественнаго“. Но истинный прогрессъ не отрицаетъ ничего хорошаго, а только старается улучшить его; напротивъ того, тенденціозный или ложный прогрессъ разрушаетъ все на своемъ пути. Очевидно, однакоже, о. Филевскій большой приверженецъ прогресса во что бы то ни стало. Охотно вѣримъ ему въ этомъ. Охотно признаемъ въ немъ и новую силу, ясно заявляющую о себѣ и энергично желающую осуществиться для блага общественнаго. Но все же мы недоумѣваемъ, почему его новая сила, его живая энергія и его горячее желаніе общественнаго блага не хотятъ проявить себя въ мѣстномъ органѣ печати, благо этотъ органъ существуетъ на лицо?!.. А главное, не согласится ли о. Филевскій, при всей своей приверженности къ прогрессу, съ слѣдующею, хотя по существу своему консервативною, но все же, на нашъ взглядъ, благоразумною мыслію о томъ, что

„слишкомъ торопливое развѣнчиваніе, а тѣмъ болѣе разрушеніе прочно сложившагося, во имя гадательнаго будущаго, всегда можетъ дать нежелательныя, а иногда и положительно печальныя результаты“. Но пойдемъ далѣе. Заявивши себя великимъ прогрессистомъ, о. Филевскій дѣлаетъ затѣмъ публичный выговоръ „Листку для Харьк. епархіи“, называя его удивительно ничтожнымъ органомъ, если только можно назвать его такимъ органомъ, и продолжаетъ: „Не „благодарить“ нужно редактора этого листка,—скажемъ по чистой совѣсти, а серьезно пожуричь, что онъ не смотря на неоднократныя заявленія духовенства (*кому и когда?*) объ улучшеніи *изданія* (sic!), не прилагаетъ никакого попеченія объ этомъ“. Помиловосердитесь о. Филевскій! Не казните насъ такъ сурово, а главное смотрите на „Листокъ“ не какъ на отдѣльное или самостоятельное изданіе, а какъ на оффиціальное и неоффиціальное приложение къ Харьковскому органу духовной печати, каковое приложение существуетъ и у другихъ—свѣтскихъ и духовныхъ—журналовъ. Иначе могутъ заподозрить Васъ въ тенденціозномъ заблужденіи, что никому не желательно. Почему напр., епархіальное духовенство не можетъ руководствоваться въ своей жизни и дѣятельности многими, и скажемъ не стѣсняясь, прекрасными статьями, помѣщенными въ церковномъ и даже философскомъ отдѣлѣ журнала?!.. Что же касается въ частности „Листка“, т. е. чисто церковныхъ или пастырскихъ заявленій и фактовъ епархіальной жизни, помѣщаемыхъ обыкновенно въ „Листкѣ“, то и на нихъ редакціею „Листка“ было обращено возможное вниманіе; и они находили себѣ мѣсто въ журналѣ. Отрицать этого не можетъ и самъ о. Филевскій при своей добросовѣстности.

Мы уже сказали, что не всѣ „Епархіальныя Вѣдомости“ удовлетворяютъ своему назначенію. Почему? Отвѣтить на это, повторяемъ, не трудно.—Священникъ Н. Стойковъ заявляетъ, что „Епархіальныя Вѣдомости“, могутъ осуществлять свою цѣль и оправдывать свое существованіе *только при наличности сотрудничества духовенства*. Вѣдь цѣль учрежденія епар-

хіальныхъ органовъ печати—это выясненіе насущныхъ вопросовъ и нуждъ сословной общепархіальной жизни... а это возможно *только при сотрудничествѣ въ немъ лицъ, знающихъ эту жизнь, участвующихъ въ ней*; епархіальный органъ, говорить далѣе о. Стойковъ, долженъ быть центромъ, вокругъ котораго объединяются сильные духомъ въ заботѣ о нуждахъ епархіи. Кто же лучше можетъ знать эти нужды и своевременно заявлять о нихъ, какъ не тотъ, кого эти нужды донимаютъ—*сельское духовенство*“.

Очевидно, о. Стойковъ желалъ бы превратить епархіальныя вѣдомости въ какое-то полное руководство для духовныхъ лицъ по всѣмъ отраслямъ ихъ пастырской дѣятельности въ епархіяхъ, столь разнообразной въ наше время. Желаніе благое, но оно, по нашему мнѣнію, рѣшительно неосуществимо. Никакія „Епарх. Вѣдомости“ не могутъ замѣнить собою живыхъ пастырскихъ собраний, совѣщаній и собесѣдованій, какъ это до нѣкоторой степени предполагаетъ о. Стойковъ... Въ лучшемъ случаѣ, въ нихъ могутъ подпадать обсужденію отрывочныя, частныя факты текущей епархіальной жизни, и то не по общему соглашенію или рѣшенію, а по частной или случайной инициативѣ, что тоже можетъ вызывать недовольство и пререканія. Вотъ и теперь о. Стойковъ желалъ бы, чтобы въ „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ обращено было преимущественное вниманіе на „духовныя нужды“ сельскаго духовенства, забывая, что „эти нужды“ донимаютъ не одно сельское духовенство, а и городское. А отсюда ясно, что необходимо сотрудничество въ „Вѣдомостяхъ“ и послѣдняго... Посмотримъ же теперь, насколько ревностно духовенство, наприм., Харьковской епархіи, сотрудничаетъ въ своемъ епархіальномъ органѣ? По книгамъ, гдѣ производится запись *всѣхъ* статей, поступающихъ въ Редакцію, на этотъ вопросъ отвѣтить не трудно.—За послѣдніе *пять лѣтъ* поступило отъ духовенства Харьковской епархіи *только двѣ статьи* ¹⁾, изъ коихъ одна, замѣтимъ кстати, яви-

¹⁾ Некрологи и описанія разныхъ юбілеевъ въ этотъ счетъ не идутъ. Но, замѣтимъ кстати, что они въ громадномъ большинствѣ случаевъ послѣ редакторскаго просмотра и исправленія находятъ себѣ мѣсто въ 3-мъ отд. журнала.

лась съ сильными позаимствованіями изъ „Харьковскихъ же Епархіальн. Вѣдомостей“ прежнихъ годовъ, а другая не могла быть помѣщена исключительно по цензурнымъ условіямъ. Но если мы просмотримъ упомянутыя книги за *все* время существованія журнала, то не наберемъ и десятка статей, присланныхъ отъ сельскаго духовенства. Такъ обстоитъ дѣло въ нашей епархіи. Но человѣку, слѣдящему за „Вѣдомостями“ другихъ епархій, можно заключить, что и тамъ духовенство очень скупится на присылку своихъ работъ въ редакцію своихъ епархіальныхъ органовъ... А если такъ, т. е. если за 20 лѣтъ присылаютъ десять статей, то далѣе извлеченія изъ періодическихъ изданій, печатанія некрологовъ и объявленій идти очень и очень трудно. Это понятно для всякаго хотя сколько-нибудь знакомаго съ издательскимъ дѣломъ...

Но можетъ быть Редакція нарочито стараются „отталкивать“ и „отчуждать“ сотрудничество епархіальнаго духовенства? По крайней мѣрѣ, о. Филевскій, нисколько не стѣсняясь, утверждаетъ, что „это, къ сожалѣнію, происходитъ у насъ, въ Харьковѣ“. Интересно, какія данныя о. Филевскій имѣетъ, чтобы дѣлать такія *развязныя* заявленія? А если онъ этихъ данныхъ *совершенно не имѣетъ*, то какъ назвать такой поступокъ его?... Не „благодарить“ его нужно за это, скажемъ его же собственными словами, направленными по адресу Редакціи ж. „В. и Р“, а *серьезно пожурить!*... Ни одна редакція „Епархіальныхъ Вѣдомостей“ не позволитъ себѣ это отталкиваніе: изъ предшествующаго не трудно видѣть, что это вовсе не въ интересахъ той или иной редакціи. Что же касается въ частности редакціи Харьковскаго епархіальнаго органа, то она неоднократно и усиленно приглашала „мѣстныя силы“, духовенство епархіи, къ сотрудничеству. Укажемъ о. Филевскому и его сторонникамъ хотя на обращеніе нашей Редакціи къ читателямъ въ 1883 г. Вотъ оно: „Вступая во второе полугодіе нашего изданія въ его обновленномъ видѣ, писала тогда редакція, мы рѣшаемся сказать нѣсколько словъ нашимъ читателямъ. Намъ неоднократно приходится слышать одобritelъ-

ные отзывы о нашемъ помолодѣвшемъ изданіи... Намъ ясно говорятъ, что изданіе наше составляетъ собою заслуживающее вниманія явленіе въ нашей духовной журналистикѣ, особенно епархіальной... Въ виду такъ часто и такъ открыто заявляемаго сочувствія къ нашему изданію, намъ остается только пожелать, чтобы само-же духовенство своими литературными произведеніями, или по крайней мѣрѣ, указаніемъ фактовъ и сообщеніемъ пригоднаго матеріала изъ религіозно-нравственной жизни нашей мѣстности пришло къ намъ на помощь въ этомъ дѣлѣ. Непривычка къ литературному труду, боязнь выступить предъ публикой съ печатнымъ словомъ, робость и неуверенность въ собственныхъ силахъ, въ виду несомнѣнной полезности самаго дѣла, не могутъ-же, или, по крайней мѣрѣ, не должны служить серьезными препятствіями къ этому и полагать всему этому неодолимые преграды. Этими немногими словами мы оканчиваемъ нашу, вызванную обстоятельствами, бесѣду съ читателями¹⁾ и т. д. Ни о какомъ „отталкиваніи“, такимъ образомъ, и рѣчи быть не можетъ... Во всякомъ случаѣ, редакція наша отнюдь не виновата въ этомъ отношеніи предъ о. Филевскимъ. На страницахъ своего изданія она съ удовольствіемъ помѣстила статью его: „Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“, и помѣстила ее не въ „Листкѣ“, а въ „Церковномъ Отдѣлѣ“, такъ какъ статья его имѣла значеніе не для одного только Харьковскаго духовенства, но и для болѣе обширнаго круга читателей. Вообще же духовенство епархіи, особенно сельское, не смотря на неоднократныя просьбы редакціи, повторяемъ, очень и очень скупилось на присылку своихъ работъ.

Итакъ вотъ гдѣ, по нашему мнѣнію, одна изъ главныхъ причинъ того, что „Епархіальныя Вѣдомости“ не всегда удовлетворяютъ своему назначенію. Это—нежеланіе самого духовенства сотрудничать въ своихъ епархіальныхъ органахъ и

¹⁾ Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости, за 1883 г. Стр. 405 и сл.

печатно обсуждать злободневные вопросы епархіальной жизни...

Пользуемся случаемъ снова заявить наше искреннѣйшее пожеланіе, чтобы въ будущемъ—и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше—это нежелательное явленіе исчезло. *Духовенство можетъ работать, оно и должно работать...* Пусть оно не смущается заявленіями о. Филевского и его сторонниковъ, будто бы духовенство „исторически не приучено къ литературной работѣ“. Смѣемъ увѣрить, что при желаніи сотрудничать оно можетъ сдѣлать многое и прежде всего для своихъ епархіальныхъ органовъ. Редакціи „Епархіальныхъ Вѣдомостей“ несомнѣнно съ любовію примутъ всякое посылное слово, которое бы касалось нуждъ приходской жизни, пастырской практики и отвѣчало бы вообще программѣ изданія... Но, конечно, всѣ сотрудники не должны забывать, что какъ Харьковскій епархіальный органъ—журналъ „Вѣра и Разумъ“, такъ и всѣ другія „Епархіальныя Вѣдомости“, призваны служить интересамъ общецерковнымъ, а не *кружковымъ*... Увеличится, Богъ дастъ, матеріалъ, можно будетъ тогда помѣщать *подходящія* статьи и въ 3 отдѣлѣ Харьковского епархіальнаго органа, противъ котораго такъ ополчились о. Филевскій и сваш. П...

Заклучимъ нашу невольную замѣтку слѣдующими, не особенно лестными для нашихъ молодыхъ богослововъ, словами одного свѣтскаго публициста, съ которыми однакоже невольно приходится подчасъ соглашаться, хотя и не хотѣлось бы. — „Въ достопамятныя „Филаретовскія времена“ духовная школа (а слѣдовательно, и ея литература) отличалась и справедливо гордилась предъ свѣтскою строгою выработкой мысли, глубокимъ различеніемъ не только того, что православному богослову позволительно и непозволительно, но и того, *что ему прилично и что неприлично*. Потомъ наступили другія времена: рядъ живыхъ носителей Филаретовскихъ завѣтовъ порѣдѣлъ, а богословы новой формаціи, съ усердіемъ, достойнымъ лучшаго дѣла, занимаются самообличеніемъ и осужденіемъ того немногаго, что въ современной духовной школѣ, тамъ и сямъ, сохранилось отъ прежней“ ¹⁾. Конечно, этого далеко нельзя ска-

¹⁾ „Моск. Вѣд.“. 1903 г. № 295.

затѣ о большинствѣ нашихъ новыхъ богослововъ. Но печально уже то, что подобныя явленія мелькаютъ иногда предъ глазами изумленныхъ читателей. Во всякомъ случаѣ, вѣрно то, что въ Божѣ почившій основатель нашего журнала, Высокопреосвященный Амвросій, былъ талантливѣйшимъ и внимательнымъ ученикомъ великаго московскаго святителя. И именно онъ, основавъ свой журналъ и слѣдя за его развитіемъ, имѣлъ обыкновеніе напоминать нашей редакціи: „Держитесь на высотѣ и не размѣнивайтесь на мелочь“. Этому завѣту славнаго основателя нашего журнала мы хотѣли бы остаться вѣрными навсегда, по мѣрѣ нашихъ силъ и способностей...

Леонидъ Байрецовъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1904 году.

Вступая въ XXI-й годъ изданія журнала „Вѣра и Разумъ“, редакція полагаетъ, что литературное направленіе этого органа печати и его основной характеръ достаточно извѣстны нашимъ читателямъ.—Оставаясь вѣрною завѣтамъ въ Божѣ почившаго основателя этого журнала, Архіепископа Амвросія, редакція по прежнему сохраняетъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣтамъ почившаго Іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1904 году, это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и просвѣщенное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнаго АРСЕНІЯ, нынѣшняго преемника почившаго Іерарха по святительской наслѣдствѣ.

Въ послѣднее время и въ общество, и въ повременную печать проникла мысль о какомъ-то измѣненіи направленія нашего журнала, или даже о совершенномъ прекращеніи его,—на томъ главнымъ образомъ основаніи, что будто-бы для большинства приходскаго духовенства, особенно сельскаго, журналъ пожалуй является выше уровня ихъ пониманія, хотя онъ всегда былъ „дѣйствительно яркимъ свѣтильникомъ вѣры, освѣщавшимъ тѣ темныя закоулки, въ которыхъ иногда блуждалъ человѣческій разумъ“. [Моск. Вѣд. 1903 г. № 296]. Но это совершенно ошибочно. Дѣло касалось только возможнаго улучшенія нашего журнала, а не видоизмѣненія его направленія, или даже прекращенія. Возможное улучшеніе этого журнала для самой редакціи столько же желательно, какъ, полагаемъ, желательно и для всякой другой редакціи. И мы надѣемся, что съ Божіею помощію достигнемъ этого улучшенія. Мы тѣмъ болѣе одушевляемся этою надеждою, что журналъ нашъ находится подъ высочайшимъ и просвѣщеннымъ покровительствомъ и руководствомъ нынѣшняго Харьковскаго святителя, ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АРСЕНІЯ.—Соотвѣтственно съ этимъ, журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣла церковнаго, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣтательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.
2. Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространныя переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и неканій лучшихъ людей древняго міра.
3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ дѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстій по Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣтной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дворъ, № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1901 годы. За 1902 г. 9 р. и за 1903 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.
4. Бесѣда Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. Благочинными Харьковской епархіи. 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1903 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою, Харьковъ, 30 Ноября 1903 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.*)

Сугубое празднество совершаетъ нынѣ, братіе, Св. Церковь христіанская. Она не только поклоняется нынѣ и славить Святое Воскресеніе Христово, но и прославляетъ память славнаго великомученика Димитрія муроточца, а въ связи съ симъ, наканунѣ этого дня, въ субботу, именуемую Дмитріевскою, совершаетъ поминовение всѣхъ православныхъ христіанъ, въ вѣрѣ и надеждѣ скончавшихся. Таково стеченіе празднуемыхъ и воспоминаемыхъ нынѣ событій, таково нынѣ церковное торжество. И не случайно, братіе, это совмѣстное празднество. Въ разумѣ Церкви и ея сокровенныхъ помыслахъ все имѣетъ опредѣленный смыслъ и значеніе и все должно направляться къ опредѣленной цѣли. И какъ не затмѣваетъ памяти великомученика Димитрія празднуемый нынѣ воскресный день, такъ не ослабляетъ силы и значенія сего послѣдняго праздниѣ св. угодника Божія, особаго покровителя и заступника вашего прихода.

Какой же общій смыслъ заключается, братіе, въ празднуемыхъ нынѣ событіяхъ и лицахъ и какое назиданіе отсюда мы можемъ извлечь? Будущая загробная жизнь—вотъ та основная мысль, на которую Цер-

*) Произнесено въ Харьковской Дмитріевской церкви 26 октября, въ день ея храмоваго праздника.

ковъ православная устремляетъ нынѣ взоры христіанъ, а уразумѣніе сей тайны загробнаго существованія, жизнь наша по вѣрѣ въ тайну сію и надежда на будущую жизнь составляютъ нашу главную задачу, нашу первую обязанность, нашъ долгъ христіанскій.

Въ самомъ дѣлѣ, углубите взоры ваши, вѣрующіе христіане, что представляетъ собою сія наша временная жизнь и что такое представляемъ собою мы, живущіе въ своихъ бранныхъ храминахъ, люди? Всѣ мы не болѣе какъ странники и пришельцы, всѣ мы лишь временно проживающіе здѣсь люди, шествующіе невѣдомымъ путемъ до возможнаго, положеннаго для всѣхъ предѣла жизни. Но не сія временная жизнь составляетъ наше назначеніе, нашъ конецъ и предѣлъ бытія. Всѣ мы по духовной природѣ своей призваны и къ иной жизни, и къ иному бытію, бытію не временному и конечному, а безконечному и вѣчному, не плотскому и чувственному, а духовному и божественному. Отечество наше на небѣ, въ области духовнаго мира, въ общеніи и любви съ Богомъ, Творцомъ нашимъ, создавшимъ насъ по образу Своему.

Но если для всѣхъ людей будущая жизнь одинаково безконечна и вѣчна, то не для всѣхъ она одинакова по самому характеру своему. „И идутъ сіи (грѣшники) въ муку вѣчную, а праведники въ животъ вѣчный“, и пребываютъ одни въ состояніи вѣчнаго мученія, а другіе въ состояніи вѣчнаго блаженства—таковъ удѣлъ праведниковъ и грѣшниковъ, таковъ удѣлъ всѣхъ людей, всего человѣчества. Этотъ удѣлъ человѣчества особенно ясно изображается въ нынѣ чтенномъ Евангеліи, въ притчѣ Господней о Богачѣ и Лазарѣ. Евангельскій богачъ и Лазарь представляютъ намъ столь впечатлительные и назидательные примѣры жизни человѣческой, что однихъ ихъ, кажется, достаточно было было бы для вразумленія заблудшихъ. Внимайте же притчѣ сей.

„Нѣкоторый человѣкъ, повѣствуетъ Евангелистъ, былъ богатъ“. Не назвалъ Господь по имени человѣка сего, значить и не достоинъ онъ наименованія, значить одного богатства недостаточно для того, чтобы заслужить благоволеніе и милость отъ Бога, и не только недостаточно, но напротивъ, само это богатство нерѣдко служить къ гибели людей, незаконно имъ пользующихся. А послушайте, какъ богачъ пользовался своимъ богатствомъ. Онъ „одѣвался въ порфиру и виссонъ“, одѣвался роскошно, по-царски; его одежды приготавлились изъ самыхъ дорогихъ матерій, матерій нѣжныхъ, тонкихъ, изящныхъ. „И каждый день (онъ) пиршествовалъ блистательно“. Богачъ не зналъ мѣры въ своихъ удовольствіяхъ. Ежедневно и непрерывно, изо дня въ день, въ его домѣ царило полное веселье и разгулъ, богатые и просторные покои его ежедневно оглашались музыкою и пѣніемъ, множество гостей, его знакомыхъ и пріятелей, собирались къ нему раздѣлить веселье и насладиться гостепріимствомъ отъ богатаго стола, отягченнаго изысканными яствами и питіями. И не всякій могъ удостоиться приглашенія на пиршество. Богачъ былъ очень разборчивъ въ людяхъ, ведя знакомство только съ людьми знатными и богатыми и чуждаясь бѣдняковъ и нищихъ.

„Былъ также, говоритъ далѣе Евангелистъ, нѣкоторый нищій, именемъ Лазарь, который, лежалъ у воротъ его (богача) въ струпьяхъ“. Богатые гости въ роскошныхъ одеждахъ, здоровые и веселые, проходили и проѣзжали мимо страдальца, но никто не обращалъ на него вниманія, никто не оказалъ ему помощи, никто не наплатъ его голоднаго и не помогъ ему больному. И несчастный Лазарь продолжалъ лежать у воротъ богача, испытывая мучительный голодъ „и желалъ напиться крошками, падающими со стола богача; и псы приходили и лизали струпья его“, облегчая его ужасныя страданія. Какая рѣзкая противополож-

ность богатства и нищеты, довольства и скудости, наслажденія и страданій, могущества и безпомощности! А между тѣмъ Господь, не удостоившій упоминанія имени перваго, удостоиваетъ названія имени послѣдняго; Онъ именуетъ нищаго Лазаремъ, давая знать этимъ всѣмъ своимъ послѣдователямъ, что нищета—не порокъ въ очахъ Божиихъ, что нерѣдко бѣдность облегчаетъ намъ путь къ добродѣтели и блаженству, какъ богатство затрудняетъ его. И въ самомъ дѣлѣ, внимайте, братіе, о чемъ далѣе повѣствуетъ евангелистъ.

„Умеръ нищій, и отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово. Умеръ и богачъ, и похоронили его“. Лазарь умеръ прежде богача: чаша страданій его исполнилась и Господь милосердный положилъ конецъ тяжкому житію его, взявъ его изъ среды живыхъ для новой блаженной жизни. Для всѣхъ незамѣтна была жизнь бѣдняка, исполненная горечи и страданій, незамѣтно прошла также и смерть его. Никто, быть можетъ, и не зналъ, какъ исчезъ этотъ нищій, никто не замѣтилъ, какъ убрали изъ-подъ воротъ тѣло его. Совсѣмъ иначе умираетъ богачъ. Среди богатства и роскоши, съ честью и славою „погребоша его“. Похороны богача были велоколѣпны и торжественны. Множество народа собралось у гроба его воздать ему послѣдній долгъ. Плакальщицы и плакальщики окружили гробницу его, причитывая похвалы его добродѣтелямъ. Потомъ съ честью помянули его, воздавъ ему, такимъ образомъ, должное не только при жизни, но и по смерти. Не такъ ли, братіе, бываетъ повсюду и нынѣ, не такъ ли и теперь воздаютъ почете богатымъ и знатымъ міра сего, не обращая вниманія на ихъ жизнь и добродѣтели, не такъ ли и теперь хоронятъ нищихъ и бѣдныхъ, не заглядывая въ ихъ прошлое, въ ихъ душу и нравственныя качества. Съ честью и славою совершается погребеніе пер-

выхъ, въ крайней скудости и убожествѣ хоронять послѣднихъ.

Но какова дальнѣйшая участь евангельскаго богача и Лазаря? Здѣсь открывается сокровенная тайна загробной жизни и то справедливое возмездіе, какое ожидаетъ cadaго изъ насъ въ будущемъ. Лазарь былъ отнесенъ на лоно Авраамово: мы видимъ его на лонѣ блаженнаго праотца, въ особенной близости къ Богу и святымъ Его ангеламъ, въ царствѣ небесномъ. Богачъ же лишается сего блаженства; онъ ввергается во адъ, въ преисподнюю, въ мѣсто мученій, мѣсто, удаленное отъ блаженства праведныхъ и отдѣленное отъ нихъ пропастью великою.

Такъ различно воздаяніе людямъ, опредѣляемое не судомъ человѣческимъ, а правдою Божіей.

Что же далѣе? Неужели богачъ послѣ смерти, получивъ должное себѣ воздаяніе, не видѣлъ, чѣмъ воздалъ Господь Лазарю? Напротивъ. И послѣ смерти не прекратится общеніе душъ умершихъ людей, всѣ будемъ созерцать другъ друга и быть свидѣтелями достойнаго возмездія, какое получитъ каждый по своимъ заслугамъ. И „увидѣлъ (богачъ), говоритъ Евангелистъ, вдали Авраама и Лазаря на лонѣ его“. Созерцаніе блаженства Лазаря еще болѣе усилило горечь и силу его и безъ того ужасныхъ адскихъ мукъ. Сожалѣніе о безвозвратно протекшей земной жизни и невозможность собственными силами облегчить свои адскія мученія пробуждаютъ въ немъ надежду на то, что праведный Авраамъ окажетъ ему облегченіе. „Отче Аврааме, умилосердись надо мною“, возопилъ изъ преисподней богачъ. „Пошли Лазаря“. того самаго нищаго, какой лежалъ нѣкогда у воротъ дома моего въ струпьяхъ, а нынѣ возлежитъ на персяхъ блаженнаго отца вѣрующихъ. Пошли его, „чтобы омочилъ конецъ перста своего въ водѣ и прохладилъ языкъ мой; ибо я мучусь въ пламени семъ“, я нестерпимо страдаю отъ сильной жажды,

у меня пересохъ языкъ отъ адской жары; облегчи мои страданія, сжался надо мною, дай мнѣ хоть одну капельку воды.

Но и этотъ ужасный вопль богача не далъ ему избавленія. Всѣ мольбы и надежды его оказались тщетны по причинѣ двухъ неустрашимыхъ препятствій. „Вспомни, указалъ ему на это Авраамъ, что ты получилъ уже доброе въ жизни своей, а Лазарь злое; нынѣ же онъ здѣсь утѣшается, а ты страдаешь“. Вспомни, какъ безропотно онъ ради Бога претерпѣвалъ нищету, презрѣніе, униженія и тѣлесныя муки въ то время, когда ты наслаждался благами жизни. Вспомни, какимъ ты былъ плотоугодникомъ, сластолюбцемъ, жестокосерднымъ, нечестивцемъ, расточителемъ своихъ богатствъ въ свое удовольствіе въ то время, когда онъ, сей Лазарь, праведный, алчущій и жаждущій, наготующій, безропотно умиралъ подъ воротами твоими въ ожиданіи крохъ отъ стола твоего. А теперь, по суду правды Божественной, каждый изъ васъ и получилъ должное за земную жизнь свою: ты страдаешь, а онъ утѣшается“.

„И сверхъ всего того, между вами и нами, продолжалъ далѣе Авраамъ, утверждена великая пропасть, такъ что хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и оттуда къ намъ не переходятъ“. Въ какой ужасъ и трепетъ должны привести слова сіи всякаго вѣрующаго и сколь страшенъ тотъ часъ, когда пропасть непроходимая утвердится между праведниками и грѣшниками. Здѣсь, братіе, заключается положительное ученіе Церкви христіанской о вѣчности мученій для грѣшниковъ и вѣчности блаженства праведныхъ, послѣ всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ. Только послѣ всеобщаго суда утвердится сія непроходимая пропасть и только для тѣхъ грѣшниковъ, которые, утвердившись во злѣ, нравственно недостойны будутъ помилованія. Но нельзя-ли страшную пропасть эту „утвержденную“ перейти до всеобщаго суда и не даетъ

ли Церковь христіанская намъ вѣрующимъ сей блаженной надежды?

Отвѣтимъ на сіе вопрошающему утвердительно. По ученію Церкви христіанской, всѣ грѣшники, умершіе въ покаяніи и надеждѣ воскресенія, но не успѣвшіе очиститься и утвердиться въ добрѣ и правдѣ, по молитвамъ вѣрующихъ чадъ ея, могутъ переходить изъ состоянія мученій въ состояніе блаженства. А кто, братіе, изъ насъ безъ грѣха, „еще и единъ день житія“ его? Всѣ мы во грѣхахъ начинаемся и во грѣхахъ рождаемся, а потому всѣ будемъ имѣть нужду въ молитвахъ о насъ Церкви Христовой, всѣ только по ея ходатайству и заступленію можемъ получить спасеніе и вѣчное блаженство. Какъ чадолюбивая мать, она непрестанно молится о скончавшихся въ вѣрѣ чадахъ своихъ, испрашивая имъ утѣшенія во блаженной жизни. Для возбужденія же въ насъ памяти объ умершихъ и доброй ревности о ихъ спасеніи она учредила особые дни ихъ поминовенія. Что такое Дмитріевская суббота, названная именемъ чествуемаго нынѣ Святаго, какъ не родительскій день, когда мы всѣ должны совершать поминовеніе скончавшихся предковъ и всѣхъ православныхъ. Установленная Дмитріемъ Донскимъ послѣ Куликовской битвы для поминовенія павшихъ воиновъ, сія суббота ежегодно предъ 26 октября, передъ днемъ его ангела, служить во всей Русской Церкви тѣмъ молитвеннымъ днемъ, когда вмѣстѣ съ павшими воинами мы должны молиться объ упокоеніи душъ всѣхъ усопшихъ христіанъ. И не одна эта суббота предназначена ею для молитвы о скончавшихся отцахъ и братіяхъ. Св. Церковь призываетъ насъ къ молитвѣ за умершихъ еще въ субботу предъ недѣлей мясопустной, въ субботы Великаго поста, въ понедѣльникъ Өоминой недѣли, предъ Пятидесятницей, молится за нихъ и въ показанныхъ дней, молится непрестанно. И бываетъ превеликая отъ сего польза душамъ умершихъ.

Мы же, братіе, будемъ молиться наипаче о томъ, чтобы Господь не допустилъ насъ до того состоянія, въ какое впалъ евангельскій богачъ и чтобы раскаяніе наше не было позднимъ. чтобы умереть намъ въ вѣрѣ и надеждѣ христіанской и чрезъ то имѣть добрый отвѣтъ на страшнѣмъ судищи Христовѣ. Внимайте далѣе евангельской притчѣ, почему евангельскій богачъ лишился всякой надежды на облегченіе своихъ адскихъ мученій.

Послѣ того, когда первая надежда на облегченіе страданій рушилась, богачъ обратился къ Аврааму съ другой просьбой. Чувствуя, быть можетъ, вину предъ своими пятью братьями, которые по его примѣру и вмѣстѣ съ нимъ проводили порочную жизнь, онъ проситъ Авраама по крайней мѣрѣ послать Лазаря къ нимъ, дабы онъ засвидѣтельствовалъ имъ, въ какихъ страшныхъ мученіяхъ находится онъ: „пусть онъ засвидѣтельствуетъ имъ, чтобы они не пришли въ сіе мѣсто мученія“, чтобы вразумились его страшнымъ примѣромъ и исправили свою жизнь, ставъ на путь добродѣтели. Но и этой просьбѣ не внялъ отецъ вѣрующихъ, ибо и сія просьба была также тщетна. „У нихъ, сказалъ Авраамъ, есть Моисей и пророки; пусть слушаютъ ихъ“, пусть исполняютъ законъ божественный, данный чрезъ Моисея и пророковъ, и всѣ его предписанія и правила, пусть поучаются въ священныхъ писаніяхъ, въ коихъ заключается голосъ самого Бога—это высшее и лучшее руководство ко спасенію. Судя по собственному примѣру, богачъ былъ увѣренъ, что для нихъ, какъ раньше для него, недостаточно Моисея и пророковъ и что братья, какъ и онъ, останутся навсегда глухи къ этому голосу. Ему казалось, что если бы дано было высшее удостовѣреніе и свидѣтельство о загробной жизни чрезъ посредство лица явившагося изъ другого міра, тогда они сразу повѣрили бы всему и сразу бы исправили жизнь свою. Но

богачъ горько ошибался. Упорные въ своемъ невѣріи люди не въ состояніи воспринимать свидѣтельства высшаго. Поэтому, если бы даже самъ Лазарь явился къ нимъ, дабы засвидѣтельствовать истину, то вначалѣ они, быть можетъ, и изумились бы появленію души умершаго, быть можетъ, на время, подъ вліяніемъ страха и образумились бы, но потомъ, когда это временное чувство миновало бы, они снова погрузились бы въ сомнѣніе, невѣріе и отрицаніе, они сѣумѣли бы убѣдить себя въ томъ, что это призракъ, видѣніе ложное и что въ дѣйствительности имъ не угрожаетъ никакой опасности. Такъ, братіе, не будетъ и у насъ оправданія на судѣ, ибо и у насъ есть высшее божественное руководство. Есть у насъ и Божественныя Писанія, и богоустановленная іерархія въ лицѣ пастырей, нашихъ лучшихъ руководителей и непосредственныхъ преемниковъ Іисуса Христа и Его апостоловъ; въ храмахъ нашихъ постоянно совершается безкровная жертва во время божественной литургіи, въ храмахъ же нашихъ слышится постоянная проповѣдь—всѣ средства дарованы намъ для спасенія, нѣтъ у насъ извиненія на судѣ Христовомъ.

Теперь спросимъ себя, братіе, къ какой сторонѣ желалъ бы каждый изъ насъ принадлежать? Быть ли намъ вмѣстѣ съ Лазаремъ или съ богачемъ?—Тщетно отвѣтствовать на сіе. Кто не пожелалъ бы быть купно съ Лазаремъ, кто не восхотѣлъ бы пріобщиться къ сонму праведныхъ, кто не восхотѣлъ бы быть въ Царствіи Отца Нашего небеснаго, кто не устрашится вѣчныхъ мученій за грѣхи свои и кто не ужаснется вѣчнаго плача и скрежета зубовнаго въ пламени преисподней? Но „Царство Божіе силою нудится и нуждницы восхощаютъ е“; оно „внутри насъ есть“ и каждый изъ насъ его можетъ достигать. „Ищите и обрящете“. Жизнь наша временна и дарована отъ Бога, дабы мы надлежащимъ образомъ воспользовались ею для достиженія вѣчнаго

блаженства. Изберите только надлежащій путь для сего. Не широкимъ путемъ евангельскаго богача, усыпаннымъ удовольствіями и наслажденіями сей временной жизни, взойдете вы на лоно Авраамово, а путемъ Лазаря, узкимъ и тернистымъ, скорбнымъ и тяжелымъ войдете въ царствіе небесное. Изберемъ же путь Лазаря—кроткаго, безропотнаго, терпѣливаго ради имени Божія, благочестиваго и праведнаго. Если же Господь послалъ намъ богатство, то воспользуемся имъ должнымъ образомъ: будемъ милосердны къ братьямъ своимъ, будемъ милостивы и сострадательны къ неимущимъ, больнымъ, алчущимъ и жаждущимъ, наготующимъ, заключеннымъ въ темницѣ, изгнаннымъ за правду Божию. Богатство лишь временное благо. Всегда носите въ сердцѣ своемъ образъ великаго ангела вашего и покровителя Димитрія и подражайте ему. Ни знатность, ни богатство, ни блага міра сего ничто не плѣнило его, все вмѣнилъ онъ ни во что, дабы достигъ спасенія и вѣчнаго блаженства. Наконецъ, весь избодженный и заключенный въ темницѣ, онъ скончался великомученикомъ и великимъ праведникомъ, прославленнымъ чудомъ муроточенія.

Не забудемъ и почившихъ нашихъ праотцевъ. Отцы молитесь за дѣтей своихъ, дѣти за родителей, братья за сестеръ своихъ, другъ за друга молитесь, братіе. Молитесь за ближнихъ своихъ, за друзей и знакомыхъ, за самыхъ враговъ своихъ молитесь, испрашивая имъ утѣшенія за гробомъ. Молитесь въ опредѣленные Церковію для сего дни, молитесь и непрестанно. Взывайте чаще Ангелу хранителю церкви и прихода вашего: пусть Господь милосердный „въ селеніяхъ праведныхъ упокоить (души скончавшихся), въ нѣдрахъ Авраама упокоить, съ праведными причтетъ и насъ помилуетъ“. Аминь.

Выраженіе признательности и благодарности Казанскою духовною Академіею Высокопреосвященному Арсенію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому.

Въ своемъ отчетѣ о состояніи Академіи за 1902—1903 учебный годъ (стр. 3—4) Казанская духовная Академія выражаетъ свою признательность и благодарность нашему Архипастырю за его заботы объ Академіи въ слѣдующихъ словахъ:

„Въ отчетномъ году совершилась для Академіи чрезвычайно важная переимѣна въ лицѣ высшихъ и ближайшихъ Начальниковъ. „Согласно опредѣленію Св. Синода, 8 февраля 1903 года, Высочайше повелѣно быть Высокопреосвященному Арсенію, Архіепископу Казанскому и Свѣяжскому, Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ; Преосвященному Тамбовскому и Шацкому Димитрію Архіепископомъ Казанскимъ и Свѣяжскимъ. Архіепископъ Арсеній, въ пятилѣтнее свое пребываніе на Казанской кафедрѣ (съ 4 октября 1897—по 8 февраля 1903 г.), являлся по отношенію къ Академіи заботливымъ руководителемъ, добрымъ начальникомъ, умудреннымъ опытомъ совѣтникомъ. Строго слѣдя за правильнымъ и нормальнымъ теченіемъ Академической жизни, въ средѣ профессоръ и студенто́въ, предупреждая возможные уклоненія, Архипастырь всегда былъ отзывчивъ на ея нужды и запросы, сердечно входя и удовлетворяя ихъ, и своею административною властію и положеніемъ, и своими личными матеріальными средствами. По его ходатайству увеличено было въ 1898 году въ Академіи число казеннокоштныхъ студенческихъ вакансій, по 5 на каждомъ курсѣ. По его ходатайству неоднократно

„были назначаемы спеціальныя казенныя стипендіи для студентовъ, преимущественно инородцевъ Казанскаго края. По его же ходатайству нѣсколько разъ отпускались изъ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ сверхсметныя ассигновки на ремонтъ академическихъ зданій. Изъ своихъ личныхъ средствъ Архипастыръ ежегодно жертвовалъ значительныя суммы на изданіе Академіей различныхъ печатныхъ трудовъ, профессоровъ и студентовъ. Изъ своихъ же личныхъ средствъ Архипастыръ нерѣдко оказывалъ значительную матеріальную помощь нуждающимся студентамъ. Его мудрые Архипастырскіе совѣты и руководственныя указанія были дороги для академіи и вели ее ко благу. Академія въ настоящемъ случаѣ считаетъ своимъ нравственнымъ долгомъ принести Его Высокопреосвященству глубокую благодарность и будетъ молить Господа о Его благоденствіи и долгоденствіи“.

Отношеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ институтовъ—пророческаго и священническаго.

Отношеніе ветхозавѣтнаго пророчества къ священству опредѣлится для насъ, если мы уяснимъ себѣ идею установленія каждаго изъ этихъ учрежденій теократическаго организма, какимъ было царство избраннаго Богомъ народа еврейскаго. Съ другой стороны, такъ какъ и пророчество и священство—историческія явленія, то необходимо прослѣдить условія ихъ возникновенія. Ознакомленіе съ условіями возникновенія ветхозавѣтныхъ учрежденій дастъ возможность опредѣлить назначеніе и смыслъ ихъ, а равно прольетъ свѣтъ на ихъ взаимныя отношенія. Посмотримъ же сначала на священство—и прослѣдимъ, что оно представляло въ общемъ теченіи жизни еврейскаго теократическаго царства, каковы были его задачи и характеръ.

Жреческое служеніе было необходимою принадлежностью каждой религіи древняго міра. Оно являлось на почвѣ присущихъ каждому человѣку—чувства своей грѣховности и потребности въ заглаженіи грѣха. Это чувство и эта потребность будили совѣсть человѣка, заставляли человѣка искать посредника между нимъ и Богомъ, посредника болѣе чистаго, чѣмъ самъ человѣкъ, святаго, могущаго быть заступникомъ предъ Всевышнимъ. Вызываемое этою общечеловѣческою потребностью, жречество явическое является чисто человѣческимъ учрежденіемъ: членами извѣстнаго общества (семьи или народа) избираются люди, отличающіеся или личными заслугами,

или преимуществомъ происхожденія отъ извѣстныхъ лицъ, и на нихъ, въ силу ихъ естественнаго права, возлагаются обязанности жреческаго служенія.

Гораздо выше языческаго жречества стоитъ жречество народа еврейскаго. Этотъ народъ по своей религіи, гражданскому устройству и своей исторической задачѣ рѣзко отличается отъ всѣхъ народовъ древняго міра. Въ этомъ народѣ и жречество имѣло свой специфическій характеръ и особое священное значеніе. Оно явилось не въ силу одной общечеловѣческой потребности, но и въ силу особаго религіознаго назначенія еврейскаго народа. Народъ этотъ былъ избранъ Богомъ изъ среди народовъ языческихъ для того, чтобы быть религіозно-нравственнымъ свѣточемъ для міра языческаго ¹⁾ и орудіемъ Божественнаго приготовленія человѣчества къ принятію спасенія. Въ этомъ состоялъ завѣтъ, заключенный Иеговою съ избраннымъ народомъ при Синаѣ. Народъ получилъ законъ и сталъ народомъ Иеговы, народомъ святымъ, царствомъ священниковъ ²⁾. И святость Божественнаго откровенія, врученнаго для храненія Израилю, и святость Божія—требовали, чтобы избранный народъ былъ святъ: только освященный Богомъ могъ приближаться къ Нему для непосредственнаго служенія и полученія опредѣленій воли Его. Святость же могла быть достигнута только при участіи свободной воли народа, при исполненіи закона Божія, во время же самаго Завѣта Израиль былъ рабомъ грѣха, а потому и не могъ приближаться къ Богу. Это ясно обнаружилось для Израиля при Синаѣ, когда онъ въ 50 день по исходѣ изъ Египта, стоя предъ святой горой, не могъ, по запрещенію Моисея, переступить назначенную черту и приблизиться къ горѣ. Ощущавшій близкое присутствіе Божества, проникнутый благоговѣніемъ и страхомъ еврейскій народъ сознавалъ свою грѣховность и невозможность непосредственнаго приближенія къ Богу, а потому и просилъ Моисея, чтобы онъ былъ посредникомъ между нимъ—народомъ—и Богомъ: „говори ты съ нами, и мы будимъ слушать; но чтобы не говорилъ съ нами Богъ, дабы намъ не умереть“ ³⁾.

¹⁾ Исхода XIX гл. 4—6 ст.

²⁾ Ibid.

³⁾ Исх. XIX, 12; XX, 19 слѣд.

И если уже во время законодательства Синайскаго грѣховный Израиль не могъ приблизиться къ Богу безъ посредника, то онъ также не могъ приблизиться къ Нему и для служенія во святилищѣ, какъ мѣстѣ особаго, непосредственнаго присутствія Иеговы. Посредникомъ между Богомъ и народомъ избирается Иеговою колѣно Левіино. Такимъ образомъ, жречество еврейское прежде всего есть дѣло Божественнаго избранія ¹⁾. Священника опредѣляютъ не выборъ народный, не право первородства, не личная святость. Одинъ Богъ избираетъ извѣстныхъ лицъ и чрезъ самое избраніе освящаетъ ихъ, а при торжественномъ посвященіи даруетъ имъ особыя силы для успѣшнаго служенія ²⁾. Такое избраніе, какъ зависѣвшее единственно отъ воли Божіей, дѣлало неприкосновеннымъ іерархическое достоинство Аарона и его сыновей, поэтому священство навсегда остается за родомъ Аарона и ограждается страхомъ смерти отъ самовольнаго присвоенія ³⁾. Теперь при посредствѣ священства Израиль получилъ возможность приближаться къ Божеству, входить съ нимъ въ ближайшее единеніе. Эта основная задача жречества левитскаго,—задача посредничества между Богомъ и Его народомъ,—распадалась на частныя обязанности, которыя съ особенною полнотою опредѣлены въ законодательствѣ Моисея...

По закону Моисея жречество раздѣлялось по степени приближенія къ Богу на три разряда. Во главѣ іерархіи стоялъ великій первосвященникъ, званіе котораго принадлежало всегда фамиліи Аарона. Онъ былъ не только главою священниковъ, но и представителемъ народа въ его религіозныхъ отправленіяхъ. Въ первосвященникѣ концентрировалось все, что было призваніемъ свашества: онъ былъ посредникъ между Иеговою и народомъ, распорядитель храмоваго богослуженія, глава подчиненнаго ему священства и левитства и онъ одинъ имѣлъ право входить во Святое Святыхъ въ день очищенія, когда, какъ ходатай за весь народъ еврейскій и какъ представитель

¹⁾ „Ветхозавѣтное священство“ Елеонскаго („Хр. Чтеніе“ 1879 г. № 11—12).
Еще—Oeler „Theolog. d. alt. Testaments“. Ср. энцикл. Herzog'a 3 изд.

²⁾ Левитъ VIII и IX гл.

³⁾ Числ. III, 10, 38; I, 51; XVIII, 7.

его, онъ бралъ на себя грѣхи всего народа и очищалъ отъ нихъ народъ чрезъ кропленіе жертвенною кровью крышки ковчега Заѣта ¹⁾. Первосвященнику принадлежало также высшее наученіе народа и верховный судъ надъ тяжущимися ²⁾. Наконецъ, первосвященникъ былъ органомъ Божественныхъ опредѣленій. Въ силу заѣта всѣ отправленія религиозно-нравственной и политической жизни народа еврейскаго зависѣли отъ воли царя—Іеговы и въ ней получали свою высшую санкцію. По требованію обстоятельствъ новыя опредѣленія воли Божіей сообщались иногда теократическому народу чрезъ первосвященника посредствомъ „уриима и тумима“, такъ что первосвященникъ являлся и необходимымъ органомъ теократического организма. Какъ посредникъ Божественныхъ откровеній, какъ представитель духовной власти, первосвященникъ могъ простираť свою дѣятельность на всю жизнь еврейскаго народа и, дѣйствительно, исторія свидѣтельствуетъ, что онъ всегда имѣлъ огромное значеніе и пользовался большимъ авторитетомъ...

Помощниками первосвященниковъ были священники. На нихъ лежали, прежде всего, богослужебныя обязанности, чрезъ которыя выполнялось призваніе священниковъ, какъ посредниковъ, какъ слугъ Іеговы и представителей народа. Эти обязанности священническаго служенія въ законѣ обозначаются подъ именемъ служенія „при алтарѣ и внутри за заѣсой“ ³⁾. Были у священниковъ и другія обязанности. Такъ, они, какъ духовные руководители народа, обязаны были хранить богооткровенный законъ ⁴⁾, „учить Іакова“ правдъ Іеговы и Израиля „всѣмъ уставамъ, которые изрекъ имъ Господь, чрезъ Моисея“ ⁵⁾. Наконецъ, священники были призваны участвовать въ юридическихъ дѣлахъ и быть членами городского суда и высшаго судилища ⁶⁾, при чемъ приговоры судей—жрецовъ были столь обязательны, что неисполнители ихъ подвергались смертной казни ⁷⁾.

¹⁾ Лев. XVI гл.

²⁾ Второз. XVII, 8

³⁾ Числ. XVIII, 7.

⁴⁾ Втор. XXXI, 9.

⁵⁾ Левитъ X, 12.

⁶⁾ Втор. XVII, 9; XIX, 17; Числ. V-

⁷⁾ Втор. XVII, 12.

Помощниками священниковъ были левиты: они составляли низшую степень ветхозавѣтной іерархіи, не совершали таинственныхъ дѣйствій, не имѣли права входить во святилище, а только прислуживали при скинии...

Такъ, въ законѣ Моисея священство является, какъ особый институтъ, въ которомъ, съ одной стороны, общечеловѣческая потребность, вытекающая изъ законовъ сердца и духовной природы человѣка, находитъ свое высшее выраженіе и осуществленіе; съ другой,— въ лицѣ жрецовъ народъ еврейскій получаетъ богоизбранныхъ руководителей, которые, научая народъ закону и тѣмъ воспитывая его, способствуютъ достиженію имъ его исторической задачи. Положеніе священства, опредѣляемое общей идеей закона Моисеева, было очень высоко. Народъ въ жрецахъ всегда видѣлъ божественныхъ избранниковъ, и вѣра въ богоизбранность священства и соединенное съ этою вѣрою уваженіе сохранялись въ народѣ даже въ печальные періоды религіозно-нравственного упадка ¹⁾... Моисей, вручая священникамъ законъ, заповѣдалъ имъ быть хранителями слова Іеговы“ ²⁾. Но законъ не долженъ былъ при этомъ оставаться мертвой буквой: онъ долженъ былъ проникнуть въ сознаніе и жизнь народа, воспитать умы и сердца сообразно съ тѣми возвышенными началами нравственности, которыми былъ проникнутъ самъ (законъ). Жрецы же, являсь учителями народа, должны были руководить его нравственною жизнью и оказывать вліяніе на религіозно-нравственное развитіе народа. И насколько высокъ былъ авторитетъ жреца-учителя—это мы видимъ изъ писаній пророковъ. Наконецъ, участвуя въ судебныхъ дѣлахъ народа, какъ судьи, жрецы чрезъ то могли имѣть вліяніе на семейную и гражданскую жизнь своей націи. Такъ высока была задача левитскаго священства и велико его значеніе по закону Моисея...

Перейдемъ теперь къ пророчеству. Идею пророчества трудно опредѣлить, чѣмъ идею священства, трудно потому, что дѣятельность пророковъ была слишкомъ высока и разностороння. Пророкъ—это не предсказатель только будущаго. Мы

¹⁾ Суд. XVIII, 13.

²⁾ Втор. XXXI, 9.

видимъ, что пророки на ряду съ предсказаніемъ будущаго принимаютъ участіе во всѣхъ религіозно-нравственныхъ отправленияхъ царства Израильскаго: они выступаютъ съ словомъ ученія, съ обличеніями нечестія, угрозами, не страшась ни гнѣва владыкъ земныхъ, ни ропота народнаго,—они даже низлагаютъ царей, отправляютъ при случаѣ священническія обязанности и проч... И самый характеръ ихъ дѣятельности въ разное время различенъ: то они являются грозными обличителями невѣрія, уклоненія отъ закона Божія,—дѣятельность ихъ принимаетъ внѣшній характеръ и при томъ многообъемлющій; то—характеръ болѣе спокойный, чисто внутренней, духовной дѣятельности. Все это разнообразіе и различіе по характеру формъ пророческаго служенія объясняется не только разнообразіемъ историческихъ обстоятельствъ, при которыхъ дѣйствовали пророки, но и возвышенностію и многосторонностію задачъ этого служенія. Идея пророческаго служенія—охранять строго опредѣленный закономъ строй ветхозавѣтнаго царства Божія и поддерживать правильныя отношенія народа Израильскаго къ Іеговѣ. Вотъ почему, какъ стражи истинной вѣры и охранители теократіи, пророки выступаютъ вездѣ, гдѣ замѣчаютъ уклоненіе отъ узаконенной нормы, гдѣ обычные представители теократіи,—духовныя и гражданскія власти,—не выполняютъ своего долга и теократіи угрожаетъ внутренняя и внѣшняя опасность...

Народъ Израильскій былъ назначенъ хранителемъ истиннаго боговѣдѣнія и свѣточемъ для другихъ народовъ. Но въ то же время онъ былъ народъ, способный увлекаться и уклоняться отъ задачъ своей миссіи. Забвеніе имъ благодѣяній Божіихъ, ихъ непониманіе, „хождение во слѣдъ Боговъ иныхъ“ подъ вліяніемъ сосѣднихъ языческихъ народовъ или по влеченію своего грубо-чувственного сердца—были не рѣдки, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ вся исторія этого по истинѣ „жестоковѣрнаго“ народа. Предостереженія, суды, наказанія Іеговы не оказывали дѣйствія... Иногда, казалось, идеи монотеизма и спасенія совершенно затемнялись и забывались: тогда-то и выступали съ своею дѣятельностію хранители религіозно-нравственнаго генія народа—пророки... Въ этомъ

случаѣ они часто замѣняли священниковъ, не стоявшихъ на высотѣ своего призванія и вмѣстѣ съ народомъ ослабѣвавшихъ въ ревности по вѣрѣ... Съ другой стороны, пророки глубже понимали сущность теократіи, которой они назначены были быть хранителями, глубже понимали историческую задачу народа избраннаго, а потому своимъ богопросвѣщеннымъ взглядомъ лучше всѣхъ видѣли, насколько въ извѣстную эпоху народъ, подъ вліяніемъ естественно-историческихъ условій, уклонился отъ своей исторической миссіи и теократическаго устройства. Своими грозными обличеніями пророки обнаруживали тайныя раны общества, незамѣтныя для многихъ, такъ что въ писаніяхъ пророческихъ, какъ вѣрномъ зеркалѣ, отражается современная пророкамъ общественная жизнь со всѣми ея недостатками... Жертвенный институтъ, вѣдь, разъ навсегда былъ опредѣленъ Богомъ чрезъ избраніе Аарона и его сыновей, дальнѣйшая же принадлежность къ сословію жрецовъ опредѣлялась только принадлежностью къ роду Левія. Отсюда при замкнутости сословія жреческаго могли быть среди служителей Божіихъ и люди недостойные. Между тѣмъ пророки, не образуя замкнутаго сословія, могли происходить изъ всѣхъ классовъ народа, и пророческія права имъ давалъ не человѣческій выборъ, не іерархическія или гражданскія преимущества или происхожденіе отъ извѣстнаго лица, но каждому въ отдѣльности—непосредственное призваніе и полномочіе Бога ¹⁾. Избранный непосредственно Богомъ, вдохновляемый Имъ, пророкъ и являлся душою закона, силою, направляющею къ нормѣ отношенія между Богомъ и Его народомъ...

Но этимъ не исчерпывается задача пророчества. Идея пророчества глубже—вести избранный Богомъ народъ по пути духовнаго усовершенствованія въ религіозно-нравственномъ отношеніи, до сознанія духа истинъ закона. Содержаніе пророческой проповѣди—идея нравственнаго обновленія, призывъ къ внутреннему перерожденію.. (Ис. I, 10; VI, 7; Ос. IV, 1; XII, 2. 6; Іер. VII, 21 и мн. др.). Пророки требуютъ не только исполненія закона съ внѣшней стороны, со стороны

¹⁾ Іер. I, 1; Ам. I, 1; VII, 14; Ср. 2. Парал. XXIV, 20.

внѣшнихъ подробностей и церемоній жертвеннаго ритуала, они взываютъ къ проникновенію въ духъ закона, пролагаютъ путь къ высшему, духовному его пониманію. Ихъ старанія сводятся къ воспитанію нравственной личности, ходящей по путямъ божественныхъ заповѣдей... Въ этомъ нравственномъ воспитаніи, въ оживотвореніи для сознанія народнаго мертваго формализма закона, въ указаніи также примѣненія положительнаго закона къ обстоятельствамъ народной жизни—была задача пророчества. И, дѣйствительно, только пророки, которые близко стояли къ народу, часто выходили изъ его среды, и, слѣдовательно, знали его недуги, только пророки, изъ которыхъ каждый являлся носителемъ религіозно-нравственнаго генія народа, былъ избранникомъ Божиимъ, вдохновляемымъ отъ Него, только они могли достойно выполнить эту миссію. Конечно „обрѣзаніе сердцемъ“ народа и достиженіе имъ идеала—было дѣломъ будущаго, но задача пророковъ и была—вести евреевъ къ этому будущему, готовить къ нему, вѣщая о немъ вдохновенно... Такъ была многообъемлюща, такъ возвышенна идея служенія ветхозавѣтныхъ пророковъ.

Опредѣливъ задачу и объемъ дѣятельности пророчества, а также и священства, обратимъ вниманіе на ихъ взаимныя отношенія.

Назначенные быть охранителями нормальныхъ, установленныхъ закономъ, отношеній между Іеговою и его народомъ при всѣхъ отправленіяхъ жизни этого народа, пророки, конечно, не могли не коснуться такого важнаго органа теократическаго организма, какимъ было священство, посредствующее въ отношеніяхъ Іеговы и его народа. Твердо вѣруя, что священство—божественное учрежденіе, проникнутые уваженіемъ къ нему, пророки въ своихъ писаніяхъ раскрываютъ огромное значеніе жрецовъ въ жизни еврейскаго народа, высоту ихъ призванія и служенія. Пророки учатъ согласно съ закономъ. Они не отрицаютъ ни жертвъ, ни ритуала закона Моисеева, ни значенія обрядовъ и церемоній культа въ дѣлѣ религіозно-нравственной жизни еврейскаго народа. Это видно изъ нарисованныхъ ими картинъ лучшаго будущаго... Они только обличаютъ наличныя формы примѣненія закона. Ихъ отношенія вообще

къ узаконенному *культу* и къ *современной* имъ богослужебно-обрядовой *практикѣ* совершенно различны. Это ясно изъ ихъ писаній. Также и въ опредѣленія главныхъ обязанностей священническаго служенія—пророки принципиально въ своихъ воззрѣніяхъ согласны съ закономъ Моисея, но по требованію обстоятельствъ преимущественно раскрываютъ тѣ обязанности, которыя забывались или не исполнялись жрецами и относительно которыхъ въ законѣ замѣчаются только немногія указанія. Изъ этого уже ясна несправедливость извѣстныхъ воззрѣній Велльгаузена на пророчество. Онъ думаетъ, что писанный законъ у евреевъ явился послѣ плѣна. До плѣна была религія непосредственныхъ, естественныхъ отношеній человѣка къ Богу. Поэтому до-плѣнные пророки были непосредственными посредниками между Богомъ и человѣкомъ, а послѣ плѣна они настаиваютъ только на выполненіи закона. Но изъ писаній видно, что пророки знаютъ и признаютъ законъ *Моисея*, только требуютъ иного исполненія его, и встаютъ противъ примѣненія закона къ жизни въ ихъ время... Ко времени дѣятельности пророковъ религіозныя отправленія евреевъ заключались, по большей части, въ одномъ внѣшнемъ отправленіи жертвеннаго культа. Не понимая возвышеннаго духа ветхозавѣтной религіи, чувственный народъ еврейскій обратился ко внѣшней сторонѣ религіи, къ формальному исполненію богослужебнаго ритуала. При такомъ упадкѣ живой вѣры и господствѣ формализма, священники, увлекаемые общимъ теченіемъ, часто замыкаются въ узкія рамки отправленія богослужебнаго культа и „служеніе при алтарѣ и за завѣсой“ становится главнымъ пунктомъ ихъ служебной дѣятельности. Такимъ служителямъ Иеговы не нужно было напоминать объ ихъ *богослужебныхъ* обязанностяхъ... Напротивъ, пророки, хотя охраняли обрядовый законъ Моисея¹⁾, но понимали его духовно и вѣщали по преимуществу о духовномъ служеніи Богу²⁾, поэтому и отъ священниковъ требовали выполненія не одной только обязанности—совершенія богослуженія, но напоминали и о другихъ обязанностяхъ. Другія обязанности жрецовъ у пророковъ вы-

¹⁾ Іез. XX, 11—13; Мал. I, 7—8.

²⁾ Ос. VI, 6; Ам. V, 21 и слѣд., Ис. I, 14—17...

текаютъ изъ общей задачи священства и стоятъ внѣ богослужебныхъ дѣйствій. Сюда относятся: охраненіе закона, учительство и участіе въ судебныхъ дѣлахъ.—Объ этихъ обязанностяхъ священства пророки часто упоминаютъ, чаще, чѣмъ пятокнижіе Моисея, и въ этомъ уже отчасти оцѣнка пророками дѣятельности современнаго имъ священства. Очевидно, священники игнорировали этими обязанностями, всецѣло заботясь только объ исполненіи ритуала богослужебнаго. Первая изъ поименованныхъ обязанностей священства (охраненіе закона) состояла въ соблюденіи цѣлости закона, въ огражденіи его отъ ложныхъ толкованій,—и объ этой обязанности священниковъ у пророковъ упоминается нерѣдко. Священники—это хранители религіи ¹⁾ и даже народа ²⁾: они должны охранять цѣлость вѣроученія и ограждать религію отъ волшебства и суевѣрій. Такихъ именно блюстителей религіи видѣли въ лицѣ священниковъ и пророки и народъ ³⁾, какъ таковые, священники называются пастырями ⁴⁾, отвѣтственными за цѣлость своей паствы ⁵⁾, пастырями, которые поставлены на стражѣ Израиля немолчно день и ночь напоминать о Господѣ ⁶⁾.—Очевидно, въ послѣднемъ пунктѣ пастырскія обязанности соприкасаются съ учительскими обязанностями священниковъ. Въ законѣ Моисея мало упоминается объ учительствѣ священства ⁷⁾, и эта обязанность полагается тамъ, главнымъ образомъ, въ наученіи деталямъ богослужебнаго культа ⁸⁾. Пророки обращали особенное вниманіе на эту обязанность священства ⁹⁾ и понимали ее шире, чѣмъ законъ Моисея. Какъ учителя народа, священники по этой обязанности часто сравниваются съ другими главами народа, особенно пророками. Къ послѣднему сравненію почти каждый разъ обращается пророкъ Іере-

¹⁾ Іер. XXIX, 26.

²⁾ Іер. X, 21; XXIII, 4; Іез. XXXIV, 2. 10.

³⁾ Іер. XXIX, 26.

⁴⁾ Іер. X, 21; Іез. XXXIV, 2. 10; Іер. XXIII, 4.

⁵⁾ Ibid; Мал. II, 12.

⁶⁾ Ис. LXII, 6.

⁷⁾ Втор. XXXIII, 9—11.

⁸⁾ Левитъ, X, 10.

⁹⁾ Ис. XXX, 20; Іер. II, 8; Іез. XLIV, 23; Мих. III, 2 и др...

мія, когда говорить о священникахъ ¹⁾. Но пророки въ своей учительской дѣятельности не ограничивались однимъ объясненіемъ обрядоваго закона, а стремились научить духовному пониманію всего закона и таковому же выполненію его. Уже изъ этого можно заключить, что учительская дѣятельность священства, по понятію пророковъ, не должна была заключаться въ предѣлахъ наученія внѣшнимъ церемоніямъ и деталямъ богослужебнаго культа, но подъ нею пророки разумѣли высшую и внутреннюю область нравственности и благочестія. Съ другой стороны, изъ этого видно, что современные пророкамъ священники были чужды такого широкаго, истиннаго пониманія своей обязанности учительства. На это указываетъ и тотъ фактъ, что знаменитые пророки—Іеремія, Іезекіиль, Захарія, вышедшіе изъ священническаго сословія и знавшіе, слѣдовательно, его недуги, являлись обличителями и врагами узкаго взгляда священниковъ на свои обязанности—исключительно, какъ на обязанности совершителей жертвъ и богослужебныхъ церемоній.

Что касается судейской дѣятельности жречества еврейскаго, то она требовалась, какъ мы видѣли, закономъ Моисея. Но тамъ не было еще строгаго отдѣленія церковнаго суда отъ гражданскаго и священническій судъ простирался лишь на дѣла сомнительныя, когда подозрѣваемый въ нарушеніи закона не могъ быть обличенъ за недостаточностію явныхъ уликъ: въ подобныхъ случаяхъ устами жреца—судіи какъ бы Самъ Господь произносилъ судъ надъ нарушителемъ Своего закона. При Іосафатѣ произошла окончательная организація церковнаго суда и отдѣленіе его отъ гражданскаго ²⁾. Теперь во главѣ церковнаго суда стоитъ первосвященникъ и судейская дѣятельность священства расширяется... Пророки, хотя упоминаютъ ³⁾ объ этой дѣятельности, но не выясняютъ, въ чемъ именно состояла она, и только у Іезекіиля встрѣчаемъ высокій взглядъ пророковъ на обязанности судіи—священника ⁴⁾. Здѣсь, какъ и у Моисея, священникъ является блю-

¹⁾ Іер II, 8; XXVI, 7—9, VI, 13 и друг.

²⁾ 2 Пар XIX, 8—11. См. помѣч. выше статья Елеонскаго.

³⁾ Ис. XXVIII, 7; Мах. III, 2; Іез. XLIV, 24.

⁴⁾ Іез. XLIV, 24.

стителемъ юридической правды, безапелляціоннымъ рѣшителемъ спорныхъ дѣлъ между сынами Израиля...

Обозрѣвая обязанности священства и ихъ раскрытіе у пророковъ, мы видимъ, что обязанности пророчества и священства во многомъ совпадаютъ: и пророки, и священники являются охранителями закона, судьями народа, учителями, предсказателями будущаго, а иногда пророки даже приносятъ жертвы, считая себя какъ бы замѣстителями священниковъ. Это совпаденіе обязанностей и дало поводъ многимъ ученымъ—взглянуть на пророчество и священство, какъ на двѣ только отрасли одного и того же учрежденія. Такъ, Майбаумъ въ священствѣ и пророчествѣ видитъ только простое раздѣленіе труда: для пророковъ—предсказаніе будущаго и учительство народа, для священниковъ—механическое исполненіе жертвеннаго культа, и вотъ какъ онъ съ этой точки зрѣнія рисуетъ отношенія пророковъ и священниковъ въ исторіи еврейскаго народа ¹⁾. Сначала, говоритъ онъ, пророчество и священство совмѣщались въ одномъ и томъ же лицѣ, пророки же, какъ нѣчто отдѣльное отъ жрецовъ, появляются со времени Самуила. Жрецы до Самуила и были учителями народа и пророками въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ этого слова: къ священникамъ обращались за рѣшеніемъ сомнѣній, а если вопросы сомнительные, которые надлежало разрѣшить, касались общенародныхъ дѣлъ, то обращались къ первосвященнику, и онъ чрезъ „уримъ и туммимъ“, находящіеся на эфодѣ, изрекалъ волю Божию. Эфодръ, по мнѣнію Майбаума, служить признакомъ мантики: какъ и языческіе предсказатели, жрецы еврейскаго народа предсказывали по извѣстнымъ, наблюдаемымъ ими, примѣтамъ, сообразуясь съ обстоятельствами дѣла, а въ за-

¹⁾ „Die Entwicklung des Israelitischen Prophetentums“. Berlin. 1883. При составленіи нашей статьи мы, кромѣ толкованій на книги отдѣльных пророковъ и пятокнижіе, имѣли подъ руками слѣд. сочиненія общаго характера: „Исторія священства и левитство ветхозавѣтной церкви“, свящ. Титова; помѣч. выше статью Елеонскаго (Хр. Чт. 1879 г. № 11—12); А. Спасскій „Объ отношеніи пророковъ къ обрядовому закону“ (Чт. въ Общ. Люб. Дух. Просв. 1887 г. Мартъ); „О пророч. служеніи въ народѣ Іудейскомъ“ (Хр. Чт. 1887 г. II). Еще „Вѣра и Разумъ“ 1902 г. (статья О. Владимірскаго), 1894 г. (статья „Сущность ветхозав. прообр.“ В. Мышцына) и друг. Статьи въ энциклопедическихъ словаряхъ Herzog, Riehma, Вигуру. Остальные статьи указываются подъ строкою.

труднительныхъ случаяхъ отвѣчали двусмысленностію. Пророки въ собственномъ смыслѣ, дѣйствовавшіе только словомъ и предсказывавшіе безъ внѣшнихъ признаковъ мантики, какъ вдохновляемые Богомъ, явились только со времени Іліи. Призываемые непосредственно свыше, связанные нравственно другъ съ другомъ, они не могли стать на ряду съ пророками, занимавшимися мантикой, не могли присоединиться къ пророческимъ школамъ. У послѣднихъ были свои интересы, и пророки („наби“=вдохновенные), дѣятели слова и вдохновенія, стали къ нимъ въ оппозицію. Такъ въ занятіи однихъ мантикой и въ служеніи другихъ народу только словомъ чрезъ вдохновеніе—видитъ Майбаумъ начало, раздѣленія и пререканія пророковъ и священниковъ. Съ теченіемъ времени священники, занимавшіеся мантикой, стали опираться на царскую власть, а перемѣна богопочитанія не производила разницы въ ихъ положеніи, такъ какъ они одинаково готовы были приносить жертвы и Іеговѣ, и Ваалу. Но пророки были представителями строгаго іеговизма и поддерживали то отношеніе между Богомъ и „народомъ Іеговы“, какое установилось со времени праотцевъ. Не смотря, однако, на это различіе цѣлей и путей дѣятельности священниковъ-предсказателей и пророковъ, связь между ними была. Раздѣленіе, обособленіе до открытой, фанатической оппозиціи происходитъ только именно при борьбѣ изъ-за поклоненія Ваалу. Въ это время пророки жили гонимые, вырабатывая въ себѣ истинный пророческій духъ, духъ величія и силы, послѣдующій же успѣхъ показалъ имъ, что только въ независимости отъ священства они могутъ выполнять свое призваніе. Ілія представляетъ первый типъ пророка внѣ школъ, даже въ оппозиціи съ ними. И въ будущемъ, правда, связь между пророками и священниками, когда послѣдніе начинали стремиться къ поддержанію іеговизма, возобновлялась (Елисей, напримѣръ, жилъ среди школъ), но примѣръ Іліи не остался безъ подражаній въ будущемъ...

В. Яворскій.

(Окончаніе будетъ)

Чудо предъ Дамаскомъ, или обращеніе іудействующаго Савла въ Апостола Павла.

Центральнымъ пунктомъ благовѣстія Ап. Павла является сотереологическая идея возрожденія „ветхаго человѣка“ и преобразованія его „въ новаго“ чрезъ искупительный подвигъ Христа Спасителя. Ученіе Ап. Павла о „ветхомъ“ и „новомъ“ человѣкѣ имѣетъ тѣсную связь съ его личной судьбой: Апостолъ самъ былъ ветхимъ человѣкомъ и возродился въ новаго. Гдѣ же то посредствующее звено, которое соединяетъ между собою эти два неодинаковыя состоянія? Какая связь можетъ быть между Павломъ—Апостоломъ христіанства и Савломъ—гонителемъ его?

Книга Дѣяній и самъ Ап. Павелъ представляютъ фактъ обращенія послѣдняго въ христіанство какъ чудо, совершившееся сверхъестественнымъ способомъ. (Дѣян. 9 гл. 3—6; 22 гл. 6—8; 26 гл. 13—17; ср. 1 Коринѳ. 15, 8; 1 Тим. 1, 13—14). Но многіе изъ современныхъ протестанскихъ ученыхъ не довѣряютъ прямому свидѣтельству священныхъ книгъ и по своему объясняютъ чудо предъ Дамаскомъ. Они полагаютъ, что обращеніе Ап. Павла было естественнымъ, психологическимъ процессомъ ¹⁾. Правда эта душевная перемѣна (трансформація) совершилась быстро, неожиданно и сопрово-

¹⁾ Съ сущностью психологической теоріи обращенія Савла можно познакомиться по сочиненію уважаемаго проф. Н. Н. Глубоковского: „Благовѣстіе Ап. Павла по его происхожденію и существу“ С. П. 1897 г.—Болѣе полное обоснованіе и всестороннее раскрытіе этой теоріи принадлежитъ нѣмецкому ученому Holsten'y (Zum Evangelium des Paulus und Petrus).

ждалась сильнымъ потрясеніемъ, заставившимъ Ап. Павла на время уединиться (Гал. 1, 17), но въ этомъ крутомъ переломѣ душевной жизни нѣтъ ничего не естественнаго: психологическій опытъ и наблюденія свидѣтельствуютъ, что душевные перевороты могутъ быть спокойными, постепенными, но могутъ быть и сильными, похожими на взрывъ, моментальными. Внезапные, крупные перевороты всегда кажутся необыкновенными и сверхъестественными. Иногда даже и сами лица, потерпѣвшія душевную катастрофу, считаютъ ее таковою. Неудивительно, поэтому, что въ то мистическое время внезапный переломъ въ жизни и мысляхъ Ап. Павла казался сверхъестественнымъ не только для повѣствователя Дѣяній, но и для самого Апостола языковъ; чудо предъ Дамаскомъ есть ни что иное, какъ собственная *объективация* внутренняго настроенія Ап. Павла ¹⁾.

Для обоснованія своего взгляда сторонники психологической теории стараются показать, что душевная трансформация Ап. Павла подготовлялась постепенно, что къ этому вели обстоятельства его жизни и воспитаніе, а также его внутренняя настроенность. Догадываются, что еще до своего обращенія Савла, входя въ соприкосновеніе съ христіанами, знакомился съ ихъ ученіемъ, спорилъ съ ними и отстаивалъ свои іудейско-фарисейскія вѣзрѣнія ²⁾. Христіане рѣшали тѣ же вопросы, которые интересовали и Савла фарисея: они учили о воскресеніи, о Мессіи. Разница была лишь въ слѣдующемъ: то, что для Савла—фарисея было еще вопросомъ, требующимъ разрѣшенія въ будущемъ, у христіанъ представлялось совершившимся фактомъ въ лицѣ воплотившагося, распятаго и воскресшаго Богочеловѣка. Стойкость христіанъ, даже до смерти, запечатлѣвала вѣру въ Воскресшаго. Не правы ли, въ самомъ дѣлѣ, христіане, когда такъ увѣренно, безкорыстно и такъ стойко, какъ напр. св. Стефанъ, отстаиваютъ свои убѣжденія? Этотъ вопросъ постепенно возникалъ въ тайникѣ сердца честнаго, строгаго и чувствительнаго Савла ³⁾. Онъ боялся этого

¹⁾ Ср. Глубоковск. цит. сочин. стран. 7.

²⁾ Ibid. 4, 20.

³⁾ Ibid. 4—5; 16—17 стран.

вопроса, всячески подавлялъ его въ себѣ, ограждая себя стѣною закона и кровью христіанъ стараясь потушить страшный пожаръ своего сердца ¹⁾. Такимъ образомъ Савлъ прятъ противъ рожна (Дѣян. 9, 5) Въ такомъ, именно, смыслѣ защитники психологической теоріи толкуютъ это выраженіе книги Дѣяній ²⁾.

Это тайное подозрѣніе въ истинности христіанства, возникшее у Савла подѣ влияніемъ окружающей обстановки, встрѣтилось у него съ сомнѣніемъ въ справедливости своихъ фарисейскихъ, номистическихъ воззрѣній. Воспитанный у ногъ знаменитаго Гамалиила (Дѣян. 22, 3), превосходящій своихъ сверстниковъ въ наукахъ (Гал. 1, 14), Савлъ общалъ бытъ вліятельною силою фарисейской партіи. И дѣйствительно, получивши прекрасное по тогдашнему времени воспитаніе и образованіе, онъ преуспѣвалъ въ законѣ (Дѣян. 26, 5), былъ ревнителемъ отеческихъ преданій (Гал. 1, 14), былъ фарисеемъ изъ фарисеевъ. Но послѣдовательно проведенный іудейскій номизмъ приводилъ къ отрицанію самого себя. Ревность къ точному исполненію заповѣдей закона и *неличмѣрное* стремленіе быть праведнымъ предъ Богомъ и привели Савла къ сознанію, что дѣлами закона оправдаться нельзя (Гал. 2, 16, Римл. 3, 20); какъ бы тщательно человѣкъ ни исполнялъ законъ, онъ не могъ исполнить его во всей точности. Законъ предписывалъ заповѣди, но не давалъ средствъ къ исполненію ихъ (Гал. 3, 21), былъ не способенъ сдѣлать людей совершенными (Евр. 7, 19; 8, 7; 10, 1), а напротивъ, усиливалъ и увеличивалъ преступность и отвѣтственность за нее (Римл. 4, 15; 5, 13; 5, 20; 7, 7—11). Человѣкъ чувствовалъ, что законъ самъ по себѣ благъ, но природа человѣческая—немошна (Римл. 7, 12, 14), въ ней гнѣздится какой то иной законъ, противоборствующій желанію дѣлать добро (Римл. 7, 15—23). Это то душевное раздвоеніе въ природѣ человѣческой, съ наклонностью ея ко злу, и мѣшало исполнить законъ. А между тѣмъ въ Писаніи сказано: проклятъ всякій, кто не исполнитъ закона (Гал. 3, 10; ср. Второз. 27, 26). Это сознаніе своего безсилія сдѣлаться

¹⁾ Ibid. 6 стр.

²⁾ Ibid. 55 стран.

праведникомъ чрезъ исполненіе закона нарушило душевное равновѣсіе Савла и въ самую критическую минуту ему оставалось лишь воскликнуть: „Бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ тѣла смерти сея“ (Римл. 7, 24). Какъ только его самосознаніе достигло этой степени, такъ сейчасъ же скрытыя въ глубинѣ сердца впечатлѣнія, вынесенныя имъ изъ столкновенія съ христіанами, всплыли на верхъ и образы преслѣдуемыхъ и мучимыхъ имъ христіанъ одинъ за другимъ стали появляться въ его тревожномъ сознаніи. Вотъ предъ нимъ мушны и женщины, которыхъ онъ терзалъ, влечилъ на судилище и заставлялъ отречься отъ Христа (Дѣян. 22, 4; 26, 10—11; Гал. 1, 13 и др.). Вотъ величественный образъ Стефана, окруженнаго разъяренной толпой! Онъ стоитъ въ молитвенной позѣ и, не смотря на ненависть и скрежетаніе зубами своихъ враговъ, говорить: „Вотъ, я вижу небеса отверстыя и Сына Человѣческаго, стоящаго одесную Бога“ (Дѣян. 7, 56).

Представимъ себѣ ту обстановку, при которой внутренняя душевная борьба у Савла достигла высочайшей степени силы и остроты. Неровная каменистая дорога, ведущая въ Дамаскъ. Медленное движеніе на ослахъ. Томленіе отъ бездѣйствія, отъ жары. А тутъ еще мысли, и при томъ мысли, давящія совѣсть, возмущающія душу,—мысли, представленія и образы. 1) Неудивительно, что Савлъ не выдержалъ этой душевной борьбы, онъ потерялъ душевное равновѣсіе и неизвѣстно, каковъ могъ-бы быть исходъ, еслибы, склонный къ эпилепсiи, онъ не былъ расположенъ къ *визіонерству* 2).

Такова въ общихъ чертахъ теорія естественной душевной трансформациі, объясняющая фактъ обращенія Ап. Павла. По этой теоріи обращеніе Павла было лишь простою переменною его міровоззрѣнія,—переменною, явившеюся вслѣдствіе тяжелаго внутренняго, но при всемъ томъ естественнаго душевнаго процесса и такимъ образомъ христіанское развитіе Ап. Павла было естественнымъ и, можно сказать, логическимъ продолженіемъ развитія іудействующаго Савла.

1) Ср. Глубок. цитов., сочин. 6—7 стр.; Фаррара „Жизнь и труды Ап. Павла“ русск. перев. Лопухина изд. 1887 г. С.-П. гл. X.

2) Глубок. 7 стр.

Думается, что уважаемый проф. Н. Н. Глубоковскій, разбирая эту теорію, ужъ слишкомъ строго отнесся къ ея посылкамъ, имѣющимъ подъ собою психологическую почву. По его мнѣнію эти посылки невозможны психологически ¹⁾ и потому ведутъ къ неправильному выводу ²⁾. Сущность его возраженій противъ психологической теоріи обращенія Савла сводится къ слѣдующему.

Какъ мы уже видѣли, сторонники психологической теоріи стараются доказать, что Ап. Павелъ до своего обращенія, входя въ столкновенія съ христіанами, знакомился съ ихъ ученіемъ и весьма вѣроятно спорилъ съ ними. Профессоръ Глубоковскій анализируетъ всѣ тѣ моменты изъ жизни іудействующаго Савла, когда послѣдній могъ бы сталкиваться съ христіанами и находитъ, что въ эти моменты зерно христіанской истины, вопреки сторонникамъ душевной трансформаций, не могло запастъ въ душу молодого зилота. Эти столкновенія были исключительно враждебныя. Савлъ гналъ, мучилъ, терзалъ,—а такая обстановка какъ нельзя менѣе пригодна для препирательствъ о вѣрѣ и для безпристрастнаго проникновенія въ чужое міросозерцаніе. „Для мнѣическихъ препирательствъ—заключаетъ профессоръ Глубоковскій,—не было ни мѣста, ни времени, ни поводовъ ³⁾).

Но если и допустить, что подобныя препирательства имѣли мѣсто въ жизни Савла, то они не привели бы ни къ чему другому, какъ только къ сильнѣйшему озлобленію противъ христіанъ. Аргументомъ простыхъ малообразованныхъ христіанъ того времени была лишь ссылка на историческій фактъ воскресенія Христова. На этомъ основаніи они утверждали мысль, что Христосъ и есть тотъ Мессія, котораго съ такимъ нетерпѣніемъ ждали іудеи. Но это было уже не ново для Савла; онъ уже отъ самихъ іудеевъ слышалъ о томъ, что христіане Распятаго считаютъ за Мессію. Но ученіе о Крестѣ, какъ извѣстно, было камнемъ преткновенія для іудеевъ (1 Кор. 1, 23) и вызывало лишь подозрѣніе въ симообманѣ и невѣжествѣ христіанъ. А при сознаніи, что христіанство было силой, угрожающей номизму,—это уче-

¹⁾ Глубов. цитов., сочин. 82 стран.

²⁾ Ibid. 104, 114 стран.

³⁾ Ibid. 19.

ніе только лишь возбуждало ярость Іудеевъ (Дѣян. 7, 54. 57). Отсюда понятно, какъ могъ Савлъ—фарисей, при препирательствахъ съ христіанами, апперцепировать ихъ ученіе. Ничего, кромѣ злобы противъ дерзкихъ посягателей на законъ, онъ не могъ вынести изъ этихъ бесѣдъ.—Ссылку на пророчества о рабѣ Іеговы, неимѣющемъ вида, ниже доброты, христіане не могли дѣлать, потому что такія доказательства мыслимы только при большей образованности, чѣмъ какую имѣли первые послѣдователи Христа. Да если бы и была такая аргументація, то она вовсе была бы неубѣдительна для фарисеевъ и въ томъ числѣ для Савля: „Ученикъ Гамаліяла скорѣе склонялся къ іудейскому толкованію, что Исаія (въ этомъ мѣстѣ) говоритъ объ „идеальномъ Израилѣ“ ¹⁾. Кромѣ того, ученіе христіанъ о смерти Мессіи имѣло смыслъ и убѣдительность только при мысли о необходимости этой смерти для искупленія. Но фарисеи не чувствовали этой необходимости. Идея искупленія въ іудействѣ была всецѣло порабощена номизмомъ; оправданіе у нихъ понималось юридически. Такое пониманіе „громко свидѣтельствуетъ о неприступности и недоступности фарисейскаго номизма (даже) для пророческихъ увѣщаній. Они не встрѣчали себѣ ни малѣйшаго отклика и не могли пробить каменную стѣну законничества, за которой іудеи чувствовали себя и безопаснымъ и всеблаженнымъ, обеспеченнымъ въ своихъ мессіанскихъ упованіяхъ“ ²⁾. Для фарисеевъ не понятна была смерть Мессіи, когда и при законѣ „праведники возможны“ ³⁾. Такого же убѣжденія, несомнѣнно, былъ и Савлъ ⁴⁾.

Дѣйствительно, догадка сторонниковъ психологической теоріи о религиозныхъ преніяхъ Савла съ христіанами не имѣетъ подъ собой фактической почвы, но все таки нельзя отрицать ихъ возможности. Хотя его столкновенія съ христіанами и были враждебными, кровавыми, однако это не исключаетъ возможности и религиозныхъ преній о вѣрѣ. Столкновеніе іудеевъ съ архидіакономъ Стефаномъ, вѣдь, также было кровавымъ, но все таки они пытались вступить съ нимъ въ споръ

¹⁾ Глубок. цит. сочин. 46.

²⁾ Ibid. 53.

³⁾ Ibid. 51.

⁴⁾ Ibid.—ср. 53 стран.

(Дѣян. 6, 9) и даже имѣли терпѣніе выслушать его длинную рѣчь, выясняющую истинный смысл ветхозавѣтной исторіи (Дѣян. 7 гл.). Споры Савла съ христіанами тѣмъ болѣе были возможны при пылкомъ и увлекающемся характерѣ его.

Гораздо серьезнѣе вопросъ, *могъ ли Савль, при своемъ фарисейскомъ міровоззрѣніи, безпристрастно отнестись къ христіанамъ и согласиться съ ними хотя бы въ нѣкоторыхъ пунктахъ?* Какъ мы видѣли, профессоръ Глубоковскій и на этотъ вопросъ отвѣчаетъ отрицательно. Почившіе на лаврахъ закона, увѣренные въ силѣ этого закона, іудеи могли отвѣчать противникамъ лишь ненавистью и скрежетаніемъ зубовъ, кричали и затыкали уши и побивали камнями, какъ это все и имѣло мѣсто послѣ спора со Стефаномъ (Дѣян. 7 гл. 54—57—58 ст.).

Но, конечно, и самъ профессоръ Глубоковскій согласится, что пытки и казни не могли быть единственнымъ отвѣтомъ на возраженія христіанъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые изъ іудеевъ держались другой политки по отношенію къ христіанамъ: они оставляли ихъ на произволъ судьбы. Таковъ напр. былъ Гамалиилъ (Дѣян. 5, 34—39) и „послушавшіе его“ (— 40 ст.)¹⁾. Почему же не могло быть и такихъ, которые, хотя въ спорѣ съ христіанами и скрежетали зубами и затыкали уши, но все тѣки во глубинѣ души соглашались съ ними? Извѣстна поговорка: ты сердишься,—значить ты неправъ. Не можемъ ли мы объяснить взрывъ негодованія нѣкоторыхъ противъ Стефана, именно, такимъ образомъ?

Психологическія наблюденія, дѣйствительно, показываютъ, что люди, побѣждаемые въ спорахъ, часто не хотятъ примириться со своимъ пораженіемъ: они сердатся, кипятятся и только лишь изъ ложнаго самолюбія стоятъ за свои несостоятельныя убѣжденія. Они въ тайникѣ сердца могутъ и сознавать основательность доводовъ своихъ оппонентовъ, но это сознание рѣдко овладѣваетъ ими въ моментъ спора и если

¹⁾ Это, конечно, не значить, что Гамалиилъ сочувствовалъ христіанамъ и проф. Глубоковскій правъ, когда его толерантность ставитъ, такъ сказать, на одну доску съ яростью Савла: „Савль является обратной стороной холоднаго Гамалиила“ (цитов. соч. Глубов. 173 стран.).

приносить какіе нибудь плоды, то во всякомъ случаѣ спустя нѣкоторое время, когда они хладнокровно обсудятъ свои и чужіе доводы. Такое настроеніе поражаемаго во время спора объясняется тѣмъ, что въ этотъ моментъ онъ всецѣло бываетъ поглощенъ своимъ *пораженіемъ* и ему просто некогда обратить вниманіе на зародившееся подозрѣніе въ истинности доводовъ своего противника: онъ направляетъ все свои силы къ тому, чтобы *только* защитить себя. При этомъ онъ часто пользуется и недозволенными средствами, оскорбляя противника. Нѣтъ ничего невозможнаго, если такое настроеніе господствовало и у Савла въ моментъ его столкновенія съ христіанами. Благодаря своей энергіи и усердію, онъ такъ былъ занятъ преслѣдованіемъ христіанъ, что ему совершенно некогда было остаться наединѣ съ самимъ собою и обсудить все тѣ впечатлѣнія, которыя онъ выносилъ изъ столкновенія съ христіанами. И вотъ лишь только представился къ тому удобный случай,—бездѣятельное, томительное путешествіе въ Дамаскъ—какъ животворящая и спасительная истина христіанства возстала предъ нимъ во всемъ своемъ блескѣ и непобѣдимости.

Вышеприведенное соображеніе нужно имѣть еще въ виду противъ слѣдующаго возраженія профессора Глубоковскаго. Если бы Савлъ,—разсуждаетъ онъ,—имѣлъ хотя бы малѣйшее подозрѣніе въ истинности христіанства, то онъ не могъ бы быть яркимъ гонителемъ его, потому что „не только въ философіи, но и въ жизни сомнѣніе всегда бываетъ точкою отпавленія для отысканія истины, а не вражды къ ней“ ¹⁾. И это онъ повторяетъ не разъ. Это положеніе профессора Глубоковскаго безспорно справедливо и лучшимъ подтвержденіемъ его, вопреки мнѣнію Глубоковскаго,—служить какъ разъ та же исторія обращенія ап. Павла: какъ только *подозрѣніе* въ истинности христіанства *овладѣло его сознаниемъ*, такъ онъ *пересталъ быть гонителемъ* послѣдователей Христа. Можно думать, что онъ не сталъ бы гнать христіанъ даже и въ томъ случаѣ, если бы, при признаніи неосновательности гоненій на христіанъ, съ нимъ не совершилось чуда ²⁾. Но, именно, не

¹⁾ Глубок. цѣт. сочин. 18—19 стр.

²⁾ Другой вопросъ, что бы изъ этого вышло. Нѣкоторые соображенія на этотъ счетъ мы выскажемъ поздѣе.

нужно забывать, что подоврътїе въ истинности своихъ противниковъ не сразу овладѣваетъ сознаніемъ и тѣмъ болѣе не можетъ этого случиться въ моментъ жаркаго спора, когда человѣку некогда одуматься.

Думать, что Савлъ былъ неспособенъ увлекаться въ столкновеніяхъ съ христіанами и по своей честности и прямотѣ тотчасъ же согласился бы съ противной партіей, если бы только у него возникло малѣйшее сознаніе истинности доводовъ своихъ противниковъ,—нѣтъ никакого основанія. Искушеніе интеллектуальное, искушеніе въ спорахъ—очень сильное искушеніе: отъ него не избавлены даже очень развитые и образованные люди; а Павелъ былъ тоже человѣкъ, причастный немощи плоти: *εἰ καὶ Παῦλος ἦν ἀλλ' ἀνθρώπος ἦν*, говорить св. Златоустъ ¹⁾).

В. М—въ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ „Хотя и Павелъ, но онъ былъ человѣкъ“, это выраженіе Златоуста Фарраръ, между прочимъ, взялъ эпитафюмъ къ книгѣ „Жизнь и труды Ап. Павла“.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XVII.

Общій характеръ теорій вдохновенія Св. Писанія въ XIX в. Шлейермахеръ.

Во время разрушительной борьбы, которую велъ библейскій рационализмъ съ старой протестантской ортодоксіей, супранатуралистическое понятіе о боговдохновенности было отвергнуто. „То, что не потонуло въ пучинѣ нехристіанскаго просвѣщенія, предпочитало строить такую хижину, которой глиняныя стѣны смывалъ ближайшій ливень“.

Однако величайшая религіозная проблема о вдохновеніи св. писателей не могла быть ни рѣшена, ни опровергнута ограниченными силами и слабыми основаніями человѣческаго разума. Неискоренимая потребность времени, глубокое влеченіе человѣческаго сердца, ненасытная жажда духа къ питанію „глаголами живота вѣчнаго“, боговдохновенными словами пророковъ и апостоловъ,—все это должно было вызвать новую реакцію въ исторіи ученій о Библии.

Рационализмъ просвѣщенія XVIII-го вѣка еще сохранялъ свое господство въ первые два-три десятилѣтія девятнадцатаго вѣка. Затѣмъ онъ былъ побѣжденъ, какъ мы видѣли, вліяніемъ Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, которые преобразовали его

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

въ нѣкоторый *высшій спекулятивный раціонализмъ*. Выступивъ съ высокоповелительною и презрительною миною противъ вулгарнаго раціонализма, раціонализмъ XIX вѣка указалъ своему предшественнику нѣкоторое подчиненное мѣсто въ міросозерцаніи высшаго порядка и даже распространилъ свои права на христіанскій супранатурализмъ. Раціонализмъ прошлаго столѣтія поставилъ себѣ задачу постигнуть и раскрыть тайну всего первоначальнаго, геніальнаго и въ извѣстномъ, условномъ смыслѣ сверхъестественнаго. Черезъ это онъ приобрѣлъ могущественное средство болѣе или менѣе, иногда до непримѣтности приблизиться къ супранатурализму, хотя самъ былъ только натурализмомъ высшаго стиля. Пересаженный въ область богословія, этотъ спекулятивный раціонализмъ обнаружилъ необыкновенную *эластичность*, являясь то въ одеждѣ раціоналистическаго богословія, то подѣ формою ортодоксальной теологіи. Кромѣ того, онъ принималъ частью логическое, частью этическое, частью теософическое направленіе. Поэтому теоріи вдохновенія св. Писанія составлялись частью въ духѣ гегелевскаго логизма или же шеллингова теософизма, частью подѣ вліяніемъ этическаго теизма или же чувствительнаго направленія Якоби, Фриза и Шлейермахера.

Противъ новой формы раціонализма выступила оппозиція съ двухъ сторонъ: отрицательной и положительной; съ отрицательной—въ *мистицизмъ тюбингенской школы*, а съ положительной—въ особаго рода библейскомъ, *символическомъ супранатурализмъ*.

Съ двухъ сторонъ раздавался крикъ: прочь отъ всякихъ ложныхъ союзовъ, прочь отъ всякихъ примирительныхъ теологій! Съ одной стороны раздавался возгласъ: прочь отъ философіи, которая является только подѣ маскою ортодоксін, не будучи таковою, прочь отъ всякаго богословія въ философской мантии! Съ другой стороны—прочь отъ богословія, состоящаго въ рабскомъ подчиненіи философіи, забывшаго о своемъ призваніи и достоинствахъ!

Мистицизмъ тюбингенской школы представлялъ изъ себя только послѣдовательное развитіе протестантскаго принципа. Онъ разрывалъ Библію, Новый Заветъ на тенденціозные памятники воображаемой борьбы между апостолами Петромъ и

Павломъ. Съ этой точки зрѣнія о вдохновеніи св. книгъ, собственно говоря, можно было и не разсуждать.

Что касается второго направленія, то въ немъ были *три отдѣльныя фракціи*: школа Шлейермахера, строго-ортодоксальная и положительная отъ Филиппи и до Гофманна.

Во всѣхъ этихъ направленіяхъ преобладаетъ стремленіе объяснить происхожденіе Библии, въ связи съ историческимъ теченіемъ событій спасенія людей. Отказавшись отъ глубоко жизненнаго посредствуемаго вѣрою авторитета церковнаго, протестантскіе богословы, чтобы установить связь между событіями Откровенія и содержаніемъ Откровенія, опредѣляли и самое вдохновеніе, какъ чисто субъективное расположеніе духа въ самыхъ свидѣтеляхъ спасенія. Въ противоположность супранатуралистамъ XVII вѣка, они строго стали *дѣлать различіе между Откровеніемъ и источниками Откровенія, между словами Откровенія и словами св. Писанія, вдохновеніемъ Откровенія и вдохновеніемъ Писанія*. При этомъ въ доказательствахъ божественности перваго они еще не видѣли доказательствъ боговдохновенности послѣдняго. Доказательство божественности содержанія св. Писанія еще не означаетъ доказательства божественнаго происхожденія св. Писанія. На этомъ основаніи даже такіе положительные богословы, какъ Филиппи, смотрѣли на Библію, только какъ на единственный источникъ богословскихъ знаній, если даже не единственную норму вѣры.

Христіанская религія не превращается въ христіанство св. Писанія, и не *зависитъ отъ всевозможныхъ перемѣнъ исторической критики Библии*: таковъ основной тонъ современныхъ теорій вдохновенія. Божественное Откровеніе сводятъ частью къ нѣкотораго рода опытному мистическому знанію, „per testimonium Spiritus Sancti“, въ духѣ старо-протестантскихъ догматиковъ, частью—на историческій путь, а именно на обѣтованія Господа. По содержанію Божественное Откровеніе не понимается болѣе въ строгомъ смыслѣ старыхъ лютеранскихъ или реформатскихъ вѣроисповѣданій или же просто въ библейскомъ смыслѣ вообще. Божественное вдохновеніе первоисточниковъ Ветхаго и Новаго Завета теперь не стараются возвысить мистическимъ путемъ выше простой вѣроят-

ности къ знанію, въ духѣ старой протестантской ортодоксіи, но доказываютъ историческимъ путемъ, на основаніи данныхъ апостоламъ обътованій Господа. Весьма часто, даже по большей части такое вдохновеніе простираютъ на содержащіеся въ библейскихъ первоисточникахъ *ученіе о спасеніи*, а не на просто-историческое, географическое и естественно-историческое содержаніе. Это дѣлаютъ съ тою цѣлю, чтобы поставить вѣру въ независимое положеніе отъ измѣнчивыхъ результатовъ и выводовъ „библейской критики“. Свобода „отъ погрѣшностей, отъ недостатковъ въ области предметовъ естественнаго знанія“ почти всѣми протестантскими богословами приносится въ жертву, вслѣдствіе ложнаго страха предъ отрицательной критикой. *Вербальное вдохновеніе* находитъ приверженцевъ только въ немногихъ представителяхъ строго-ортодоксальной партіи. Даже Филиппи дѣлаетъ различіе между „вдохновеніемъ словъ“ (Wörterinspiration) и „дословнымъ вдохновеніемъ“ (Wortinspiration).

Въ ряду разнообразныхъ теорій вдохновенія св. Писанія, вызванныхъ реакціей противъ высшихъ формъ современнаго раціонализма, нѣкоторыя построены на философскихъ началахъ и носятъ смѣшанный характеръ. Это—теоріи не чисто раціоналистическія, но и не строго супранатуралистическія, не чисто пантеистическія, но и не вполне совпадающія съ началами строгаго теизма, чуждыя крайняго мистицизма, но и не лишеныя значительной его примѣси.

Такова—теорія Шлейермахера. *Фридрихъ Даниэль Эрнст Шлейермахеръ* (1768—1834) пытался въ своемъ ученіи смягчить крайности раціоналистическихъ и односторонне—супранатуралистическихъ выводовъ по вопросу о вдохновеніи, какъ и по другимъ вообще вопросамъ. Однако Шлейермахеру не удалось возстановить истиннаго понятія о вдохновеніи, разрушеннаго его предшественниками. При шаткости теистическихъ началъ и чрезмѣрномъ субъективизмѣ, въ мировоззрѣніи Шлейермахера не было прочной опоры для понятія о вдохновеніи, какъ о сверхъестественномъ въ строгомъ смыслѣ явленій.

Прошедшій школу философіи Канта, хорошо знакомый съ Платономъ, Спинозой и Фихте, Шлейермахеръ вдался въ пан-

теизмъ, который мечталъ примирить съ христіанствомъ. Поэтому въ его системѣ замѣчается постоянное колебаніе между абсолютнымъ Духомъ пантеизма и личнымъ Богомъ теизма, между „Христомъ гернгутеровъ и Христомъ евангелій“. Какъ для пантеиста, Богъ былъ для него абсолютнымъ единствомъ, которое можетъ быть постигаемо только въ чувствѣ. Чувство было для Шлейермахера особеннымъ органомъ религіи, а благочестіе онъ понималъ въ смыслѣ простой зависимости отъ Бога. Христосъ былъ для Шлейермахера только первообразный человѣкъ, въ которомъ совершеннѣйшимъ образомъ выразилось богосознаніе и который искупилъ міръ чрезъ происшедшую изъ Него жизнь. Какъ чувство зависимости отъ Бога, вѣра образуется въ насъ чрезъ внутренній мистическій опытъ нашей потребности во спасеніи. А самая христіанская вѣра есть „ничто иное, какъ начавшееся испытываніе удовлетворенія этой духовной потребности чрезъ Христа“ ¹⁾ и нѣкоторая внутренняя увѣренность въ этомъ. Уваженіе къ св. Писанію не можетъ служить основаніемъ для вѣры во Христа, но скорѣе эта послѣдняя должна предполагать первое ²⁾. Таковы—основныя черты міровоззрѣнія Шлейермахера.

Въ богословской системѣ Шлейермахера были *дѣтъ основныя черты*, противоположныя раціонализму.

У раціоналистовъ сферой, въ которой двигалась вся религіозная жизнь, была голова, и главная роль усвоялась разуму. Напротивъ, Шлейермахеръ переносилъ религіозную жизнь въ сердце, а средоточіемъ ея почиталъ чувство. Слѣдовательно, благодаря Шлейермахеру, въ новое время какъ бы возобновлялась старая противоположность схоластики и мистики.

Другая черта теологіи Шлейермахера заключается въ его отношеніи къ Лицу Искупителя. У раціоналистовъ христологіи давалось такое же мѣсто, какъ въ пелагіанизмѣ, но только изъ уваженія къ христіанскому догмату. У Шлейермахера же ученіе о Христѣ занимаетъ господствующее мѣсто.

Однако между теологіей Шлейермахера и раціонализмомъ есть не мало общаго. По примѣру Канта, Шлейермахеръ подвергалъ критикѣ догматы христіанской религіи, лишалъ ихъ

¹⁾ Schleiermacher. Der christliche Glaube. § 14.

²⁾ Ibidem, § 128.

божественнаго величія, чтобы потомъ возстановить какъ постулаты субъективнаго религіознаго сознанія. А это былъ именно методъ, которому слѣдовали многіе изъ раціоналистовъ. Но система Шлейермахера была, пожалуй, еще отчасти раціонализма. Она носила на себѣ отпечатокъ бурной и свѣжей юности, между тѣмъ какъ раціонализмъ имѣлъ призвѣки дряхлой, шатающейся старости.

Теорія вдохновенія св. Писанія у Шлейермахера имѣетъ связь не только съ его общимъ міровоззрѣніемъ, но и съ ученіемъ объ *Откровеніи*.

Всякое первоначальное и новое обнаруженіе какой-либо сокровенной до того времени для людей и новой стороны во внутренней жизни вселенной (Universus—Weltalls), сознательно ими воспринятое есть для Шлейермахера Откровеніе ¹⁾. Всякое новое чувство, впервые возникшее въ душѣ чловѣка, всякая новая мысль, впервые озарившая сознаніе, словомъ, все первоначальное въ области чловѣческихъ воззрѣній, ощущеній, понятій, по Шлейермахеру, можетъ быть включено въ область Откровенія ²⁾.

Особенно же значеніе откровеній Шлейермахеръ приписываетъ *новымъ необходимымъ* обнаруженіямъ религіознаго воодушевленія въ цѣлыхъ обществахъ, въ жизни цѣлыхъ народовъ, потому что такіе моменты открываютъ собою новыя эпохи религіозной жизни. Съ этой точки зрѣнія Шлейермахеръ смотритъ и на христіанское Откровеніе. *Откровеніе*, говоритъ онъ, *есть результатъ дѣйствія силы развитія, присущей чловѣческой природѣ*, какъ роду. Эта сила обнаруживается по сокровеннымъ отъ насъ, но богоустановленнымъ законамъ въ отдѣльных людяхъ, чтобы чрезъ нихъ способствовать дальнѣйшему развитію и прочихъ ³⁾.

Какъ изъ этихъ, такъ равно изъ другихъ поясненій Шлейермахера ⁴⁾ видно, что онъ *не отличаетъ откровеній отъ естественныхъ обнаруженій гения*, который также открываетъ новыя стороны въ познаніи истинны, начинаетъ собою новыя фа-

¹⁾ Schleiermacher. Reden über Religion. Aug.. 1. Red. 2. 116.

²⁾ Ibidem, 249.

³⁾ Schleiermacher. Glaubenslehre. § 13 п. 1. 2. § 88.

⁴⁾ Ibidem. § 10.

зисы въ исторіи развитія общества въ то время, когда онъ живетъ. Въ явленіи отъ времени до времени такихъ гениевъ Шлейермахеръ видитъ не сверхъестественное, а законосообразное выраженіе человѣческой природы въ ея высшемъ значеніи. Гении въ своемъ воодушевленіи оплодотворяются изъ того неисчерпаемаго источника жизни, который у Шлейермахера носитъ названіе универса.

Но никакое изъ откровеній подобнаго рода не можетъ похвалиться тѣмъ, что только оно одно—истинно: самыя несовершенныя, какъ и болѣе совершенныя формы религіи, одинаково, по Шлейермахеру, обязаны своимъ происхожденіемъ откровенію.

Различая два рода откровенія, Шлейермахеръ опредѣляетъ *внѣшнее* откровеніе, какъ внѣшнее воздѣйствіе вселенной на человѣка, насколько оно возбуждаетъ въ немъ сознаніе безконечнаго цѣлаго ¹⁾. А *внутреннее* откровеніе получается человекомъ изъ глубины его собственнаго духа, чрезъ таинственное внутреннее общеніе его съ Безконечнымъ, соединенное съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ всего земнаго, отъ всего конечнаго и внѣшняго ²⁾.

Очевидно, въ своей теоріи откровенія Шлейермахеръ старался держаться *средины* между раціоналистами и супранатуралистами, взгляды которыхъ онъ почиталъ крайними ³⁾. Но что изъ этого вышло? Собственная его теорія получила отпечатокъ странной *пестроты*. Она была полумистическая, полупантеистическая; несомнѣнныя черты полунатурализма какъ-то соединились въ ней съ слабыми оттѣнками супранатурализма.

Итакъ, откровеніе, по ученію Шлейермахера, составляютъ важнѣйшія историческія событія, чрезъ которыя религіозное сознаніе человѣчества, т. е. чувство зависимости отъ Бога, получало новыя опредѣленія. Эти событія состояли *въ выступленіи оригинальныхъ религіозныхъ личностей*, или религіозныхъ гениевъ, производившихъ дотолѣ небывалое впечатлѣніе на религіозныя чувства того общества, въ которомъ они являлись. Всѣ такія гениальныя личности, по Шлейермахеру, были „сверхъестественны“ (*obernaturliche*), поскольку происхождение ихъ не

¹⁾ Reden über Religion. Ausg. 2. 190. 200. 285.

²⁾ Ibidem. Seit. 301

³⁾ Glaubenslehre. Ausg. 3. § 22.

объяснимо изъ современной имъ среды; но и „естественный“ (natürliche), въ той мѣрѣ, въ какой служили выраженіемъ силы развитія, присущей человѣческому роду.

Легко замѣтить, что, хотя дѣйствіе духовной силы, присущей человѣческой природѣ, Шлейермахеръ возводитъ къ вѣчному божественному акту, однако то же вѣдь можно сдѣлать со всякимъ другимъ конечнымъ явленіемъ. А такъ какъ понятіе о Божественномъ Откровеніи чрезъ это уничтожается въ самой его основѣ, то и теорія Шлейермахера превращается въ фантастическую химеру.

Всѣ основныя черты и недостатки теоріи Шлейермахера объ Откровеніи отразились, какъ въ зеркалѣ, въ его ученіи о божественномъ вдохновеніи. Необыкновенная пестрота, неопредѣленность, искусственное примиреніе противоположностей характеризуютъ это ученіе.

Между откровеніемъ и вдохновеніемъ Шлейермахеръ дѣлаетъ различіе. Въ первомъ больше выступаетъ воспримчивость (Receptivität), во второмъ производительность, творчество (Productivität). Оба они объединяются въ понятіи благодатнаго дѣйствія: первое означаетъ больше благодать, послѣднее больше дѣйствіе ¹⁾. При этомъ Шлейермахеръ не выходитъ изъ границъ пантеистическо-раціоналистическаго понятія о божественномъ вдохновеніи. Онъ смотритъ на вдохновеніе не какъ на явленіе сверхъестественное, а какъ на обычное, общее, необходимо принадлежащее къ существу религіи.

Впрочемъ, между „рѣчами о религіи“ и „ученіемъ о вѣрѣ“, т. е. двумя главными сочиненіями Шлейермахера, есть противорѣчіе въ понятіи о вдохновеніи. Въ первыхъ вдохновеніе иногда представляется, какъ нѣчто особенное, во второмъ—какъ только относительно—супранатуралистическое.

Въ какомъ смыслѣ Шлейермахеръ понималъ вдохновеніе, это раскрывается изъ его ученія о Св. Духѣ. Христіанское ученіе о Св. Духѣ, какъ Лицѣ, какъ третьей Упостаси св. Троицы, Шлейермахеръ не принимаетъ, какъ не принимаетъ и догматъ о триничности Лицъ въ Богѣ. Св. Духъ, по ученію Шлейермахера, не есть премірный Духъ, а просто *духъ хри-*

¹⁾ Reden über Religion. Примѣч. 17. Ausg. I. 117; 2 Ausg. 250.

христіанской общины (Gemeingeist), внутренно присущій христіанской Церкви, источникъ всѣхъ духовныхъ даровъ и благихъ дѣлъ. Собственно исполнѣ опредѣленно о взаимномъ отношеніи этого общиннаго духа къ третьему Лицу св. Троицы Шлейермахеръ не говоритъ, но во всякомъ случаѣ о тождествѣ не можетъ быть рѣчи. Этому духу „причастенъ болѣе или менѣе каждый христіанинъ, но не какъ избранный органъ божественной благодати, а просто какъ членъ христіанской общины, какъ *часть цѣлаго*“ ¹⁾. Слѣдовательно, св. Духъ для Шлейермахера—это только единство божественнаго существа съ человѣческою природою въ формѣ общиннаго духа, одушевляющаго цѣлую жизнь вѣрующихъ ²⁾).

Духъ общины дѣйствуетъ одинаково во всякое время во всякомъ вѣкѣ, съ самаго того мгновенья, когда онъ излился на всякую плоть во Христѣ. Но особенно этотъ духъ проявляется въ живыхъ воспоминаніяхъ о Христѣ непосредственныхъ учениковъ Его, которые должны были передать послѣдующимъ вѣкамъ правило вѣры. Такъ какъ въ отдѣльныхъ людяхъ этотъ духъ проявляется только какъ духъ общины, а въ цѣломъ обществѣ какъ сознаніе Божества, то Шлейермахеръ придаетъ рѣшающее значеніе человѣческому фактору ³⁾.

Въ великомъ кругу разнообразныхъ духовныхъ дарованій Шлейермахеръ различаетъ *два направленія*, какъ бы два противоположные полюса. Одно—стремленіе къ разнообразію, къ множеству, къ чувственному и внѣшнему; другое—стремленіе къ единству, къ отвлеченному. Тѣхъ людей, въ которыхъ оба эти стремленія жизненно, гармонически объединяются и взаимно проникаютъ другъ друга, Шлейермахеръ выдѣляетъ изъ разряда другихъ. Это—люди свыше одаренные, или достигшіе совершенства чрезъ настойчивое самоусовершенствованіе, это—посредники между Богомъ и людьми.

Вслѣдствіе такого ученія о св. Духѣ и о духовныхъ дарованіяхъ *понятіе Шлейермахера о вдохновеніи является слишкомъ широкимъ*. Вдохновеніе по Шлейермахеру, это только свободное творческое дѣйствіе духа, которое не зависитъ отъ

¹⁾ Schleiermacher. Glaubenslehre. 2. Ausg. 280.

²⁾ Glaubenslehre. § 128. 1.

³⁾ Glaubenslehre § 116. 3.

какого-либо внѣшняго повода, но происходитъ изъ самаго внутренняго существа человѣка. *Вдохновеніе служитъ только религіознымъ названіемъ человѣческой свободы* ¹⁾, общимъ названіемъ самаго чувства истинной свободы. А самое это чувство удостовѣряетъ насъ въ томъ, что извѣстное дѣйствіе обязано своимъ происхожденіемъ внутренней силѣ человѣческаго духа ²⁾. Свободное выраженіе религіознаго представленія, религіознаго чувствованія, каждое свободное религіозное дѣйствіе,—все это происходитъ по вдохновенію. Здѣсь универсумъ черезъ одного человѣка дѣйствуетъ на другихъ ³⁾. Такое вдохновеніе, по Шлейермахеру,—существенная и необходимая принадлежность религіи, а отсутствіе его—равносильно уничтоженію всякой религіи. Кто, при созерцаніи красотъ видимаго міра, не сознаетъ внутреннихъ откровеній въ глубинѣ собственнаго духа, кто въ наиболѣе замѣчательныя минуты жизни своей не проникается убѣжденіемъ, что его влечетъ божественный духъ, кто, наконецъ, не замѣчаетъ, что чувства его возникаютъ изъ непосредственныхъ воздѣйствій безконечнаго цѣлаго (Weltalls), хотя въ нихъ есть нѣчто свое, нѣчто собственное, тотъ не имѣетъ никакой религіи ⁴⁾.

Изъ такого опредѣленія вдохновенія Шлейермахеромъ слѣдуетъ, что его понятіе о вдохновеніи, какъ дѣйствіи универсала въ людяхъ, и церковное понятіе объ особомъ чрезвычайномъ дарѣ Св. Духа, существенно между собою различны. Такъ какъ Богъ, по Шлейермахеру, есть абсолютное единство тройнаго акта воли, то его духъ общины, очевидно, отличается имъ отъ Духа Божія, какъ Лица. А такъ какъ самое вдохновеніе есть только дѣятельность этого духа общины въ отдѣльных индивидуумахъ, то о чрезвычайномъ писательскомъ вдохновеніи не можетъ быть никакой рѣчи ⁵⁾. Дѣйствительно, Шлейермахеръ *не выделяетъ* „актъ составленія св. книгъ и предшествующее, лежащее въ его основѣ произведеніе мыслей

¹⁾ Reden über Religion Ausg. I. 116. Was heist Gingebug? Es ist nur der religiöse Name für Freiheit.

²⁾ Reden über Religion 2 Ausg. 249. 250.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ „Der hat keine Religion“ Seit 250. 251.

⁵⁾ Der christlich. Glaube. Band II. 426; cp. 364.

въ душѣ писателей“ изъ разряда обыкновенныхъ дѣйствій универса ¹⁾).

Чистѣйшимъ и первоначальнѣйшимъ выраженіемъ происшедшей отъ Христа жизни, продолжаетъ Шлейермахеръ, являются каноническія книги *Новаго Завета* ²⁾. Но эти книги, эти писанія суть не болѣе, какъ первое звено въ цѣпи послѣдующихъ изложеній христіанскаго ученія и правило для ихъ всѣхъ. Но это не значитъ, оговаривается Шлейермахеръ, что позднѣйшія изложенія христіанскаго ученія въ новозавѣтныхъ писаніяхъ имѣютъ свое основаніе и зародышъ и лишены признака истинно-творческой работы ³⁾. Съ того времени, какъ Духъ излился во Христѣ на всякую плоть, ни одинъ вѣкъ не лишенъ новизны и оригинальности ⁴⁾. Апостолы, конечно, имѣютъ преимущества предъ прочими членами христіанской общины, но не болѣе, какъ только очевидцы и непосредственные свидѣтели дѣлъ Христа. А какъ боговдохновенные люди, апостолы не отличаются отъ всѣхъ другихъ христіанъ, которые до глубины души проникнуты духомъ общины и въ тотъ или другой періодъ времени служатъ выразителями его ⁵⁾.

Чтобы доказать справедливость своей теоріи вдохновенія новозавѣтныхъ писателей, Шлейермахеръ призываетъ на помощь психологію. По его мнѣнію, единство духовной жизни апостоловъ было бы страннымъ образомъ *нарушено*, если бы мы признали, для возвышенія боговдохновенности св. Писанія, что въ другихъ частяхъ ихъ дѣятельности они были воодушевлены менѣе, чѣмъ въ актѣ написанія своихъ книгъ. Еще болѣе, если станемъ утверждать, что апостолы имѣли высшій способъ вдохновенія, при составленіи писаній, которыя предназначались быть принятыми въ канонъ, особенно же въ официальныхъ рѣчахъ, сохранныхъ въ книгѣ Дѣяній апостоловъ, чѣмъ во всѣхъ остальныхъ писаніяхъ. Сознательно или безсознательно это различіе основывается на томъ, что эти рѣчи, эти писанія, помимо своей непосредственной цѣли, предназначались также и для всѣхъ будущихъ вѣковъ. Между тѣмъ вдохновеніе апостоловъ, училъ Шлейермахеръ, не при-

¹⁾ Ibidem. Band II. 426.

²⁾ Der christ. Glaube § 129. Band II.

³⁾ Ibidem § 129.

⁴⁾ Ibidem § 130, ср. § 14.

⁵⁾ Ibidem § 129.

надлежить исключительно новозавѣтнымъ книгамъ, но простирается такъ далеко, какъ и должностная ихъ дѣятельность ¹⁾.

Дѣятельность духа христіанской общины, по ученію Шлейермахера, простиралась также на то, чтобы изъ многого избрать превосходнѣйшее и сдѣлать различіе между каноническимъ и апокрифическимъ ²⁾. Такъ какъ въ христіанскомъ обществѣ, все, хотя и въ различной мѣрѣ, происходитъ чрезъ этого духа, то необходимо, чтобы онъ принималъ участіе и въ различеніи между областью каноническаго и апокрифическаго. Впрочемъ то и другое, по Шлейермахеру, не находится между собою въ отношеніи совершенной противоположности, но относится другъ къ другу какъ самое великое и самое малое. Не только въ каноническихъ, но и въ апокрифическихъ писаніяхъ, поскольку въ нихъ содержатся еще элементы христіанства, находятся слѣды дѣятельности духа общины ³⁾. Очевидно, понятіе о вдохновеніи у Шлейермахера настолько широко, что онъ не дѣлаетъ существеннаго отличія каноническихъ писаній отъ апокрифовъ.

Сосредоточіемъ Божественнаго Откровенія, по ученію Шлейермахера, былъ Христосъ. Во Христѣ даровано людямъ первоначальное божественное откровеніе о всемъ томъ, что содержится въ св. Писаніи, и изъ Него органически развиваются всѣ отдѣльныя части его. Рѣчи и писанія апостоловъ, побуждаемыхъ св. Духомъ, поэтому были только сообщеніями изъ откровенія во Христѣ. Впрочемъ, въ апостольскихъ писаніяхъ, въ такихъ частяхъ ихъ, которыя относятся къ частной жизни отдѣльныхъ лицъ, весьма замѣтно выступаетъ человѣческая сторона вдохновенія. Напротивъ, тамъ, гдѣ дается руководство христіанскимъ общинамъ, исключительно господствуетъ духъ цѣлаго ⁴⁾.

Что касается *ветхозавѣтныхъ писаній*, то Шлейермахеръ отрицалъ ихъ боговдохновенность. Если ветхозавѣтныя книги имѣютъ мѣсто въ Библии, то, во-первыхъ, потому, что Новый Завѣтъ имѣетъ ближайшее отношеніе къ Ветхому; во-вто-

¹⁾ Der christl. Glaube. Band II. Seit 365.

²⁾ Schleiermacher, Der christliche Glaube. B. II. 327.

³⁾ Ibidem, Band II. Seit. 427.

⁴⁾ Ibidem, Band II. § 130.

рыхъ, потому, что между христіанскимъ богослуженіемъ и еврейской синагогой есть историческая связь. Такъ какъ Ветхій Завѣтъ „произошелъ отъ духа израильской, а не христіанской общины“, то ветхозавѣтный законъ не имѣтъ божественнаго происхожденія. Мессіанскія же пророчества вдохновлены только „въ несобственномъ смыслѣ“, поскольку возбуждавшій и вдохновлявшій пророковъ духъ общины соединялся съ сознаниемъ потребности спасенія и выражался, какъ предчувствіе будущаго искупленія ¹⁾. На этомъ основаніи Шлейермахеръ унижаетъ достоинство книгъ Ветхаго Завѣта. Онъ даже предлагаетъ не включать ихъ въ св. канонъ, но помѣщать ихъ позади Новаго Завѣта, чтобы нельзя было подумать, что изученіе ветхозавѣтныхъ книгъ есть вѣрный путь къ пониманію новозавѣтныхъ ²⁾. Неудивительно, что отвергъ связь между обѣими половинами Библіи такой богословъ, который всю свою систему обосновалъ на пантеистическихъ началахъ и на показаніяхъ своего субъективнаго чувства. Такое раздѣленіе двухъ завѣтовъ, напоминающее ученіе Маркіона, равно какъ отрицаніе личнаго достоинства: вдохновляющаго духа и слишкомъ широкое опредѣленіе самаго вдохновенія ставятъ теорію Шлейермахера въ діаметральную противоположность старымъ ортодоксальнымъ теоріямъ.

Своему времени теорія Шлейермахера дала сильнѣйшее напоминаніе того, что протестантскій принципъ св. Писанія долженъ имѣть основаніе не въ себѣ самомъ, а *утверждаться на внутреннемъ, духовномъ, мистическомъ опытѣ человека*. Поэтому вѣру въ христіанское откровеніе и въ божественное вдохновеніе св. Писанія Шлейермахеръ основываетъ на свидѣтельствѣ Св. Духа (*testimonium Spiritus Sancti*), хотя смотрятъ на это свидѣтельство не какъ на явленіе сверхъестественное, въ смыслѣ старой протестантской ортодоксіи, а какъ на относительно—сверхъестественное. Даже вдохновеніе и достоинство св. Писанія и самое свидѣтельство о немъ внутренняго религіознаго сознанія, по Шлейермахеру, имѣютъ измѣнчивое и слишкомъ общее значеніе. Отсюда и значеніе Св. Писанія, какъ источника *отры*, Шлейермахеръ опредѣляетъ

¹⁾ Der christliche Glaube. II. 380.

²⁾ Ibidem, II. 383.

слишкомъ субъективно. Новозавѣтныя писанія, говоритъ онъ, составляютъ совершенно достаточный источникъ и правило вѣры. Этимъ предполагается, что они могутъ точно такъ же руководить насъ ко всякой истинѣ, какъ духъ общины руководилъ апостоловъ, наслаждавшихся непосредственными представленіями Христа. Св. Писаніе мы съ полнымъ правомъ можемъ разсматривать, какъ совершеннѣйшее изображеніе жизненнаго богопознанія во Христѣ. Но, въ соответствии съ собственнымъ кругомъ мысли и рѣчи cadaго, пониманіе св. Писанія индивидуализируется, а это и есть развитіе первоначальнаго пониманія Христа и Его дѣла ¹⁾).

Теорія вдохновенія, предложенная Шлейермахеромъ, представляетъ собою странное и своеобразное сочетаніе почти непримиримыхъ противоположностей. Изъ соединенія рационализма, мистицизма, пантеизма, натурализма и супранатурализма какое могло получиться ученіе, кромѣ въ высшей степени неяснаго по смыслу и неопредѣленнаго по содержанію?

Поэтому опытъ практическаго примѣненія этой теоріи къ св. Писанію необходимо долженъ былъ привести ея автора къ *совершенному произволу* и угрожалъ нисколько не меньшей опасностью, чѣмъ рационализмъ.

Не говоря уже о произвольномъ отверженіи цѣлой половины Библии, въ духѣ старой маркіоновой ереси, даже примѣненіе этой теоріи къ евангеліямъ вело къ страннымъ предположеніямъ. Въ надеждѣ на прекращеніе споровъ о вдохновеніи и образованіи евангелій кружившихъ голову современныхъ богослововъ, Шлейермахеръ настаивалъ на томъ, что только *евангеліе отъ Луки* должно быть свободно отъ нападеній рационалистической критики. Но его гипотеза о происхожденіи этого евангелія нисколько этого не оправдывала, такъ какъ была составлена въ духѣ рационализма. Шлейермахеръ утверждалъ, будто евангеліе отъ Луки написано четырьмя писа-

¹⁾ Schleiermacher. Der christl. Glaube. Band II. Seit 365. „Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeusserungen christlicher Frömmigkeit in Gemässheit des eigenthümlichen Denk—und Sprachgebietes eines Ieden als sein individualisirtes Schriftverständniss. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die diesem Moment anmessene Entwicklung der ächten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes“.

телями: одинъ передавалъ рассказы о чудесахъ, другой—бесѣды Иисуса Христа, третій—событія, касающіяся Его смерти, между тѣмъ какъ четвертый—это и былъ евангелистъ Лука—собралъ отдѣльные фрагменты въ одно цѣлое. Слѣдовательно, евангеліе отъ Луки—это только собраніе фрагментовъ различныхъ авторовъ, написанныхъ въ различномъ стилѣ, къ которымъ самъ евангелистъ присоединилъ только прологъ и заключеніе ¹⁾. Гдѣ же, можно спросить, свобода отъ критики, гдѣ историческое достоинство и подлинность евангелія, когда самъ евангелистъ былъ только редакторомъ фрагментовъ сомнительнаго достоинства?

Фарраръ въ слѣдующихъ выраженіяхъ опредѣляетъ *значеніе идей Шлейермахера*: „Охваченный вліяніемъ своего времени, онъ углубился въ него и переплылъ его. Если его ученіе было недостаточно опредѣленно по смыслу, если онъ не достигъ совершеннаго обладанія объективной истиной, которая предполагается въ совершенно научной—не говорю: критической—ортодоксіи, то, по крайней мѣрѣ, онъ нанесъ смертельный ударъ старому раціонализму, который ни съ эмпирической, ни съ раціональной точки зрѣнія не приносилъ пользы философіи религіи, превращая ее въ нравственность“ ²⁾.

По нашему мнѣнію, такой отзывъ о Шлейермахерѣ страдаетъ преувеличеніемъ, а въ отношеніи къ ученію о вдохновеніи св. Писанія онъ—прямо ошибоченъ.

1. Въ самомъ дѣлѣ, заслуги Шлейермахера опредѣляются протестантскими учеными (напр. Кремеръ, Фойгъ) въ томъ, что онъ научилъ разсматривать боговдохновенность того или другого автора, *въ связи съ исторіей*. Однако нельзя не признать, что чрезъ это теорія Шлейермахера получала совершенно раціоналистическій отпечатокъ. Въдъ появленіе религіозно-вдохновенныхъ людей онъ сравнивалъ съ появленіемъ обыкновенныхъ гениальныхъ личностей въ извѣстной средѣ, въ тотъ или другой періодъ исторіи, а самое вдохновеніе называлъ *выраженіемъ* силы развитія, присущей человѣческому роду.

¹⁾ Schleiermacher. Die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch. Berlin 1817.

²⁾ Farrar. A. S. A kritikal History o Free Thought in Reference to the Christian Religion. London. 1863 p. 249. „He at least gave the death-blow to old Rationalism“.

2. Шлейермахеръ, говоря далѣе, обратилъ вниманіе на оцѣнку *человѣческаго фактора* въ дѣлѣ устной проповѣди и письменнаго изложенія откровеннаго ученія. Но, кажется, этимъ сказано слишкомъ мало. Такъ какъ духъ общины у Шлейермахера—принципъ болѣе естественный, социальный, чѣмъ сверхъестественный и божественный, то, очевидно, въ его теоріи не долженъ имѣть мѣсто никакой другой факторъ, кромѣ человѣческаго, какъ и въ теоріяхъ чистаго натурализма.

3. Въ теоріи Шлейермахера, продолжаютъ защитники его, вдохновеніе *включено въ кругъ* разнообразныхъ дѣйствій Духа Божія. Но въ этомъ нельзя усматривать никакой заслуги, потому что Шлейермахеръ не только не указалъ существенно-отличительнаго свойства библейскаго вдохновенія, но даже свелъ его къ разряду *естественныхъ* духовныхъ дарованій, въ которыхъ объединяются стремленія къ множеству и единству.

4. Наконецъ, Шлейермахеръ распространилъ боговдохновенность на *всю апостольскую дѣятельность* св. писателей Новаго Завѣта. Эта защита протестантскихъ богослововъ съ точки зрѣнія греко-восточной православной теоріи является прямымъ обвиненіемъ. Если апостолы въ актѣ написанія находились въ состояніи обыкновеннаго религіознаго воодушевленія, охватывавшаго всю ихъ жизнедѣятельность, если вдохновеніе апостоловъ и обыкновенныхъ вѣрующихъ было по существу одинаково, тогда ученіе о библейскомъ вдохновеніи, какъ особомъ дарѣ, должно быть отвергнуто.

5. Такимъ образомъ, теорія вдохновенія, изложенная въ сочиненіяхъ Шлейермахера, не только не могла быть и на самомъ дѣлѣ не была „*смертельнымъ ударомъ*“ для раціонализма, но даже по существу подрывала ученіе о чрезвычайной благодати св. писателей въ самомъ корнѣ.

XVIII.

Теорія вдохновенія св. Писанія направленія Шлейермахера.

Цѣль, которую поставилъ для себя Шлейермахеръ, а именно преобразовать ученіе христіанства вообще и двухъ протестантскихъ обществъ особенно, при посредствѣ доказательствъ, заимствованныхъ изъ сокровеннаго источника религіознаго чув-

ства, цѣль эта оказалась выше его силъ. Неудача Шлейермахера доказывается всеобщей оппозиціей противъ его системы, тѣмъ фактомъ, что отъ защитниковъ самаго вульгарнаго раціонализма до представителей высшихъ спекуляцій гегельянской философіи, всѣ соперничали въ нападеніяхъ на того человека, который, повидимому, былъ склоненъ къ принятію положительнаго ученія христіанства, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ оказался послѣдователемъ мистическаго пантеизма, въ духѣ Спинозы, Фихте и Гегеля.

Но, если у Шлейермахера было много противниковъ, то и защитники не замедлили явиться. Пользуясь широкой свободой, предоставленной имъ самимъ Шлейермахеромъ, его послѣдователи не только предприняли защиту его ученія, но и продолжали его труды, вліяніе которыхъ чувствовалось уже въ большей части Германіи.

Собственно говоря, Шлейермахеръ не имѣлъ намѣренія сдѣлаться основателемъ особой школы. Но многіе изъ выдающихся протестантскихъ богослововъ—въ томъ числѣ де-Ветте—подчинились его вліянію просто потому, что находили свои мнѣнія сходными съ мнѣніями Шлейермахера. Къ нимъ принадлежатъ *Твестенъ* въ Берлинѣ, *Ланге*, *Ничшъ*, *Заккъ*—въ Боннѣ, *Ульманъ*—въ Гейдельбергѣ, *Мартенсенъ*—въ Даніи, *Лизе*—въ Іенѣ, даже *Аугустъ Неандеръ*, *Толлуъ* въ Галле и многіе другіе ¹⁾.

Аугустъ Христіанъ Твестенъ (1789—1876), преемникъ Шлейермахера на профессорской кафедрѣ въ Берлинѣ, старался смягчить его мнѣнія о вдохновеніи св. Писанія. Между дѣйствіемъ Духа въ апостолахъ и въ прочихъ вѣрующихъ Твестенъ признавалъ различіе только *по степени*. Просвѣщеніе и вдохновеніе въ апостолахъ было первоначальное и совершенное ²⁾. Если то, что первоначально въ строгомъ смыслѣ, говоритъ Твестенъ, исключительно приписывать божественной Причинѣ, тогда конечное уже не будетъ причиной, а только условіемъ. Если, напротивъ, принципъ новаго явленія уже

¹⁾ Одинъ изъ нихъ даже называлъ Шлейермахера „unsere geistigen Vater“ Om. G. G. Lücke. Commentar. B. I. Предисловіе ко второму изданію.

²⁾ Twisten. Vorlesungen über die Dogmatik. der evang. luth. Kirche. Band I. 375. 382. 407

воспринять природой и въ ней и чрезъ нее уже началъ обнаруживать свои дѣйствія, тогда и естественныя причины должны принимать участіе въ произведеніи этого явленія. Такимъ образомъ, первый моментъ оживотворенія, конечно, долженъ обуславливаться, а не производиться чрезъ животворную матерію (*durch den zu belebenden Stoff zwar bedingt, aber nicht verursacht*). Дальѣйшее развитіе уже оживотвореннаго не допускаетъ различія между чисто пассивной матеріей и только активнымъ принципомъ жизни. Все это должно быть примѣнимо и къ вдохновенію, въ которомъ Духъ Божій, какъ одушевляющій принципъ, частью производитъ новую жизнь, частью опредѣляетъ и пользуется ею. Мы соглашаемся, поэтому, съ тѣмъ ученіемъ, которое отвергаетъ представленіе, будто воздѣйствіе Духа Божія на человѣка нарушаетъ законы духовной жизни и природы его¹⁾.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ Твестенъ различаетъ *дважакое* рода элементы. Въ однихъ онъ родствененъ, близокъ къ Новому Завѣту, въ другихъ, напротивъ, противоположенъ ему. Вполнѣ естественно, говоритъ онъ, что только первые, а не вторые элементы могутъ быть усвоены Духу Христа, т. е. не законъ, а обѣтованія пророческихъ писаній и псалмовъ. Поэтому и ап. Павелъ противопоставляетъ другъ другу оба Завѣта, какъ рожденнаго по плоти сына служанки и какъ рожденнаго по духу сына свободной, какъ законъ буквы и духа. Но, такъ какъ пророкъ Моисей писалъ о Христѣ, такъ какъ законъ имѣлъ типическую, или пророческую часть, то нельзя механически различать, что вдохновлено [въ Ветхомъ Завѣтѣ и что—нѣтъ²⁾]. Очевидно, Твестенъ старался смягчить крайнее отрицаніе Ветхаго Завѣта Шлейермахеромъ, но, принявъ ограниченительную теорію, остановился въ недоумѣніи предъ ея непреодолимыми трудностями.

Вдохновеніе, по ученію Твестена, простирается не только на предметы содержанія, но и на самыя слова, *поскольку выборъ и употребленіе ихъ стоитъ въ связи съ внутреннею религіозною жизнью*. Вдохновенны не только ученіе, но и

1) Twisten. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Hamburg. 1826. Band I. 385., 386.

2) Ibidem B. I. Seit 414.

исторія, поскольку она имѣетъ значеніе для христіанскаго сознанія ¹⁾).

По вопросу о непогрѣшимости св. Писанія Твестенъ также придерживается теоріи ограниченнаго вдохновенія. Многіе идутъ слишкомъ далеко, говоритъ онъ, когда всему въ св. Писаніи приписываютъ одинаково безусловную непогрѣшимость. Въ этомъ случаѣ не допускаютъ не только никакой важной ошибки въ предметахъ вѣры и жизни; но даже никакого недостатка памяти въ побочныхъ свѣдѣніяхъ: хронологическихъ, топографическихъ и другихъ. Конечно, Богъ есть Истина и все, что исходитъ отъ Него, тоже есть истина. Но, такъ какъ не все вдохновлено одинаково, то и не все одинаковымъ образомъ произошло отъ Бога. Вдохновеніе не уничтожаетъ самодѣятельности библейскихъ писателей, а потому не исключается вліяніе человѣческихъ несовершенствъ на ихъ волю и знаніе ²⁾).

Особенно должно дѣлать различіе въ религіи между главнымъ и второстепеннымъ. Какъ религіозная жизнь вообще, такъ особенно то первоначальное и сильнѣйшее возбужденіе человѣческаго духа, которое происходитъ отъ божественнаго вдохновенія, прежде всего сосредоточивается въ чувствѣ. Чѣмъ чище, чѣмъ сильнѣе чувство, тѣмъ менѣе, конечно, возможна ошибка въ религіозномъ знаніи, которое отъ него отображается. Напротивъ, къ тому знанію, которое не имѣетъ никакого религіознаго значенія, чувство относится совершенно спокойно, равнодушно. Никто не скажетъ, прибавляетъ Твестенъ, что для религіознаго чувства весьма важно знать, одного или двухъ ангеловъ видѣли св. жены на гробѣ Іисуса, а также перепись Квирина или какая другая привела въ Вифлеемъ Іосифа и Марію? Почему необходимо настаивать, что даже въ такихъ вещахъ невозможна никакая ошибка, предположеніе которой можетъ запутать истолкованіе св. Писанія въ непреодолимыхъ затрудненіяхъ? ³⁾

Итакъ, для происхожденія св. Писанія Твестенъ признаетъ два фактора: человѣческую, способную къ ошибкамъ самодѣ-

¹⁾ Ibidem. Band I. 414.

²⁾ Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Hamburg. 1826. B. I. 414.

³⁾ Ibidem. Band I. 414.

тельность св. писателей и божественное вдохновеніе, возбуждающее духовныя силы св. писателей и главнымъ образомъ чувство.

Собственно подъ вдохновеніемъ Твестенъ понимаетъ такое возбужденіе благочестиваго чувства, когда Богъ, воздѣйствуя на человѣческое сердце и способность къ знанію, даетъ св. писателю первоначальный поводъ къ написанію св. книги, которое онъ исполняетъ уже своими естественными силами.

Этимъ путемъ, по Твестену, произошли собственно религіозныя части св. Писанія, которыя собственно и боговдохновенны, но не все содержаніе Библии.

Если, по ученію Твестена, св. Писаніе не свободно отъ ошибокъ даже въ предметахъ вѣры, то тѣмъ болѣе въ нерелигіозныхъ частяхъ своихъ, и почему? потому что безъ такой уступки объясненіе св. Писанія будто бы можетъ запутаться въ непреодолимыя трудности.

Твестенъ готовъ охотнѣе пожертвовать непогрѣшимостью св. Писанія, чѣмъ вступить въ споръ съ непогрѣшимомъ будто бы наукою по геологическимъ, историческимъ и хронологическимъ вопросамъ.

Подобное же среднее мѣсто, какъ и Твестенъ, въ вопросѣ о вдохновеніи занимаетъ *Иоаннъ Петерсъ Ламе* (1802—1884), профессоръ богословія сначала въ Цюрихѣ, а потомъ въ Боннѣ.

Вдохновеніе св. Писанія, или вдохновеніе Духа Божія, учитъ Ламе, не должно отдѣлять отъ вдохновенія самыхъ св. людей, связаннаго съ ихъ непосредственнымъ пророческимъ и божественнымъ призваніемъ. Вдохновеніе св. людей, связанное съ ихъ божественною обязанностью, преимущественно предъ писательскимъ вдохновеніемъ, имѣетъ свойства непосредственности, жизненности и мгновенной опредѣленности посланія. Напротивъ, вдохновеніе писательское предполагаетъ особенное напряженіе духа св. писателя и особенное значеніе повода, которому соотвѣтствуетъ и мѣра божественной благодати... Вдохновеніе, конечно, есть *исподство Духа Божія* въ св. писателѣ, который служитъ только органомъ божественнаго Откровенія. Мотивъ (*impulsus*), сообщеніе содержанія или внушеніе (*suggestio*) и руководство къ цѣли (*directio*) въ

актъ божественнаго вдохновенія должны быть божественны, т. е. соответствовать цѣли царства Божія¹⁾.

Всѣ опредѣленія, которыя выводятся изъ непогрѣшимости св. Писанія, должны быть сведены къ тому положенію, что Духъ Божій въ св. Писаніи *въ цѣломъ* имѣетъ абсолютное превосходство надъ человѣческою стороною его (der Geist Gottes in der heiligen Schrift im Ganzen ein absolutes Uebergewicht habe über menschliche Seite derselben), слѣдовательно, надъ всѣми мелочными, подробными частями этой стороны²⁾. Но можно ли то абсолютное превосходство Св. Духа, о которомъ говоритъ Ланге, понимать въ смыслѣ старой ортодоксальной теоріи, что при составленіи св. Писанія св. писатели дѣйствовали только какъ простые писцы (amanuenses) Духа Божія? содержать ли, слѣдовательно, Библія въ собственномъ смыслѣ слово Божіе? Нѣтъ. Абсолютное превосходство Духа у Ланге скорѣе имѣетъ такой же смыслъ, какъ и у Шлейермахера, т. е. обозначаетъ абсолютность только относительную. „Именно это *относительное значеніе* вдохновенія (Relativität der Inspiration) отдѣльных частей св. Писанія есть то, что подтверждаетъ абсолютное вдохновеніе св. Писанія въ его *цѣломъ*“³⁾. Въ этой относительности вдохновенія предполагается участіе самихъ св. писателей. А если бы Библія во всѣхъ частяхъ своихъ была погружена въ полноту Духа, то ея законченность, вытекающая изъ ея органически обусловленнаго вдохновенія, была бы уничтожена⁴⁾.

Вдохновеніе св. Писанія есть такое существенное свойство его, которое религіозно обусловливается самою системою этой цѣли, духовно обусловливается постепеннымъ осуществленіемъ этой цѣли, органически обусловливается абсолютнымъ центромъ цѣли, а этически—самою святостью цѣли. Для объясненія и болѣе точнаго выраженія своихъ мыслей Ланге предлагаетъ слѣдующіе четыре тезиса.

¹⁾ Lange. Theolog. homilet. Bibelwerk. Einleitung. Band X. (на Маттея) Справ. Philosophische Dogmatik. 540.

²⁾ Dogmatik. Band I. Seit. 579.

³⁾ Gerade diese Relativität der Inspiration der einzelnen Theile der heiligen Schrift ist es, welche die absolute Inspiration der heiligen Schrift in ihrer Ganzheit constituirt. Lange. Philosophische Dogmat. I. 556.

⁴⁾ Ibidem. Справ. Martensen. Dogmatik 453 и др.

1. Библия, какъ боговдохновенная, есть книга религіозна, а не астрономическая, геологическая или научная.

2. Библия отъ несовершенства Ветхаго Завета достигла полнаго совершенства въ Новомъ Заветѣ.

3. Единственный центръ Библии—это абсолютное богооткровеніе во Христѣ, данное въ человѣческомъ образѣ и словѣ.

4. Библия не есть плодъ патологическаго ясновидѣнія писателей, а произошла изъ этическаго взаимодействія между личнымъ Богомъ и личнымъ человѣческимъ духомъ.

Духъ Божій, продолжаетъ Ланге, конечно, былъ достаточно могущественъ, чтобы предохранить св. писателей отъ *существенныхъ ошибокъ* (von wesentlichen Irrtümern), отъ ложныхъ положеній и *выраженій* (Aussagen), чтобы обезпечить св. книгамъ печать вѣчной свѣжести, вѣчной юности. Однако Онъ не могъ и не восхотѣлъ говорить чрезъ св. писателей иначе, какъ въ выраженіяхъ ихъ обыкновенныхъ, народныхъ представленій и ихъ духовнаго развитія ¹⁾.

Послѣ этого Ланге рѣшается отвѣтить на современныи спорный вопросъ: *есть ли само св. Писаніе слово Божіе или же слово Божіе только содержится въ св. Писаніи?* Если мы будемъ разсматривать Библию, говоритъ Ланге, по ея отдѣльнымъ частямъ, въ ея мелочныхъ подробностяхъ, тогда мы должны сказать: Слово Божіе содержится въ Библии. Но Библию можно разсматривать и изучать въ ея органической цѣльности (nach ihrer organischen Totalität), поскольку всѣ отдѣльныя части ея относятся къ Иисусу и изъ Него происходятъ. Тогда мы должны признать, что св. Писаніе отъ книги до книги, отъ стиха до стиха (von Buch zu Buch, von Vers zu Vers) есть собственное слово Божіе ²⁾.

Въ духѣ системы Шлейермахера излагаетъ ученіе о вдохновеніи Карлъ Иммануиль *Ничиз* (1787—1868), профессоръ богословія въ Боннѣ, перешедшій потомъ въ Берлинъ. Во всѣхъ

¹⁾ Dogmatik. 540. „Wenn er sie auch nicht bestimmen konnte und wollte, anders, als in den Ausdrücken ihrer Volksvorstellung und Geistesentwicklung zu reden“.

²⁾ Lange. Theolog.—homilet. Bibelwerk. Введеніе къ евангелію отъ Марка. Band X. Cp. Dogmatik. 540.

своей богословской системѣ Ничшъ обнаруживаетъ несомнѣнные, ясные слѣды вліянія своего учителя Шлейермахера. Неоднократно Ничшъ выражаетъ убѣжденіе, что, благодаря вліянію и силѣ Бога, св. Писаніе содѣлалось нѣкоторымъ единственнымъ, само по себѣ понятнымъ и совершеннымъ средствомъ для передачи слова Божія. Это весьма вредно для вѣры: въ Библію, рассуждаетъ Ничшъ, когда вѣра во вдохновеніе ея механизмуется, когда, изъ страха предъ возраженіями іезуитовъ противъ протестантскаго принципа св. Писанія или изъ боязни критики, предлагается такая теорія вдохновенія, въ которой оставляется безъ вниманія жизненный историческій путь происхожденія первоисточниковъ Божественнаго Откровенія ¹⁾.

Если хотять, чтобы здравая вѣра народа въ Библію была вновь оживлена и утверждена, послѣ того, какъ она подверглась разрушенію въ вѣкъ просвѣщенія (т. е. въ XVIII), то не должны смѣшивать два элемента библейскаго содержанія. Въ Библии должно различать, во-первыхъ—то, что непосредственно называется словомъ Божіимъ, которое производитъ непосредственное одушевляющее и животворное дѣйствіе на нравственное сознаніе человѣка; во-вторыхъ, то, что служатъ внѣшней оболочкой слова Божія, въ которой оно сообщается людямъ. Хотя все Писаніе съ полнымъ правомъ можетъ быть названо „Словомъ Божіимъ“, даже первоисточникомъ „Откровенія“, однако есть большая разница, будемъ ли мы или не будемъ включать въ область богооткровеннаго содержанія тѣ ступени научнаго знанія, ступени знанія о природѣ и исторіи, къ которымъ Богъ приспособлялъ различныя ступени своего Откровенія. Безконечно вредятъ авторитету св. Писанія и вѣрѣ въ Библію, увѣряетъ Ничшъ, тѣ, которые астрономію, физикъ, географію, этнографію, словомъ весь научный элементъ одинаково включаютъ въ область богооткровеннаго содержанія, какъ и то, что служитъ къ утвержденію спасительной вѣры... Но кто будетъ виноватъ, если гдѣ-либо естествознаніе вступить въ споръ съ изображеніемъ природы въ первобытной библей-

¹⁾ Nitzsch. Akademische Vorträge über die christl. Glaubenslehre. 1858. Seit. 57. 58.

ской исторіи, или если различные библейскіе первоисточники окажутся противорѣчащими въ этнографическомъ и историческомъ отношеніи, хотя бы даже они рассказывали объ одномъ и томъ же фактѣ? Кто будетъ отвѣчать, когда скажутъ: или въ Библии нѣтъ ничего истиннаго, или мы должны сначала разрѣшить этотъ споръ, это противорѣчіе? Можетъ быть, предполагаетъ Ничшъ, въ основаніи св. Писанія лежатъ совершенно *дѣтскій взглядъ* на природу, но такъ, что онъ нисколько не препятствуетъ Божественному Откровенію выполнять свое назначеніе ¹⁾).

Въ истинной теоріи, учить Ничшъ, не должно имѣть мѣсто ни такое вдохновеніе, которое возвышается надъ Откровеніемъ и не зависитъ отъ него, ни такое, въ которомъ исключается самодѣятельность св. писателей ²⁾. „Богъ вдохновляетъ посредствомъ обнаруженія (mittels der Manifestation) и усвоетъ посредствомъ вдохновенія (mittels Inspiration) то, что уже сдѣлалось извѣстно ранѣе“ ³⁾. Какъ обыкновенныя событія всегда происходятъ въ связи съ природою и исторіей, такъ и при возникающемъ чрезъ вдохновеніе объективномъ сознаніи имѣютъ мѣсто свобода и самодѣятельность, для которыхъ созданъ человекъ ⁴⁾.

Карлъ Гейнрихъ Заксъ (1790—1875), также принадлежащій къ направленію Шлейермахера, не различаетъ слово и предметъ въ Божественномъ Откровеніи ⁵⁾. Подъ вдохновеніемъ, въ отличіе отъ Откровенія, онъ понимаетъ религиозное назначеніе и способность сообщать то, что открыто сверхъ естественнымъ образомъ ⁶⁾. Далѣе Заксъ дѣлаетъ различіе между Божественнымъ Откровеніемъ и свидѣтельствомъ Св. Духа ⁷⁾. Подъ откровеніемъ онъ понимаетъ собственно историческое явленіе, или, по его выраженію, форму Откровенія. Подъ свидѣтельствомъ же Духа—пониманіе самого содержанія Откровенія и увѣренность въ истинности и спасительно-

¹⁾ Ibidem. Seit 61 и др.

²⁾ Nitzsch. System der christlichen Lehre. Bonn. Ausg. 3. 1837. § 402. Seit 100.

³⁾ Ibidem. Seit 73.

⁴⁾ Ibidem. Seit 73.

⁵⁾ Sack. Apologetik. 130. 255.

⁶⁾ Sack. Apologetik. 241.

⁷⁾ Sack. Apologetik. Seit. 134.

сти его. Однако всякій разъ, когда Закѣ говорить о свидѣтельствѣ св. Духа и о вдохновеніи, онъ возвращается къ понятію объ откровеніи, по скольку оно выражено въ словѣ. Откровеніе, говоритъ онъ, не есть просто сверхъестественное, исключющее все временное и земное, явленіе ¹⁾. Слово *Откровенія, воспринятое духомъ человѣка, есть живой источникъ и новый начальный пунктъ для естественнаго развитія мыслей*, такъ какъ усвоеніе Откровенія предполагаетъ вообще естественную воспримчивость человѣческаго разума. Слово Откровенія постольку воспринимается духомъ человѣка, поскольку онъ самъ охватывается творческою и откровенною дѣятельностью Бога. Это непосредственное присутствіе и дѣятельность Бога, какъ содержать весь міръ, такъ можетъ и должно имѣть мѣсто въ духѣ вдохновеннаго человѣка, поскольку онъ отъ своей естественной непосредственности, отъ своей грѣховной неволи достигаетъ до познанія Бога. Такъ какъ далѣе Откровеніе, какъ дѣятельность Бога въ духѣ человѣка, необходимо связывается съ самой высшей духовной дѣятельностью человѣка, поскольку воспринятіе возвышеннаго содержанія Откровенія предполагаетъ самую высшую дѣятельность духа, то изъ этого слѣдуетъ, что Откровеніе возбуждаетъ духъ вдохновляемыхъ лицъ до высшей степени религіозной воспримчивости, т. е. оно проявляется въ человѣкѣ какъ слово, какъ дѣйствительное слово ²⁾.

Къ направленію Шлейермахера примыкаетъ *Гансъ Лассенъ Мартенсенъ* (1808—1884), епископъ Зеландіи въ Даніи. Онъ разумѣетъ подъ вдохновеніемъ необходимое дополненіе къ чуду воплощенія, которое для него есть объективное откровеніе во Христѣ. Усвоенное человѣческимъ родомъ, это вдохновеніе должно излить на него новый Духъ, Духъ Христа, какъ начало новаго развитія въ сознаніи человѣчества, какъ абсолютно новое начало, изъ котораго происходитъ новая общественная жизнь, новое общественное сознаніе ³⁾. Только, какъ вообще въ христіанствѣ, такъ въ частности и во вдохновеніи

¹⁾ Sack. Ibidem. Seit. 131.

²⁾ Sack. Apologetik. Seit. 133.

³⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. 1856. § 16. 185.

природа и чудо, природа и откровение другъ друга не исключаютъ. То, что мы называемъ природою, не есть самозаключенная система, но нѣкоторое находящееся въ телеологическомъ развитіи продолжающееся твореніе или созданіе, въ которомъ постоянно выступаютъ новыя силы, которыя, хотя и не могутъ быть объяснены изъ прежнихъ силъ, но однако готовятся ими. Соединительная точка естественнаго и сверхъестественнаго лежитъ въ телеологическомъ назначеніи природы для царства Божія и въ данной чрезъ это воспримчивости ея къ сверхъестественной дѣятельности Творца. *Вдохновеніе не вноситъ никакого дуализма въ міръ.* Откровеніе Христа служить къ совершенству и искупленію міра, а оба Откровенія какъ созидающее міръ, такъ и искупающее, происходятъ изъ одного Божественнаго Логоса. Со стороны субъективной единство заключается въ томъ, что человѣческій духъ воспримчивъ для Духа Христа ¹⁾.

Какъ орудія Духа, созидающаго Церковь, апостолы наждаются къ Нему въ глубочайшемъ отношеніи зависимости и въ то же время свободы. Какъ орудія Духа, апостолы столь мало теряютъ свою собственную личность, что скорѣе являются постоянными свидѣтелями своей личной силы. Поэтому, если опредѣлять вдохновеніе съ точки зрѣнія свободы, слѣдовательно развитія, то о немъ можно сказать, какъ о продолжающемся сообщеніи Духа чрезъ продолжающееся развитіе свободы и сознанія. Но Откровеніе Духа подается апостоламъ только для того, что полезно. Поэтому и апостольское вдохновеніе обуславливается историческими условіями и ходомъ развитія апостольской церкви. Только для удовлетворенія нуждъ апостольской должности, только по мѣрѣ того, какъ возникали и образовывались задачи апостоловъ въ отношеніи къ ученію или организаціи Церкви, Духъ подавалъ, внушалъ имъ извѣстныя рѣшенія, которыя, какъ сообщались свыше, такъ происходили и изнутри, изъ глубины ихъ самосознанія. „Изволися Духу Святому и намъ“—вотъ слова апостольскаго собора въ Іерусалимѣ, слова, въ которыхъ выразилось свобод-

¹⁾ Martensen. Ibidem. § 17, 18.

ное сознаніе вдохновенія. Поэтому можно сказать, что не сознаніе отдѣльныхъ апостоловъ, но цѣлое апостольское сознаніе служило выраженіемъ Божественнаго Откровенія. Это апостольское сознаніе въ то же время было совершеннѣйшимъ выраженіемъ сознанія самой Церкви въ ея отношеніяхъ ко Господу, къ Духу, къ міру и самой себѣ. Какъ представители матери—Церкви, апостолы выражали самосознаніе не какого-либо отдѣльнаго времени, но всей христіанской Церкви на всѣ времена ¹⁾).

Вдохновеніе, по ученію Мартенсена, начинается такимъ воздѣйствіемъ Духа Божія на человѣка, при которомъ сознаніе какъ бы не дѣйствуетъ. Слѣдовательно, *начальный актъ вдохновенія—это родъ экстаза и восхищенія*. Это—могучее возбужденіе въ глубинѣ человѣческаго духа, носящее отпечатокъ болѣе натуральнаго духовнаго состоянія, чѣмъ ясной сознательной жизни. Но изъ такого духовнаго состоянія, столь возбуждающаго основныя силы человѣческой природы, затѣмъ постепенно возникаетъ ясное историческое сознаніе Божественнаго Откровенія ²⁾).

Взаимное отношеніе между устнымъ словомъ апостоловъ и св. книгами ихъ Мартенсенъ представляетъ такимъ образомъ. Св. Писаніе заключаетъ въ себѣ богатство устнаго слова, выраженное въ твердой основной формѣ. Оно является окончательнымъ, объясненнымъ чрезъ тщательное размысленіе, твердымъ выраженіемъ одухотворенной мысли, такъ что мы имѣемъ въ св. книгахъ зрѣлый плодъ вдохновенія ³⁾).

Поэтому, не достаточно доказать ученіе вѣры изъ св. Писанія, но должно всегда обосновать его философское значеніе изъ разума ⁴⁾). Если кто основательно углубится въ св. Писаніе, то для него откроются человѣческія стороны св. книгъ. Онѣ состоятъ въ томъ, что у библейскихъ писателей встрѣчаются тѣ или другія несовершенства, *несовершенства въ сти-*

¹⁾ Martensen, „Christliche Dogmatik. § 188, 2.

²⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. 315. 1856. Справ. Katholizismus und Protestantismus. 1874. 138.

³⁾ Christliche Dogmatik. 378.

⁴⁾ Martensen. Christliche Dogmatik. Seit. 50.

ль, несовершенства въ рѣчи, неточности и неопредѣленности во второстепенныхъ частяхъ содержанія и пр. Тамъ, гдѣ с. писатели горюють о такихъ предметахъ, которые относятся къ области мірскаго сознанія, а вовсе не касаются отношеній человѣка къ Богу, тамъ они говорятъ, въ духѣ представленій ихъ времени. Но въ этихъ человѣческихъ несовершенствахъ узнается совершенство евангелія ¹⁾.

Среди класса спекулятивныхъ богослововъ, подчинявшихся вліянію идей Шлейермахера, былъ одинъ теологъ, пытавшійся, хотя совершенно неудачно, занять независимое положеніе среди множества протестантскихъ сектъ и направлений. Это былъ *Карлъ Августъ Гаге* (1800—1890), профессоръ богословія въ іенскомъ университетѣ. Гаге бесплодно и совершенно напрасно искалъ средину между раціонализмомъ и супранатурализмомъ. Богословская система его носитъ на себѣ слѣды вліянія всевозможныхъ философскихъ и богословскихъ ученій, которыя въ то время оспаривали другъ у друга пальму первенства, хотя авторъ ея не былъ чуждъ стремленія къ оригинальности. Особенно замѣтно отразилось на Гаге вліяніе изъ философовъ Шеллинга, а изъ богослововъ—Шлейермахера.

Въ своей теоріи Гаге дѣлаетъ попытку объяснить способъ и путь, какъ образовалось понятіе о вдохновеніи. Обычный образъ представленія древности состоялъ въ слѣдующемъ. Въ Ветхомъ Заветѣ отъ Духа Святаго произошли рассказы о священныхъ событіяхъ, отдѣльныя мысли и понятія, но такъ, что при этомъ нисколько не исключалось человѣческое благоразуміе, свободное вдохновеніе или дѣло (Іуд. 14, 6; Исаія 6; Іезек. II, 5) ²⁾. Повтому боговдохновенная мысль облекалась въ человѣческую форму. Пророческое вдохновеніе не всегда было непогрѣшимой истиной, такъ какъ возможны намѣренные обманы или даже отверженіе самой истины (I Цар. 22, 11; Іон. 3). Послѣ того, какъ религіозная геніальность потясла съ пророками, и св. Писаніе приняло окончательную фор-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Hase, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Leipzig. 1839. Ausg. 2. § 196 197. Ср. ero же Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten Leipzig. 1827.

му, образовалась вѣра, что св. книги всецѣло были продиктованы Богомъ чрезъ своего Духа. Переходъ отъ прежняго поэтическаго къ догматическому понятію о вдохновеніи образовала греческая практика въ оракулахъ и платоническое ученіе о священномъ экстазѣ, о священномъ изступленіи. Въ Ветхомъ Завѣтѣ экстатическое вдохновеніе приписывали себѣ ложные и злонамѣренные пророки. Филонъ училъ о состояніи вдохновенныхъ пророковъ, въ которомъ отсутствуетъ сознание. Во время Христа догматическое понятіе о вдохновеніи было окончательно принято, какъ показываетъ все употребленіе Ветхаго Завѣта въ Новомъ. Мысль о существенномъ отличіи Духа Божія въ апостолахъ отъ ветховавѣтнаго вдохновенія не замѣчается въ образѣ представленій апостольской Церкви. Хотя св. писатели апостольскаго вѣка глубоко вѣрили, что они передаютъ божественныя истины чрезъ Духа Святого, однако они не считали себя, стоящими выше всякой человѣческой ошибки ¹⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Газе, въ христіанскую Церковь перешло догматическое понятіе о вдохновеніи *платонической* философіи, объединенное съ представленіями Ветхаго Завѣта объ экстазѣ.

Такъ какъ для Газе Христосъ былъ только безгрѣшный идеальный человѣкъ, а Духъ Святой не имѣлъ личнаго бытія, то всякое ученіе о Св. Духѣ, предполагающее совершенную свободу вдохновляемыхъ Имъ лицъ отъ человѣческихъ ошибокъ, онъ почиталъ лишеннымъ основанія ²⁾. Это однако не мѣшаетъ Газе, въ противорѣчіе самому себѣ, соглашаться, что поэтическое понятіе о вдохновеніи пророческихъ частей св. Писанія имѣло твердыя основанія и права у древнихъ супранатуралистовъ ³⁾.

Газе даже утверждаетъ, что Новый Завѣтъ по истинному своему значенію произошелъ отъ Духа Святого, такъ какъ по сознанію христіанской Церкви онъ, по полнотѣ Духа и по

¹⁾ Hase. Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Ibidem.

²⁾ „Jede Berufung auf den heil. Geist in der Art, dass die Erhebung über allen menschlichen Irrtum von ihm abgeleitet werde, ohne biblische Begründung sei“. Hase. Lehrbuch. 1842. Seit 408.

³⁾ Hase. Evangelische Dogmatik. 1842. Seit 408.

близости къ Господу, стоитъ выше всѣхъ другихъ писаній. Впрочемъ, *Духу Святому принадлежитъ собственно религиозное ученіе Новаго Завета*. Черезъ Него отдѣльные авторы какъ бы возвышались надъ своею индивидуальностью, такъ что даже слова ихъ вдохновлялись свыше. Но обыкновенные человѣческіе недостатки такъ же мало исключались у св. писателей во время ихъ работы, какъ и у другихъ апостольскихъ мужей въ ихъ жизни. Первоначальное слово Божіе есть Божественное Откровеніе въ человѣческомъ духѣ. Оно открывается въ нашемъ сознаніи чрезъ общинный духъ (Gemeingeist) Церкви. Въ церковномъ обществѣ слово Божіе есть яснѣйшее выраженіе религиозной жизни, такъ что чрезъ него узнается и возбуждается самое это общество. Какъ чрезъ разумное слово узнается разумный человѣкъ, такъ чрезъ слово Божіе—человѣкъ религиозный. Слово Божіе не заключено въ букву, но есть могучее орудіе религиозной жизни, и оно всегда съ первоначальной силой говорить въ духѣ каждаго религиозно-настроеннаго человѣка. На это слово Божіе и ссылались всегда учителя народа ¹⁾.

1. Подъ искусно обработанной оболочкою мистико-супранатуралистической фразеологій, на самомъ дѣлѣ, у Газе скрывается несомнѣнный раціонализмъ. Духъ Святой, о которомъ онъ говоритъ, не есть Лицо, а отвлеченное понятіе общественной жизни.

2. Теорія вдохновенія у Газе есть только *блѣдная копія* съ теоріи Шлейермахера. Духъ Христа у Газе, какъ и у Шлейермахера, есть только духовная религиозно-нравственная сила, развивающаяся въ жизни народовъ всѣхъ временъ. Этотъ Духъ представляется въ теоріи Газе совершенно такъ же, какъ и у его учителя. Съ одной стороны, этотъ общественный духъ (Gemeingeist) основываетъ и управляетъ церковью; съ другой—какъ духъ отдѣльныхъ людей, онъ имѣетъ свое собственное свободное развитіе ²⁾.

3. Самое понятіе Газе о вдохновеніи, поѣтому, лишено живаго смысла и даже превращается въ простую *метафору*. Вдохновеніе для него есть только поэтическое понятіе, на-

¹⁾ Hase. Dogmatik. Ibidem.

²⁾ Dogmatik. § 33, 202. 196. 197. 188.

родное представленіе о Духѣ, точно соотвѣтствующій народный образъ духовной полноты св. Писанія ¹⁾).

Вліяніе идей Шлейермахера замѣтно также въ полурационалистической теоріи вдохновенія *Фридриха Августа Толукка* (1799—1877), профессора богословія сначала въ Берлинѣ, потомъ въ Галле.

О взаимномъ отношеніи Божественнаго Откровенія и вдохновенія Толуккъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „Мы исповѣдуемъ вѣру въ богооткровенное содержаніе закона и пророковъ, ученія Христа и апостоловъ. Сверхъ того, каждый можетъ признавать и, несмотря на это, чувствовать себя вынужденнымъ отвергать вдохновеніе Писанія въ общепотребительномъ смыслѣ“ ²⁾. По мнѣнію Толукка, признакомъ вѣрующаго богослова служитъ только то, что онъ признаетъ Божественное Откровеніе. Вдохновеніе же св. Писанія для него не имѣетъ существеннаго значенія.

Однако, съ своей стороны, Толуккъ далеко не безразлично относится къ понятію о боговдохновенности старой протестантской ортодоксіи. Онъ говоритъ о немъ совершенно опредѣленно, что старое ученіе о вдохновеніи не твердо и что отверженіе его не опасно“ (*die alte Inspirationslehre unhaltbar ist, und ein Aufgeben derselben ungefährlich ist*) ³⁾.

Въ своей теоріи вдохновенія Толуккъ желалъ бы найти совершенно новую точку зрѣнія, построить совершенно новое ученіе. Исходя изъ этого, онъ указываетъ въ Библии много трудностей, которыя препятствуютъ принятію прежнихъ ученій о вербальномъ вдохновеніи ея. Но эти трудности раздуваются имъ до чудовищныхъ размѣровъ. Такъ онъ насчитываетъ до пяти тысячъ мнимыхъ разночтеній въ Библии, изъ которыхъ однако большая часть не существенна, и только въкоторыя (какъ напр. 2 Іоан. 5, 7) имѣютъ болѣе существенное значеніе. Многія изъ своихъ доказательствъ Толуккъ выводитъ изъ самыхъ свойствъ св. Писанія. Такъ онъ указываетъ на несовершенства въ рѣчи, на мнимыя историческія и

¹⁾ Deutsche evangelische Zeitung. 1887. Nr. 30 и Dogmatik. Ausg. 8. Seit. 408.

²⁾ D. Aug. Tholuck. Die Inspirationslehre. Artikel II. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1850. Nr. 42. 44. Seit. 329.

³⁾ Ibidem. 329.

географическія ошибки, на индивидуальный характеръ разсказа св. писателей. Не опускаетъ безъ вниманія Толуккъ и различіе въ стилѣ, въ образѣ представленій св. писателей, особенно апостоловъ Павла, Іоанна и Іакова и др. Кромѣ того, Толуккъ обвиняетъ переводъ семидесяти толковниковъ во многихъ недостаткахъ, въ фактическихъ ошибкахъ, наставляя особенно на мнимой разницѣ евангелій Матѳея и Луки (Лук. 6 и Матѳ. 5—7; Лук. 6, 29. 44 и Матѳ. отъ 5, 4 до 7, 16 и пр.). А въ заключеніе онъ восхваляетъ странное и фантастическое разсужденіе о вдохновеніи англичанина Самуила Колериджа ¹⁾).

Насколько основательна критика Толуккомъ старой ортодоксальной теоріи вдохновенія, показываетъ напр. то, что онъ забылъ или, можетъ быть, намеренно опустилъ изъ вниманія, что цитаты изъ Ветхаго Заветъа весьма часто приводятся новозавѣтными писателями не по переводу семидесяти, а прямо съ еврейскаго оригинала ²⁾), отчего и произошли мнимыя различія.

Собственной теоріи вдохновенія св. Писанія Толуккъ препосылаетъ *историческій очеркъ*. Въ немъ онъ старается доказать, что смягченное, умѣренное понятіе о боговдохновенности, въ смыслѣ ограничительной теоріи, во всѣ времена имѣло для себя защитниковъ, что оно не есть произведение рационалистовъ и будто бы даже находило выраженіе въ символическихъ книгахъ различныхъ вѣроисповѣданій. Можно было бы ожидать отъ ученаго протестантскаго профессора, что въ своихъ „Catena historica“ онъ предложитъ наукѣ богатое и полное собраніе матеріала. Но ожиданія эти не оправдались. такъ какъ историческій очеркъ Толукка страдаетъ весьма многими недостатками и существенными пропусками.

1. Слѣдуя современному ложному и совершенно неисторическому методу, усвоенному большинствомъ протестантскихъ богослововъ, Толуккъ въ своемъ историческомъ изложеніи уче-

¹⁾ Samuel Coleridge. Confessions of an enquiring spirit. London. 1840.

²⁾ Возраженія Толукка изложены въ „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliche Leben. 1850. Seit 331“. Самъ Толуккъ признавалъ такую цитацію у ев. Матѳея и у ап. Павла. Другія мѣста подобной цитаціи указаны, напр., у L. Gaussen'a. Théopneustie ou Inspiration plénière des Saintes Ecritures. Deuxième Edition. Paris. 1856. 236.

ній о боговдохновенности отцовъ и учителей греко-восточной Церкви перескакиваетъ отъ Оригена прямо къ Іоанну Златоусту. Онъ опускаетъ св. Аѳанасія Великаго, опускаетъ александрійскую школу, а главное—трехъ знаменитыхъ отцовъ Церкви, трехъ великихъ каппадокійцевъ. Между тѣмъ для опредѣленія ученія о вдохновенности отцовъ греко-восточной Церкви безусловно необходимо уяснить точку зрѣнія александрійцевъ, такъ какъ они особенно настаивали на *божественномъ величїи* боговдохновеннаго слова Божія.

2. Еще другое возраженіе необходимо сдѣлать противъ выводовъ, которые дѣлаетъ Толуккъ изъ своего историческаго очерка. Очеркъ этотъ—поверхностный и неполный, потому что выраженія св. отцовъ и учителей приводятся въ немъ *безсвязно, отрывочно и случайно*. Между тѣмъ у тѣхъ же отцовъ и учителей Церкви встрѣчается немало другихъ выраженій, изъ которыхъ очевидно, что отношеніе ихъ къ Библии было совершенно иное, болѣе глубокое, чѣмъ какъ предполагаетъ это Толуккъ. Поэтому высказанное Толуккомъ убѣжденіе, будто теорія ограниченнаго вдохновенія имѣла защитниковъ среди отцовъ и учителей греко-восточной Церкви, является предвзятымъ, преждевременнымъ и далеко недоказаннымъ ¹⁾. Вообще же догматическая студія Толукка производитъ впечатлѣніе труда, основанаго не на глубокомъ и добросовѣстномъ изученіи первоисточниковъ, а на обыкновенномъ извлеченіи изъ другихъ богословскихъ сочиненій и энциклопедій.

По мнѣнію Толукка, только въ нѣкоторыхъ реформатскихъ символическихъ книгахъ выражено строгое понятіе о божественномъ вдохновеніи; лютеранскіе же символы предоставляютъ въ этомъ отношеніи богословамъ полную свободу.

Вдохновеніе, или воодушевленіе (срав. 2. Тим. 3, 16), по самому буквальному значенію этого слова, предполагаетъ, что

¹⁾ Горячій протестъ противъ теоріи Толукка выразили и многіе протестантскіе богословы. Особенно должно отмѣтить *Рудольфа Штира* (1862). (См. D. Rudolph Stier. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1851. Seit. 172). По признанію самого Толукка, его противникъ стоялъ близко „не къ ложно сформулированной древней догматикѣ, а къ зерну древняго исповѣданія“ Tholuck. Inspirationslehre. 345). Св. Писаніе для Штира—есть, дѣйствительно, урочіи *вдохновенности*, совершенно дѣлостный организмъ Слова Божія, хотя и съ различными степенями вдохновенія.

содержаніе св. Писанія какъ бы произошло изъ дыханія Св. Духа. Но откуда у читателя является убѣжденіе въ высшемъ происхожденіи этого вдохновеннаго Писанія? Изъ увѣренности, что произведенное чрезъ содержаніе св. Писанія вліяніе на знаніе, волю и чувство человѣка приводятъ его къ религіозно-нравственному самоудовлетворенію, самоусовершенствованію. Св. Писаніе—это только сосудъ для боговдохновеннаго содержанія изъ божественныхъ событій, изреченій и истинъ. Но непосредственное религіозное сознаніе метафизически переноситъ свойства самаго содержанія на сосудъ. Ясное доказательство этого даютъ сами же св. писатели, когда св. Писанію приписываютъ пророческій даръ (напр. Гал. 3, 8), потому что оно содержитъ пророчество. Но вдохновеніе, продолжаетъ Толукъ, не всецѣло, а только отчасти относится къ содержанію Библии. Однако, ошибки памяти, ложныя цитаты, погрѣшности въ историческихъ, хронологическихъ, географическихъ и астрономическихъ подробностяхъ,—все это будто бы нисколько не говоритъ противъ высшаго божественнаго достоинства Библии. *Библия имѣетъ зерно и скорлупу.* На первое было вліяніе Св. Духа положительное и прямое, на вторую—только относительное непрямое. Тѣ части св. Писанія, въ которыхъ излагаются родословныя или указываются мѣсторожденія, не находятся, очевидно, въ прямой связи съ истинами, касающимися спасенія людей. Но для непосредственнаго религіознаго сознанія, которое еще не развилось до рефлексіи, понятіе вдохновенія расширяется и на всѣ составныя части св. Писанія, хотя и ему не чуждо смутное представленіе, что дыханіе божественное, т. е., св. Духъ не все здѣсь проникаетъ одинаковымъ образомъ. Что такое представленіе какъ бы дремлетъ въ каждомъ читателѣ Библии, это доказывается тотчасъ же, какъ только рефлексія обратится къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ выраженіямъ случайнаго свойства. Такъ многимъ покажется вѣроятнымъ, что ап. Павелъ допустилъ ошибку памяти, когда писалъ о 23,000 навшихъ въ одинъ день (1 Кор. 10, 8): въ соотвѣтствующемъ разсказѣ Ветхаго Завѣта (Числ. 25, 9) упоминается о 24,000. То же предположеніе возможно и относительно евангелиста Матфея, который приписалъ выраженіе о тридцати сребренникахъ

(Мат. 27, 9, 10) пророку Іереміи, тогда какъ оно принадлежитъ Захаріи (11, 12, 13). Даже ап. Павелъ, хотя писалъ боговдохновенныя посланія, по увѣренію Толукка, будто бы не говорилъ о непогрѣшимости своей памяти въ подробностяхъ ихъ (1. Кор. 1, 16) ¹⁾.

Переходя отъ общаго понятія о вдохновеніи къ рѣшенію частнаго вопроса о *происхожденіи св. книгъ Новаго Завѣта*, Толуккъ и здѣсь проводитъ ограничительную теорію. Мѣсто вдохновенія у него замѣняетъ „религіозный тактъ“ (ein religiöses Tact). Мы признаемъ, разсуждаетъ онъ, у апостоловъ нѣкоторый религіозный тактъ. Имъ руководились апостолы, когда изъ элементовъ образованія своего времени и народа удерживали только то, что нисколько не препятствовало правильному изложенію христіанской истины, а другое отвергали и отбрасывали. Если не будетъ препятствія къ принятію этого выраженія: „религіозный тактъ“, то мы охотно дали бы ему мѣсто и въ области науки для обозначенія такого правила, которое воспринимается чувствомъ, но еще не совсѣмъ вступило въ сознаніе ²⁾.

Прежніе теологи рѣшительно настаивали, что все содержаніе Библии въ одинаковой мѣрѣ и съ одинаковымъ правомъ должно быть признано боговдохновеннымъ. Толуккъ, какъ бы въ противовѣсъ старой ортодоксіи, съ безбоязненною рѣшимостью утверждаетъ совершенно противное: предлагаемая намъ Библія ни въ какомъ случаѣ не вдохновлена дословно (wörtlich inspiriert), а потому и достоинство ея во всѣхъ частяхъ не можетъ быть удостовѣрено ³⁾.

Даже объясненіе Вѣтхаго Завѣта новозавѣтными писателями Толуккъ подвергаетъ критикѣ и только въ крайнемъ случаѣ признаетъ въ немъ извѣстную вѣроятность. То обстоятельство, что слова книги Исходъ (3, 6) удостовѣряются самимъ Господомъ, не удерживаетъ однако Толукка отъ замѣчанія, что объясненіе ветхозавѣтнаго текста дается здѣсь не безъ вліянія раввинской тонкости и изобрѣтательности ⁴⁾.

¹⁾ Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliche Leben. Pr. 16. 1850. Berlin. Tholuck. Die Inspirationslehre. Erster Articul. Seit. 126. 127.

²⁾ Tholuck. Commentar zum Briefe an d. Hebräer. 1836. 90.

³⁾ Tholuck. Deutsche Zeitschrift. 1850. Inspirationslehre. Seit 846.

⁴⁾ Tholuck. Das Alt. Testament im Neuen. Testament. 1861. Seit 8. 24. 42 и др.

Если писанія апостоловъ не чужды ошибокъ, если вдохновеніе св. Духа не простиралось на отдѣльныя слова и выраженія ихъ, тогда какими же правилами руководилась христіанская Церковь, при принятіи новозавѣтныхъ писаній въ канонъ? Какъ относительно вдохновенія апостоловъ, такъ точно въ исторіи св. канона Толуккъ предполагаетъ тотъ же самый „религіозный тактъ“ и ничего болѣе. Первобытная Церковь, принимая то или другое новозавѣтное посланіе въ канонъ, руководилась безсознательнымъ историко-религіознымъ тактомъ. Существованіе подобнаго такта доказывается уже тѣмъ, что ни одно изъ апокрифическихъ евангелій, ни „Пастыръ“ Ерма, столь высоко цѣнимый первыми христіанами, не были приняты въ канонъ. Та же участь постигла посланіе ап. Варнавы. Даже посланія Климента римскаго, обращавшіяся въ столь широкихъ кругахъ первобытной Церкви, столь близкія по духу къ посланіямъ ап. Павла, оказались внѣ канона ¹⁾.

Заканчивая изложеніе теоріи Толукка ²⁾, мы должны сдѣлать о ней слѣдующія замѣчанія.

1. Теорія Толукка не имѣетъ признаковъ ни новизны, ни оригинальности, на которыя настойчиво предъявлялъ права ея авторъ.

2. Критика вербальной теоріи старой ортодоксіи у Толукка нигдѣ не выходитъ изъ границы ходячихъ и заурядныхъ возраженій предшествующихъ раціоналистовъ.

3. Существенною чертою этой теоріи скорѣе можно признать нѣобыкновенную, доходящую прямо до виртуозности, изворотливость ея составителя между крайностями вербалистовъ и вульгарныхъ раціоналистовъ ³⁾.

Д. С. Леонардовъ.

¹⁾ Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebr. Einleitung. 1836. Глава VI Seit 84.

²⁾ Теорія Толукка изложена также въ статьѣ „Protestantische Realencyclopädie. Aufl. I; а также: „Literarischer Anzeiger“ 1842.

³⁾ Несмотря на всѣ старанія, Толуккъ не далеко ушелъ отъ вульгарныхъ раціоналистовъ. Называть его теорію „halb supranaturalistische Anschauung“, только на основаніи ученія о „религіозномъ тактѣ“, какъ дѣлаетъ Даушъ (Die Schrift-inspiration. Freiburg. 1891. 181), совершенно неосновательно.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1904 году.

Вступая въ XXI-й годъ изданія журнала „Вѣра и Разумъ“, редакція полагаетъ, что литературное направленіе этого органа печати и его основной характеръ достаточно извѣстны нашимъ читателямъ.—Оставаясь вѣрною завѣтамъ въ Божѣ почившаго основателя этого журнала, Архіепископа Америкосіа, редакція по прежнему сохраняетъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣтамъ почившаго іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1904 году, это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и просвѣщенное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнаго АРСЕНІЯ, нынѣшняго преемника почившаго іерарха по святительской наслѣдствѣ.

Въ послѣднее время и въ общество, и въ повременную печать проникла мысль о накомъ-то измѣненіи направленія нашего журнала, или даже о совершенномъ прекращеніи его,—на томъ главнымъ образомъ основаніи, что будто-бы для большинства приходнаго духовенства, особенно сельскаго, журналъ пожалуй является выше уровня ихъ пониманія, хотя онъ всегда былъ „дѣйствительно яркимъ свѣтильникомъ вѣры, освѣщающимъ тѣ темныя закоулки, въ которыхъ иногда блуждалъ человѣческій разумъ“. [Моск. Вѣд. 1903 г. № 296]. Но это совершенно ошибочно. Дѣло касалось только возможнаго улучшенія нашего журнала, а не видоизмѣненія его направленія, или даже прекращенія. Возможное улучшеніе этого журнала для самой редакціи отолько же желательно, какъ, полагаемъ, желательно и для всякой другой редакціи. И мы надѣемся, что съ Божіею помощію достигнемъ этого улучшенія. Мы тѣмъ болѣе одушевляемся этою надеждою, что журналъ нашъ находится подъ высокимъ и просвѣщеннымъ покровительствомъ и руководствомъ нынѣшняго Харьковскаго святителя, ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АРСЕНІЯ.—Соотвѣтственно съ этимъ, журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣла церковнаго, въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.
2. Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азыческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.
3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ дѣлюю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстія по Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархій, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р.
съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостинный дворъ, № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1901 годы. За 1902 г. 9 р. и за 1903 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 120 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности, литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.

4. Бесѣда Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. Благочинными Харьковскою епархіи. 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1903 года.

Харьковъ Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17-
1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1903 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Салищевъ*.

С Л О В О

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

на день св. благовѣрнаго великаго князя Александра
Невскаго ¹⁾).

Возлюбленные юноши!

Сегодня мы свѣтло празднуемъ память покровителя земли русской и въ частности сего вашего храма и дома, святаго благовѣрнаго князя Александра Невскаго. Безъ сомнѣнія, жизнь его вамъ извѣстна. Остановимъ свое вниманіе только на томъ, что вся жизнь св. князя Александра была воплощеніемъ горячей любви его къ своему отечеству—къ св. Руси. Эта любовь выражалась у него прежде всего самоотверженнымъ исполненіемъ своего долга и лежавшихъ на немъ, какъ на князѣ, обязанностей. Мы видимъ его то строящимъ крѣпости на западной границѣ русскихъ владѣній, то мужественно отражающимъ набѣги враговъ—шведовъ, пѣмцевъ, ливонцевъ, литовцевъ, которые постоянно нападали на исконныя и новгородскія предѣлы, исконно русскія области, жгли деревни, грабили и убивали жителей, уводили скотъ, а главное—старались православный русскій край поработить себѣ и въ политическомъ и въ религіозномъ отношеніи. То мы видимъ великаго князя путешествующимъ въ далекую Орду или для выраженія покорности ханамъ, которымъ Промыслъ Божій предалъ тогда въ

¹⁾ Сказанное 23 ноября 1903 года въ церкви 1-й Харьковской классической гимназіи.

верховное владѣніе русскую землю, или для склоненія хановъ къ разнымъ льготамъ въ пользу Россіи, или же для отвращенія ихъ грознаго гнѣва и разорительныхъ опустошеній. Тяжело было благовѣрному Александру постоянно вести то боевую, то кочевую по степямъ далекой Монголіи жизнь. Еще тяжелѣе было склонять мужественную, непобѣдимую голову свою, страшную для западныхъ сосѣдей, предъ кичливыми ханами-язычниками. Его могучій богатырскій организмъ не выдержалъ тяжести понесенныхъ имъ трудовъ, подвиговъ и мукъ за Россію, и онъ скончался всего 43 лѣтъ на пути изъ Орды въ отечество, въ которое онъ спѣшилъ было съ радостною вѣстью объ отбѣгѣ похода татарскихъ полчищъ на Россію, готовыхъ предать ее огню и мечу за произведенный бунтъ въ нѣкоторыхъ городахъ противъ безчеловѣчныхъ притѣсненій татарскихъ сборщиковъ податей. Тяжелъ былъ долгъ великаго князя Александра, невыразимо трудны были его обязанности въ то смутное время. Въ бодромъ несеніи долга его поддерживали лишь великая вѣра въ Бога, его всецѣлая преданность православной Церкви, его глубокое благочестіе.—Да! возлюбленные юноши, его жизнь была не только исполненіемъ его гражданскаго долга, жертвой любви къ отечеству, но она была вмѣстѣ съ тѣмъ живымъ воплощеніемъ его горячей любви въ Бога, смиреннымъ преклоненіемъ предъ уставами Церкви и ревностнымъ несеніемъ того *и*а и того *бремени*, то есть, добродѣтелей христіанскихъ, о которыхъ вы слышали въ нынѣ чтенномъ Евангеліи. Потому и Богъ благословлялъ всѣ его труды и начинанія и еще при жизни возвеличилъ его имя, предъ которымъ трепетали западные враги Россіи и которое уважали грозные монгольскіе ханы. А какъ любилъ его русскій народъ! Это ясно показываютъ и слова святителя Кирилла, которыми онъ объявилъ народу о кончинѣ князя:—„зашло солнце земли русской“, и тотъ невыразимый вопль народа, который огласилъ храмъ стольнаго града Владимира и путь погребальнаго шествія.—По смерти же Богъ прославилъ вѣрнаго слугу Своего нетлѣніемъ его останковъ и чудесными отъ нихъ исцѣленіями. А благодарная Церковь и отечество признали его святымъ угодникомъ Божиимъ.

Таковая жизнь и труды благовѣрнаго князя Александра

служать для насъ яркимъ примѣромъ того, въ чемъ должна выражаться и наша любовь къ отечеству. Она, какъ видимъ на его великомъ примѣрѣ, состоитъ не въ иномъ чемъ, какъ въ самоотверженномъ несеніи своего долга, ревностномъ исполненіи возложенныхъ на насъ Промысломъ Божиимъ обязанностей, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ личномъ благочестіи, преданности православной Церкви, въ возложеніи на себя благого ига и благого бремени заповѣдей Божіихъ и ревностномъ неуклонномъ ихъ исполненіи.

Исполняя честно и ревностно свой долгъ и лежащія на насъ обязанности,—велики или малы они,—этимъ самымъ мы содѣйствуемъ общему благу отечества, несемъ посильную жертву на алтарь его преуспѣянія и умножаемъ собою число честныхъ и полезныхъ его слугъ. Личнымъ же своимъ благочестіемъ, вѣрностью Господу и Его святымъ заповѣдямъ мы увеличаемъ число вѣрныхъ рабовъ Божіихъ, призываемъ благословеніе Божіе на свои труды, направленные ко благу отечества, и тѣмъ самымъ призываемъ милости и благословеніе Божіе на самое отечество.

Къ сожалѣнію, въ наше время, согласно предсказанію Апостоловъ, явились *назлые ругатели, поступающіе по своимъ похотямъ, ропотники, ничѣмъ недовольные, которые отвергаютъ начальства и злословятъ высокія власти* (2 Петр. 3, 8; Іуд. 8). Они думаютъ перестроить наше отечество, тысячу лѣтъ съ великими трудами и скорбями слагавшееся въ могучее государство, предметъ зависти и страха враговъ, опоры союзниковъ и единоплеменныхъ и единовѣрныхъ намъ народовъ,—перестроить по своимъ легкомысленнымъ планамъ, согласно со своими необузданными похотями. Эти наглые, не стѣсняющіеся никакою гнусною клеветою на власти, никакимъ противъ нихъ преступленіемъ, ругатели, водимые своими нечестивыми похотями, или-же хитрыми иновѣрными врагами нашего отечества, успѣли было увлечь за собою къ безпорядкамъ значительную часть нашего учащагося юношества и отвлечь его отъ исполненія лежащаго на немъ учебнаго долга и обязанностей, отъ повиновенія властямъ и порядку. Эти ругатели дѣйствуютъ подъ знаменемъ блага отечества, любви къ нему. Но можетъ ли худое дерево приносить добрые плоды?

По плодамъ ихъ узнаете ихъ (Мѡ. 7, 20). Приносятъ ли они плоды исполненія долга, плоды честнаго труда, самоотверженнаго исполненія своихъ обязанностей? Нѣтъ, они, не зная исполненія долга, презирая обязанности, возложенныя на нихъ ихъ званіемъ и положеніемъ, хотятъ быть непризванными распорядителями судебъ Россіи, хотятъ, какъ долгъ и обязанность, возложить на всѣхъ исполненіе ихъ разрушительныхъ плановъ и преступныхъ мечтаній.—Не умѣя повиноваться, они хотятъ начальствовать, не умѣя обуздывать своихъ личныхъ похотей и страстей, хотятъ руководить цѣлымъ народомъ. Не умѣя созидать, хотятъ разрушить созданное тысячеклѣтними усиліями предковъ. Не говоримъ уже о благочестіи: они смѣются надъ нимъ, они ругаются надъ заповѣдями Божиими.

Не сочли-ли бы всѣ достойнымъ осмѣянія человѣка, неимѣющаго понятія объ устройствѣ часовъ или другого какого-либо сложнаго механизма, но начавшаго передѣлывать и переставлять въ немъ колеса и части по своему прихотливому усмотрѣнію и увѣряющаго, что онъ желаетъ улучшить его? Не оставили ли бы всѣ, какъ безумнаго, того невѣжду, который, вооружившись хирургическимъ ножомъ, вздумалъ бы въ живыхъ организмахъ упразднить, переустроить и перемѣщать всѣ органы ради кажущагося ему усовершенствованія? Къ нашему великому несчастію, мы часто не считаемъ ни смѣха достойными, ни безумными тѣхъ непризванныхъ людей, которые по невѣжеству своему выражаютъ претензіи передѣлывать и переустроить нашъ государственный организмъ по своимъ легкомысленнымъ планамъ. Какъ нѣкогда было время, когда люди увлекались исканіемъ философскаго камня, одно прикосновеніе къ которому безъ всякаго труда обращало-бы всѣ предметы въ золото; такъ и нынѣ еще большее число людей увлекается отысканіемъ такого средства, которое, какъ своего рода философскій камень, мигомъ превратило бы всѣ бѣдствія народа во всеобщее благоденствіе, которое дало бы всѣмъ свободу, равноправность и непрерывное наслажденіе. Сколько людей было обмануто ловкими проходимицами, объявлявшими себя за обладателей философскаго камня! Сколько и теперь обманывается людей новѣйшаго типа проходимицами только потому, что эти послѣдніе прикрываются звонкими фразами о всеоб-

щемъ благоденствіи, о свободѣ, о равноправности! Какъ прежде человѣчество алкало золота, не желая нести тяжелый трудъ обыкновеннаго, но вѣрнаго способа его добыванія, такъ теперешнее человѣчество безумно алчетъ безграничной свободы, всеобщаго равноправія и благоденствія, не желая идти къ тому тяжкою дорогою неуклоннаго исполненія обычнаго каждымъ своего долга и неустаннаго личнаго нравственнаго совершенствованія! Какъ прежде человѣчество понесло смѣшное теперь для насъ разочарованіе, такъ нынѣшнее терзается горькимъ отчаяніемъ въ своихъ легкомысленныхъ надеждахъ. А злые наглые ругатели виною всему ставятъ предержащія власти, и сколько безумной хулы, какъ ядовитой пѣны, изрыгается изъ ихъ злобныхъ устъ на эти богоустановленныя власти! Берегитесь, люди, этихъ хищныхъ въ овечьей одеждѣ волковъ (Мѡ 7, 15)!

Возлюбленные юноши! Вамъ, по окончаніи вашего курса наукъ, также предстоитъ такое или иное служеніе отечеству. При этомъ и вамъ придется сталкиваться съ людьми, которые будутъ не только излагать предъ вами свои взгляды на служеніе отечеству, но и призывать васъ къ той или другой формѣ служенія ему. Они будутъ говорить вамъ о своей любви къ отечеству, но вы по плодамъ ихъ распознавайте этихъ людей. Если эти люди, подобно благовѣрному князю Александру Невскому, *сами* самоотверженно выполняютъ свой долгъ, *сами* честно несутъ возложенныя на нихъ Промысломъ Божіимъ обязанности, если они покорны богоустановленнымъ властямъ, если они вѣрные сыны Православной Церкви и усердные исполнители заповѣдей Христовыхъ, то смѣло вѣряйтесь имъ и идите по ихъ стопамъ и ихъ совѣтамъ въ служеніи отечеству. Это истинные друзья отечества. Слѣдуя за ними, вы истинно полюбите отечество, принесете ему истинную пользу въ дальнѣйшемъ его развитіи по пути величія и благоденствія, по пути истинной свободы каждаго и общаго всѣхъ братства. Но если вы услышите отъ зовущихъ васъ въ опасный путь ломки существующаго порядка и государственныхъ переворотовъ одни *надутыя слова* (Іуд. 16), одно *надутое пустословіе* (2 Петр. 2, 18), а не увидите въ нихъ честнаго, самоотверженнаго исполненія долга и терпѣливаго несенія на пользу отечества

ближайшихъ, возложенныхъ на нихъ ихъ званіемъ и положеніемъ обязанностей, если они *презираютъ начальство, дерзая, своевольны и не страшатся заословить высшихъ*; если они *общаются свободу, будучи сами рабы тлѣнія*, если они *вводятъ пагубныя ереси и отвергаются искупившаго ихъ Господа*, если они отрицаются *столпа и утвержденія истины* — Церкви Христовой и *идутъ вслѣдъ скверныхъ похотей плоти* (2 Петр. 2, 1, 10, 19; 1 Тим. 3, 15), то знайте, что это и есть *начальники ругатели*, предсказанные Апостоломъ, *сыны проклятій, судъ которыхъ давно готовъ и погибель ихъ не дремлетъ* (Петр. 2, 3, 14). Слѣдуя за ними, вы уготовили бы и себѣ, и отечеству *скорую погибель* (Ibid. 2, 1).

Но, готовясь въ будущемъ стать вѣрными сынами отечества и приносить ему посильную пользу честнымъ и самоотверженнымъ исполненіемъ будущаго своего долга и будущихъ своихъ обязанностей, охраненіемъ православной вѣры и личнымъ благочестіемъ, запасайтесь, возлюбленные юноши, еще здѣсь, на школьной скамьѣ, необходимыми для такого будущаго служенія вашего качествами: — усердіемъ къ исполненію вашихъ ученическихъ обязанностей, выносливостью въ трудѣ, искреннимъ повиновеніемъ своему начальству, любовью къ православной нашей Церкви, а наиболѣе всего благочестіемъ — смиреннымъ возложеніемъ на себя благого *иго* и легкаго *бремени* Христова (Мѡ. 11, 30), и вѣрнаго исполненія заповѣдей Божіихъ. Въ этомъ только случаѣ вы выйдете изъ школы во всеоружіи любви къ отечеству.

Въ такомъ подвигѣ своемъ возносите мысли и сердца свои къ покровителю вашему, святому благовѣрному князю Александру Невскому и ищите въ его примѣрѣ образца исполненія своего долга. Въ минуты же искушенія или соблазна злыми людьми, которые будутъ увлекать васъ на путь разрушительныхъ своихъ плановъ и мечтаній, не забудьте тотчасъ же вознести теплыя молитвы къ своему небесному Покровителю о вразумленіи и помощи, и онъ вразумитъ васъ и предохранитъ отъ этихъ *злыхъ дѣлателей*, отъ этихъ *исовъ*, по выраженію апостола (Филип. 3, 2). Св. благовѣрный князь Александрѣ, моли Бога о насъ! Аминь.

Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне.*)

Въ праздникъ Богоявленія Господня въ Православной Церкви поются два канона, одинъ—составленный св. Косьмою, еп. Маюмскимъ, а другой—св. Іоанномъ Дамаскинымъ.

Канонъ св. Косьмы написанъ въ греческомъ подлинникѣ языкомъ прозаическимъ и состоитъ изъ 29 пѣснопѣній (8 ирмосовъ и 21 тропаря), составляющихъ слѣдующій акростихъ:

Βάπτισμα ρύψις ὑψηγῶν ἀμαρτάνος (т. е. Крещеніе—очищеніе грѣховности земно-родныхъ).

Канонъ св. Іоанна Дамаскина написанъ по-гречески шестистопными ямбическими стихами и состоитъ изъ 130 стиховъ, заключающихъ въ себѣ слѣдующій акростихъ:

Σήμερον ἀκράντοιο βαλὼν θεοφέγγει ποταφῷ
Πνεύματος, ἐνβάπτε: νάμασιν ἀμπλακίην
Φλέξας Παμμεδέοντος εἰς Παῖς. ὑπέρῳν δε
Ὑμνηταῖς μελέων τῶνδε δίδωσι χάριν ¹⁾.

(т. е. нынѣ благій Сынъ Всевышняго, божественнымъ огнемъ пречистаго Духа поразивъ и погаливъ грѣхъ, погребаетъ (его) въ волнахъ; а пѣвцамъ сихъ пѣсней даетъ Онъ, милосердый, благодать).

Каждые пять стиховъ этого канона составляютъ отдѣльную пѣснь, такъ что весь канонъ состоитъ изъ 26 пѣсней (8-ми ирмосовъ и 18-ти тропарей).

*) См. ж. „Вѣра и Раз.“ 1903 г. № 2-й и 3-й.

¹⁾ Въ словѣ ὑμνηταῖς—αι принимается за одну букву, такъ что 2-й стихъ 1-го тропаря 8-й пѣсни начинается такъ: Αἰγλήντα...

Въ первомъ канонѣ Святитель Косьма Маюмскій преимущественно излагаетъ исторію Крещенія Господня, со всѣми чудесными явленіями, ознаменовавшими торжественное вступленіе Іисуса Христа въ общественное служеніе роду человѣческому. Живо изображая обстоятельства крещенія Христова, св. Косьма въ своемъ канонѣ особенно ясно выставляетъ на видъ ту несомнѣнную истину, что Іисусъ Христосъ, какъ Богъ и безгрѣшный человѣкъ, самъ не имѣлъ нужды въ очищеніи водою, а благоволилъ принять крещеніе единственно для насъ, для очищенія насъ отъ грѣховъ, для откровенія міру своего Божественнаго достоинства и просвѣщенія всѣхъ людей свѣтомъ истиннаго богопознанія. Поэтому пѣснописецъ призываетъ вѣрующихъ, въ день Богоявленія и праздникъ Свѣтовъ, съ благоговѣйнымъ умомъ и чистымъ сердцемъ прославлять крещающагося Господа, чтобы сдѣлаться достойными причастниками плодовъ Его спасительнаго крещенія.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ преимущественно изображаетъ въ своемъ канонѣ духовные плоды, какіе доставило намъ Крещеніе Господне. „Господь Іисусъ Христосъ, какъ Искупитель міра, принявшій на себя вмѣстѣ съ плотію человѣческою все тяготѣвшее на насъ бремя проклятія и смерти за грѣхи, погружается пречистою плотію своею въ струи Іордана въ знаменіе того, что Онъ есть истребитель грѣха, разрушитель всеобщаго проклятія и побѣдитель смерти: ибо въ крещеніи своемъ Онъ какъ бы потопляетъ грѣховность и смертность нашего растлѣннаго естества, поражаетъ исконнаго врага нашего діавола въ самыхъ его убѣжищахъ сокровенной бездны и вмѣсто навлеченныхъ на насъ грѣхомъ и діаволомъ золъ даруетъ роду человѣческому, соединенному съ Нимъ единствомъ природы, высочайшія блага, которыя торжествующій пѣснописецъ, съ благоговѣйнымъ обращеніемъ къ самому благодѣтелю, совокупляетъ въ окончательномъ тропарѣ своего канона: усовершая человѣческое существо, Царю безначальне, Ты помазуеши его общеніемъ Духа (Ловагинъ. Богосл. каноны стр. 15 — 16).

Канонъ на Богоявленіе Господне.

ПѢСНЬ 1-Я.

ЦЕРКОВНЫЙ ТЕКСТЪ.

Ирмосъ. Глубины открылъ
есть дно, и сушею своя влечетъ,
въ ней покрывъ противныя,
крѣпкій во бранѣхъ Господь,
яко прославися.

Адама истлѣваго обновляетъ
струями Іорданскими: и змievъ
главы гнѣздящихся сокрушаетъ
царь вѣковъ господь, яко про-
славися.

Огнемъ божества невеще-
ственнымъ, въ плоть веществен-
ну одѣявся, іорданскою обла-
гается водою, воплощяся отъ
дѣвы господь, яко прославися.

Скверну омываяй человѣковъ,
симъ очисти во Іорданѣ, имже
восхотѣвъ уподобися, еже бѣ
пробывъ, сущыя во тмѣ про-
свѣщаяй господь, яко просла-
вился.

Инь ирмосъ. Шествуетъ мор-
скую волнящуюся бурю, сушу
абіе израиль являющуюся: черм-
ный же понть тристаты еги-
петскія покры купно, водостла-
ненъ гробъ, силою крѣпкою дес-
ницы владычни.

Утру явльшюся человѣкомъ
свѣтоносну, нынѣ изъ пустыни
къ водамъ іорданскимъ, царю

ИСПРАВЛЕННЫЙ ТЕКСТЪ.

Ирмосъ. Сильный во бранѣхъ
Господь откры дно глубины и
по-суху своя (люди) ведетъ, по-
крывъ въ ней противныя; яко
прославися.

Господь, Царь вѣковъ, подпав-
шаго тлѣнію Адама обновляетъ
струями Іорданскими и сокру-
шаетъ главы гнѣздящихся (тамо)
змievъ; яко прославися (Пс 73,
13, 14).

Господь, воплотившійся отъ
дѣвы, одлекъ вещественною
плотію невещественный огонь
Божества, покрывается водою
Іордана; яко прославися (Іоан.
1, 14).

Господь, омываяй скверну че-
ловѣковъ, очисти въ Іорданѣ
тѣхъ ради, имже уподобися
волею, пребывъ тѣмъ, имже бѣ,
просвѣщаетъ сущыя во тмѣ; яко
прославися. (Мѡ. 3, 15, 16).

Инь ирмосъ. Израиль преиде
морскую волнующуюся пучину,
внезапу явльшюся сушею, всад-
ники же египетскія Чермный
понть покры купно, яко водный
гробъ, крѣпкою силою десницы
Владычни.

Нынѣ, егда явися человѣкомъ
изъ пустыни свѣтоносное утро,
Ты, Царю солнца, приклонилъ.

преклонилъ еси солнца твою
выю, лика мрачна родоначаль-
ника исхитити, скверны же
всякія очистити тварь

Безначальне струямъ спо-
гребшася тебѣ словѣ, новаго пре-
водиши истлѣвшаго дестію: сего
несказанно отъ отца приѣмъ
гласъ державенъ: сей возлюблен-
ный, равенъ же мнѣ отрокъ
естествомъ.

еси выю ко струямъ Іордан-
скимъ, дабы исхитити родо-
начальника (нашего) отъ мрачнаго
сонма и очистити тварь отъ вся-
кія скверны. (Мѣ 3, 15).

Безначальне Слово! Ты содѣ-
лываеши обновленнымъ (чело-
вѣка) спогребшася съ Тобою
въ струяхъ, растлѣннаго оболь-
щеніемъ, неизрѣченно приѣмъ
отъ Отца державный гласъ: сей
есть Сынъ (Мой) возлюбленный
и равный Мнѣ по естеству. (Рим.
6, 6. Мѣ 3, 17).

П Ъ С Н Ъ 3-Я.

Ирмосъ. Крѣпость даѣй ца-
ремъ нашимъ господь, и рогъ
помазанныхъ своихъ возносяй,
отъ дѣвы раждается, грядетъ
же ко крещенію. тому вѣрніи
возопіимъ: нѣсть святъ яко богъ
нашъ.

Неплодная древле и безчад-
ная лють, днесъ веселися Хри-
стова Церковь, водою бо и ду-
хомъ сынове тебѣ родишася,
вѣрою взывающе: нѣсть святъ,
якоже богъ нашъ.

Веліимъ гласомъ въ пустыни
вопіетъ предтеча: христу уго-
товайте пути, и стези богу на-
шему правы содѣлайте, вѣрою
взывающе: нѣсть святъ, якоже
богъ нашъ.

Инъ ирмосъ. Елицы древнихъ

Ирмосъ. Крѣпость даѣй ца-
ремъ нашимъ Господь и мощь
помазанныхъ своихъ возносяй,
отъ Дѣвы раждается и грядетъ
ко крещенію. Ему вѣрніи возо-
піимъ: нѣсть святъ, яко же Богъ
нашъ.

Неплодная древле, горько
скорбѣвшая отъ безчадія, весе-
лися днесъ Христова Церковь
водою бо и Духомъ у тебе ро-
дишася сынове, съ вѣрою взы-
вающіи: нѣсть святъ, якоже
Богъ нашъ.

Веліимъ гласомъ въ пустыни
вопіетъ Предтеча: уготовайте
пути Христу и содѣлайте пра-
выми стези Богу нашему, съ
вѣрою взывающе: нѣсть святъ.
якоже Богъ нашъ.

Инъ ирмосъ. Свободившася отъ

изрѣшихомся *) сѣтей, брашенъ львовъ **) сотранныхъ членовыми ми ***), радуемся и разширимъ уста, слово плетуще отъ словесъ сладкопѣнія, имже къ намъ наслаждается дарованій ****).

древнихъ сѣтей кровожадныхъ львовъ, имже (нынѣ) сокрушены суть челюсти, возрадуемся и разширимъ уста, соплетающе изъ словесъ слово сладкопѣнія, въ немже изъ (всѣхъ) даровъ, намъ (ниспосланныхъ), есть сладость (вещающая).

*) *Елици... изрѣшихомся*—мы сокращаемъ, нѣ причастіе *свободити*ся.

**) *Брашенъ львовъ* по греч. βρωὺν λεόντων слѣдуетъ перевести *кровожадныхъ львовъ*, такъ какъ βρωὺν здѣсь не существительное имя (бѣра пища, брашно), а прилагательное (βρώς кровожадный, прожорливый, ненасытный), согласованное съ λεόντων.

***) *Сотранные членовыми* по греч. συντετλασμένων μέλας. Μέλας ἡ—мельница; зубы, челюсти. Слово *членовыми* μέλας—по греч. поставлено въ винит. отношенія въ зависимости отъ причастія συντετλασμένων (страд. зал. отъ глг. συνθλίω—сокрушаю). При буквальному переводу на русскій или славянскій языкъ получается неясное и нескладное выраженіе. Лучше перевести причастіе полнымъ предложеніемъ, въ которомъ винит. отношенія—превратить въ подлежащее. Львовъ, сотранныхъ членовыми=львовъ, имже сотрени суть членовнаи, или имже сокрушени суть челюсти.

****) *Имже къ намъ наслаждается дарованій* погреч. ὡ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἡδεταὶ δωρημάτων; конструкция ὡ (дат. причины при гл. ἡδεταὶ отъ котораго) τῶν δωρημάτων (род. раздѣлит. изъ всѣхъ даровъ) πρὸς ἡμᾶς (опредѣленіе къ δωρημάτων—даровъ (какихъ?) ниспосланныхъ (къ) намъ) ἡδεταὶ (сказуемое, выраженное безлично—приятно, есть сладость).

Умерщвленіе первѣ насадивый *) твари, звѣря злодѣйственнаго вообразя въ естество, омрачается плотскимъ пришествіемъ: утру явльшуся приразився владыцѣ сокрушити свою враждебную главу.

Иже древле насади смерть въ твари, пріемъ естество злодѣйственнаго звѣря, (нынѣ) омрачается пришествіемъ (Христа) во плоти, приразився къ явльшемуся свѣту—Владыцѣ, дабы сокрушити свою враждебную главу. (Быт. 3, 1—15).

*) *Насадивый... ὁ ἐμφυτεύσας* переводимъ полн. предложеніемъ *имже насади*.

Влечетъ къ себѣ богозданное естество, утробы мучителя *) погребенное предѣлы: раждается **) паки земнородныхъ обновленіе, дѣло державно совершая владыка: прииде бо, тое очистити хотя.

Владыка, совершая державное дѣло, привлекаетъ къ себѣ богосозданное естество, погребенное въ утробѣ мучительской и паки возрождаетъ его во обновленіе земнородныхъ: прииде бо восхотѣвъ очистити его. (1 Петр. 5, 8).

*) *Утробы мучителя* по греч. ἐν βροτῶν γαστρὶς τοῦ ὀνείνου букв. въ предѣлахъ утробы мучителя.

**) *Раждается* по греч. γεννᾷ τε (и раждаетъ); очевидно, переводчики читали γεννᾷται—раждается.

П Ъ С Н Ь 4-Я.

Ирмосъ. Услышахъ *) господи
гласъ твой, егоже реклъ еси
гласъ вопіющаго въ пустыни,
яко возремѣлъ еси подѣ водами
многими твоему свидѣтельству-
яй сыну, весь бывъ **) сошедшаго
духа, возопи: ты еси христосъ,
божія мудрость и сила.

Ирмосъ. Услыша, Господи.
гласъ твой (Предтеча), егоже
нареклъ еси „гласъ вопіющаго
въ пустыни“. Егда Ты возгре-
мѣлъ еси надѣ водами, свидѣ-
тельствуя о Своемъ Сынѣ, той,
исполнився сошедшаго Духа,
возопи: Ты еси Христосъ, Божія
мудрость и сила.

*) Услышахъ по греч. ἀκήκουα. 1-е лицо здѣсь нужно исправить въ 3-е ἀκήκουε—*услыша* въ соответствии съ дальнѣйшимъ сказуемымъ *возопи*—ἐβόησα, потому что дѣйствія, обозначаемыя этими глаголами, принадлежать одному и тому же лицу,—Предтечѣ. Можно, впрочемъ, оставить ἀκήκουα и въ первомъ лицѣ, представляя Предтечу говорящимъ отъ самого себя, но въ такомъ случаѣ нужно измѣнить ἐβόησα—въ 1-е лицо—ἐβόησα, т. е. перевести не *той... возопи*, но *аъ возопишя*.

**) *Весь бывъ* по греч. ὅλος γεγενημένος=исполнився.

Очищаемо солнце кто видѣ,
проповѣдникъ вопіеть, пресвѣт-
лое естествомъ; да тебе водами
сіяніе славы, отца образъ при-
сносущнаго омыю *), и сѣно сый
огню прикоснуса твоего божес-
тва: ты бо еси христосъ, божія
мудрость и сила.

Проповѣдникъ вопіеть: кто
видѣ пресвѣтлое естествомъ
солнце очищаемымъ? Почто
омыю водами Ты, сіяніе славы,
образъ присносущнаго Отца? и
(како) азъ, сый сѣно, прикоснуса
огню Твоего Божества? Ты бо
еси Христосъ Божія мудрость и
сила. (Евр. 1, 3).

*) *Да... омыю* по греч. ἵνα... ἐκπλύνω; ἵνα начинается здѣсь не предложе-
ніе цѣли, а вопросительное предложение ἵνα=ἵνα τί—*зачѣмъ, для чего?*

Яви божественное, еже имѣ *)
благоговѣніе моисей, прилучився
тебѣ: яко бо изъ купины ты
возгласивша разумѣ, абіе отвра-
ти лице: азъ же како ты увижу
ясно; или како руку положу на
тя; ты бо еси христосъ, божія
мудрость и сила.

Моисей, приблизився къ Те-
бѣ, яви священное благоговѣніе,
имже объять бысть: егда бо
уразумѣ, яко Ты глаголеши изъ
купины, абіе отврати лице свое;
како-же азъ возрю на Тя прямо.
или како возложу руку на Тя?
Ты бо еси Христосъ, Божія
мудрость и сила.

*) *Еже имѣ*.. переводимъ страдательнымъ оборотомъ.

Душевное совершая *) мудрѣ, и словомъ **) почтенный, бездушныхъ стыжуся. аще бо крещу тя, клеветна ми есть ***) огнемъ дымящаяся гора, побѣгшее же море надвое, и іорданъ сей возвративыйся: ты бо еси христосъ божія мудрость и сила.

Получивъ разумную душу и почтенный даромъ слова стыжуся бездушныхъ (вещей): аще бо крещу Тя, осудить мя дымящаяся отъ огня гора, море, раздѣльшееся на двое, и сей Іорданъ, возвративыйся вснать: Ты бо еси Христосъ, Божія мудрость и сила. (Исх. 19. 18. I. Нав 3, 16. Пс. 113, 34).

*) Совершая... по греч. τελών (примеч.—отъ гл. τελέω) съ род. пад. (ψυχῆς ἐμπρόσθεν) значить достигать чего, получать что.

**) Словомъ—λόγῳ... ради большей точности мы перевели даромъ слова.

***) Клеветна ми есть по греч. κατηγορόν μοι ἔσται (ἐρος) букв. обвиняюще меня (или обвинительницею мнѣ) будетъ гора.

Инѣ ирмосъ. Огнемъ очищся тайнаго зрѣнія, ноща пророкъ челоуѣковъ новодѣйство, возглашаетъ гласъ, духомъ плещущъ,*) воплощеніе являющъ неизреченна слова, имже сильныхъ державы сотропаса.

Инѣ ирмосъ. Очищенный огнемъ таинственного видѣнія, воспѣвая обновленіе челоуѣковъ, пророкъ, плеща руками, возглашаетъ (внушаемую) Духомъ рѣчь, воавѣщающую воплощеніе неизреченнаго Слова, Имже держава сильныхъ сокрушена бысть. (Авв. 3, 14).

*) Возмощаетъ гласъ Духомъ плещущъ по греч. ῥήτοσι γῆρον Πνεύματι χριστιανῶν, буквально знач. возмощаетъ Духомъ есть или речъ, сопровождаемую рукою каменя; χριστιανῶν по греч. страд. залогъ отъ гл. κρείω рукоплещу переведенъ въ церковномъ текстѣ причастіемъ дѣйствит. формы плещущъ—не вполне точно.

Посланъ отъ Отца всесвѣтлое слово, ноши отгнати зломрачное стремленіе *), и искоренити грядещи челоуѣковъ грѣхи: сыны же привлещи твоимъ крещеніемъ блаже, свѣтлы отъ струй іорданскихъ.

Посланное отъ Отца всесвѣтлое Слово! Ты пришелъ еси отгнати зломрачный покровъ ноши, искоренити грѣхи челоуѣковъ и своимъ крещеніемъ, Блаже, привлещи (съ собою) изъ струй Іорданскихъ сыны чистыми. (Рим. 8, 29).

*) Стремленіе—по греч. στήνъ тоже что στήμα, наружный видъ, одежда, покровъ.

Самое провидѣвъ нареченное слово, ясно проповѣдникъ вопіетъ твари: сей прежде мене, второй плотію, сообразенъ просія божественною силою, враждебный нашъ отъяти грѣхъ.

Пажить у себе животворну нося *), уловляетъ зміевъ гнѣздамъ натекая многими сѣтми, низлагая Богъ слово: запинаетъ **) же уязвившаго всемірный родъ, сего потребль ***) избавляетъ тварь.

Воззрѣвъ на само преславное Слово, проповѣдникъ велегласно воніетъ твари: Сей, сый прежде мене, послѣди же облекійся плотію, возсія Божественною силою, дабы истребити нашъ враждебнѣйшій грѣхъ. (Іоан. 1, 15).

Ведый (насъ) къ Себѣ на животворную пажить, Богъ—Слово, приближаясь ко гнѣздамъ зміевымъ, совершаетъ ловитву, распростирая многія сѣти, и, связавъ поражающаго пятою весь родъ (человѣчъ), спасаетъ тварь. (Пс. 94, 7. 2 Петр. 2 4)

*) *Нося*—φέρων. Φέρω, кромѣ значенія носить при себѣ или на себѣ, имѣетъ еще значеніе уносить, уводить, угонять и т. п., когда соединяется, какъ въ данномъ мѣстѣ, съ побочнымъ понятіемъ движенія (прѣтъ куда?) Поэтому мы и переводимъ здѣсь φέρων—ведый.

**) *Запинаетъ*—πτερουγ. Дат. падежъ отъ сущ. Πτέρυγ ή πята, пятка, въ церк. пер. не правильно разобранъ какъ глаголь.

***) *Потребль*—καθεύρωνς собств. *посадивъ въ заключеніе*.

П Ъ С Н Ъ 5-Я.

Ирмосъ. Иисусъ живота начальникъ, разрѣшити осужденіе грядетъ адама первозданнаго, очищеній же яко Богъ не требуя, *) падшаго очищаетъ во іорданѣ: въ немже вражду убивъ, преимуществъ всякъ умъ миръ даруетъ.

Ирмосъ. Иисусъ живота начальникъ грядетъ разрѣшити осужденіе Адама первозданнаго и, не требуя, яко Богъ, очищенія, падшаго—ради очищается во Іорданѣ, въ немже убивъ вражду, даруетъ миръ, превосходящъ всякое разуміе.

*) *Падшаго очищаетъ* по греч. τὸ παρόντι καθάρεται (общій залогъ, а не дѣйствительный) т. е. для падшаго очищается.

Сшедшимся безъ числа людемъ отъ іоанна креститься, самъ посредѣ ихъ ста, провозгласи же предстоящимъ: кто пока

Егда снисдошася безчисленніи людіе пріяти крещеніе отъ Іоанна, сей ста посредѣ ихъ и возгласи предстоящимъ: кто

непокоривѣи, гнѣва вамъ уклонитися хотящаго быти: плоды достойны христу сотворите, предстояй бо нынѣ миръ даруетъ.

указа вамъ, непокорніи, уклонитися отъ наступающаго гнѣва? Сотворите Христу плоды достойны: ибо Сей, предстоя нынѣ, миръ даруетъ. (Мѡ. 3, 7. Іоан. 1, 26).

Дѣлатель и зиждитель *) посредѣ стояй, яко единъ всѣхъ сердца испытуетъ: чистительную же лопату рукою приѣмъ, всемірное гумно всемудрѣ раздучаетъ, неплодіе палы, плодоноснымъ вѣчный животъ даруетъ.

Земледѣлецъ — Творецъ, посредѣ ставъ, яко единъ изъ всѣхъ, сердца испытуетъ и, приѣмъ въ рущѣ очистительную лопату, всемірное гумно премудрѣ очищаетъ, сожигая неплодіе, плодоноснымъ же даруя вѣчный животъ. (Мѡ. 3, 11).

*) Дѣлатель и Зиждитель по гр. Γεωργὸς ὁ καὶ Δημιουργός. Δημιουργός здѣсь является приложеніемъ къ слову γεωργός.

Инѣ ирмосъ. Врага темнаго и оскверненнаго яда, очищеніемъ духа измовени, къ новой пристахомъ неблазненной стези, ведущей въ неприступную радость, единѣмъ приступну, имже богъ примирился.

Инѣ ирмосъ. Очищеніемъ Духа омовени отъ яда врага темнаго и оскверненнаго, вступиномъ на нову неуклонну стезю, вводящую въ неприступную радость, доступную токмо тѣмъ, съ нимиже Богъ примирился.

Видѣвъ зиждитель, во мращѣ прегрѣшеній пленицами неизбѣжными, егоже вообрази персты, поставляетъ на обою раму воздвигъ горѣ, нынѣ во многотекущихъ водахъ омывая студа древняго, адамова злаго нрава.

Зиждитель, видѣвъ во мращѣ прегрѣшеній, во узахъ нераспоржимыхъ того, егоже состави персты своими, подъявъ его горѣ, полагаетъ на рамена и нынѣ омываетъ въ обильно-текущихъ водахъ отъ древней нечистоты недуга Адамова. (Мѡ. 10 11).

Съ благочестіемъ притецемъ прилежно, ко источнику пречистымъ, теченія спасительнаго,

Съ благоговѣніемъ усердно притецемъ къ пречистымъ источникомъ спасительнаго пото-

слова усмотряюще отъ нетлѣн- ка, взирающе (на воплощенное) ния, почерпала приносяще жа- отъ нетлѣнныя Слово, прино- жды божественныя, *) міра сла- сящее утоленіе священныя жа- жды, милостивно исцѣляющее жды, достнѣ исцѣляя недугъ. недугъ міра. (Исх. 12, 3. Ис. 41, 2).

*) *Почерпала приносящее жажды божественныя.* Почерпала греч. *ὑψήλα* —почерпало. Очевидно, это слово понимается здѣсь не въ значеніи того, чѣмъ черпають (почерпало), а въ значеніи того, что черпается (вода, питье для утоленія священной жажды).

* * *

(Окончаніе будетъ).

Чудо предъ Дамаскомъ, или обращеніе іудействующаго Савла въ Апостола Павла.

(Окончаніе *).

Что касается соображеній профессора Глубоковского относительно того, что Павелъ былъ огражденъ стѣной законничества, за которой Іудей чувствовалъ себя и безопаснымъ и всеблаженнымъ¹⁾ и поэтому былъ нечувствителенъ къ лучамъ божественной правды, исходящимъ отъ христіанства,—то они, думается, основаны на нѣкоторомъ недоразумѣніи. Если согласиться въ данномъ пунктѣ съ профессоромъ Глубоковскимъ, то тогда мы никогда не сможемъ объяснить превращенія іудея Савла въ христіанина Павла. Если бы Савлъ былъ защищенъ такою броней, то мы едва ли бы имѣли тогда Апостола Павла. Такая броня—не проницаема для лучей божественной благодати, такая почва слишкомъ камениста для того, чтобы упавшее на нее сѣмя Слова Божія пустило корни. Такое состояніе Савла, при естественномъ ходѣ развитія, дѣйствительно, „было бы просто возрастаніемъ въ жидовствѣ до полнѣйшей самопреданности ему въ великомъ и маломъ, въ его духѣ не менѣе, чѣмъ въ іотѣ и чертѣ. Въ результатѣ мы имѣли бы національно-іудейскаго патріота и номистическаго фанатика вродѣ Іоанна Гискальскаго, и исторія Павла завершилась бы героической смертью среди развалинъ Іерусалима на камняхъ пылавшаго Храма“²⁾. Но, къ счастью, Савлъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 22 за 1903 г.

1) Глубок. цитов. соч. 51.

2) Ibid. 89.

былъ слишкомъ широкой натурой для того, чтобы схорониться за *такую* стѣной. Изображая такими мрачными красками иудейскій номизмъ въ послѣдніе дни его существованія, профессоръ Глубоковскій представляетъ намъ *лишь патологическое* явленіе,—именно номизмъ, какъ уродливое вырожденіе изъ Ветхозавѣтнаго Закона. *Этотъ* номизмъ, конечно, не могъ быть пѣстуномъ во Христа (Галат. 3, 24). Но номистическая ревность Савла (Гал. 1, 14 и др. м.) была лишь переходящимъ моментомъ. Она удовлетворяла его только до тѣхъ поръ, пока онъ не почувствовалъ внутренняго противорѣчія въ законѣ, какъ источникѣ оправданія. Разъ онъ это почувствовалъ, то никакая сила не могла удержать его въ рамкахъ закона и онъ скорѣе кончилъ бы жизнь самоубійствомъ, если бы его сердце, безукоризненное въ нравственномъ отношеніи и горящее вѣрою въ Бога, не обрѣло себѣ помощи свыше, если бы на вопль: „кто избавить мя отъ тѣла смерти сего!“ Небо безмолвствовало.

Выводъ отсюда будетъ такой. Апостолъ Павелъ еще до своего обращенія почувствовалъ сомнѣніе въ истинности номизма и поэтому его сердце было доступно лучамъ христіанства. А если мы вспомнимъ, что эти лучи были далеко не слабые—(представимъ себѣ величественный образъ Стефана, убѣжденного въ христіанской истинѣ и съ твердостью готоваго умереть за нее, такъ что „всѣ сидящіе въ синагогахъ, смотря на него, видѣли лице его, какъ лицо ангела“ (Дѣян. 6, 15),—то они не могли не повліять на чувствительнаго и пылкаго Савла. Такимъ образомъ внезапное обращеніе Савла было уже подготовлено раньше (и въ этомъ *отчасти* права психологическая теорія) и хотя бессознательно, но Савлъ самъ шелъ навстрѣчу откровенію. Поэтому несправедливъ будетъ выводъ профессора Глубоковскаго, что „у самого Апостола Павла не находится ни малѣйшихъ намековъ на внутреннее предвареніе своего обращенія“ ¹⁾.

Послѣ такого вывода казалось бы, что профессоръ Глубо-

¹⁾ Цитов. сочин. 89 стр.; ср. 91.

ковскій понимаетъ обращеніе Ап. Павла *магически*. Однако, мы ошиблись бы, если бы сдѣлали такое заключеніе. Профессоръ Глубоковскій предвидитъ это возраженіе, ставитъ его ясно и опредѣленно (118 стр.) и въ дальнѣйшемъ изложеніи опровергаетъ его. По его мнѣнію, обращеніе Апостола Павла было вовсе не магическимъ, оно было предусмотрѣнно Богомъ еще прежде зачатія Павла въ чревѣ Матери своея (Галат. 1, 15—16). „Свое призваніе Св. Павелъ сводилъ всецѣло къ божественному благовolenію, дѣйствующему независимо отъ внѣшнихъ условій, хотя и по соображенію съ ними“ ¹⁾. „Номистическое усердіе Іудея изъ Тарса не подавлялось насильственно и не уничтожалось съ его обращеніемъ; оно просто получало иное примѣненіе и въ этомъ смыслѣ было наилучшимъ предуготовленіемъ къ благодати. Значитъ, послѣдняя не врызалась разрушительно и не была магическою; точнѣе сказать—она мирно водворалась въ приспособленной для нея обители и приносила съ собою радость оживотворенія“ ²⁾. Далѣе профессоръ Глубоковскій изображаетъ тотъ психическій процессъ, который долженъ былъ пережить Савлъ, ревностно и неуклонно исполняя Іудейскій законъ. Концомъ этого процесса было отрицаніе закона, какъ средства оправданія. „Со своею номистическою ревностью фарисей достигъ глухой стѣны, которая преграждала ему путь и обращала въ ничто все его самоотверженное усердіе“ ³⁾. Но это печальное сознаніе, что закономъ нельзя оправдаться, въ то же время приготовило Савла къ принятію благодати. По своимъ внутреннимъ качествамъ онъ достоинъ былъ этой благодати. „Его душа горѣла въ немъ (Лук. XXIV, 32) порывами высшей и совершеннѣйшей святости“ ⁴⁾; онъ былъ алчущимъ и жаждущимъ правды (Мѡ. V, 1). Такимъ образомъ благодать Божія, озарившая Савла предъ Дамаскомъ, нашла въ немъ себѣ „готовую почву и приспособленныя силы“ ⁵⁾.

Читатель находится въ недоумѣніи. Ему кажется, что въ

¹⁾ Ibid. 119.

⁴⁾ Цитов. сочин. 141 стр.

²⁾ Ibid. 127.

⁵⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. 132.

сужденіяхъ профессора Глубоковского есть нѣкоторое противорѣчіе. Съ одной стороны, Глубоковскій утверждаетъ, что „у самого Апостола Павла не находится ни малѣйшаго намека на внутреннее предвѣреніе своего обращенія“ (89); съ другой—онъ такъ же ясно и опредѣленно выражается, что „*номистическое усердіе Іудея изъ Тарса... было наилучшимъ подготовленіемъ къ благодати*“ (127), что благодать наша въ немъ (себѣ) „*тотую почву и приспособленныя силы*“ (141 ¹) и даже ссылается на слова самого Апостола Павла объ избраніи его (т. е. Павла) Богомъ отъ чрева Матери (Гал. 1, 15—16). Какъ же это такъ? Недоумѣвающий читатель старается найти у самого Глубоковского объясненіе этому странному недоразумѣнію и въ примѣчаніи на стр. 131—132 цитованнаго сочиненія находитъ слѣдующее разсужденіе: „Праведность законническая оказывается принципиально и вѣчно недоступною никогда и ни для кого ²). Печальнымъ помирченіемъ этой истины въ іудаизмъ объясняется возникновеніе и возобладаніе въ немъ догматическаго мнѣнія о несомнѣнной возможности для человѣка совершенной номистической праведности. Но само собою понятно, что теоретическое убѣжденіе не измѣняетъ извѣстнаго дѣйствія, а развѣ ослабляетъ и затрудняетъ его. Это два абсолютно различные предмета, почему и въ нашихъ разсужденіяхъ нѣтъ внутренняго разлада, если ранѣе (см. стр. 33 и сл.) мы говорили о раввинистическомъ пониманіи закона, теперь же показываемъ фактически-принципіальное его вліяніе. Значитъ, и въ Ап. Павлѣ волимы мыслимы оба эти элемента“.

Не говоря уже о томъ, что примѣчаніе профессора Глубоковского показываетъ въ немъ самое смутное сознаніе внутреннего противорѣчія, оно въ существѣ дѣла не разъясняетъ ничего. Само собою разумѣется, когда говорятъ о приготовленіи Апостола Павла къ принятію благодати чрезъ номистическое усердіе, то, разумѣютъ, конечно, *дѣйствительное* или, какъ вы-

¹) Курсивъ нашъ.

²) Вышеприведенныя строки находятся въ текстѣ на 131 стр., а далѣе идетъ примѣчаніе.

ражается профессоръ Глубоковскій, *фактически-принципіальное* *вліяніе* закона на Апостола Павла. О раввинистическомъ же пониманіи закона нечего и говорить, когда по мысли самого же профессора Глубоковского, это пониманіе не имѣло практическаго вліянія на Павла и могло лишь „развѣ ослабить или затруднить извѣстное дѣйствіе“. Мы уже упоминали, что раввинистическое пониманіе закона—явленіе патологическое ¹⁾. Павелъ только временно раздѣлялъ это пониманіе, пока оно удовлетворяло его горячему и нелицемѣрному стремленію къ праведности. Когда же онъ выросъ, такъ сказать, изъ рамокъ закона, когда „номизмъ“ пересталъ удовлетворять его стремленіямъ и ожиданіямъ; то, естественно, онъ оказался выше раввинистическаго пониманія закона. Въ виду всѣхъ подобныхъ разсужденій нельзя говорить, будто „у самого апостола Павла не находилось ни малѣйшаго намека на внутреннее предвареніе своего обращенія“. Если же, тѣмъ не менѣе, самъ профессоръ Глубоковскій разсуждаетъ объ этомъ *предвареніи*, то разсуждаетъ въ противорѣчіе себѣ и это только показываетъ, что, критикуя психологическую теорію, онъ слишкомъ пристрастно отнесся къ ея посылкамъ и впалъ въ противоположную крайность.

По мнѣнію профессора Глубоковского, посылки разбираемой имъ теоріи невозможны психологически ²⁾ и потому ведутъ къ неправильному выводу ³⁾. Но, кажется, что *выводы* сторонниковъ психологической теоріи потому неправильны, что въ *посылкахъ* у нихъ недостаетъ одного главнаго термина и только. Какой же это терминъ?

Прежде всего нужно замѣтить слѣдующее. Въ психологической теоріи есть доля истины, но ея принципъ не выдерживаетъ критики. Она исходитъ изъ того предположенія, что „наука не допускаетъ скачковъ въ исторіи и всюду ищетъ послѣдовательности постепеннаго развитія“ ⁴⁾, при чемъ подъ *скачкомъ* разумѣтъ, между прочимъ, сверхъестественное объясненіе обращенія апостола Павла. Такимъ образомъ, отрицаніе

¹⁾ См. 8 стр.

²⁾ Ibid., 104, 114.

³⁾ Глубок. цитов. сочин. 82 стр.

⁴⁾ Ibid. 2 стран.

чуда предъ Дамаскомъ покоится на предвзятыхъ соображеніяхъ: сторонники психологической теоріи не допускаютъ чуда вообще, поэтому не допускаютъ его и въ этомъ случаѣ. Уже по одной предвзятости, неумѣстной въ сферѣ безпристрастнаго изслѣдованія, эта теорія не заслуживаетъ довѣрія.

Но главное основаніе, по которому эта теорія не можетъ быть всецѣло принята, состоитъ въ томъ, что одною душевною трансформаціею нельзя объяснить обращенія Павла въ христіанство. Какъ бы ни сильна была логика у апостола Павла, какъ бы онъ ни былъ чувствителенъ къ героизму христіанскихъ мучениковъ, онъ никогда бы не могъ обратиться ко *Христу* только лишь посредствомъ своей діалектики и по неопредѣленному влеченію сердца. Своими силами онъ могъ дойти только до сознанія, что дѣлами закона нельзя оправдаться и поэтому гнать христіанъ во имя цѣлости закона не имѣетъ никакого смысла. Но всетаки *Христосъ* для него былъ бы соблазномъ. Самое большее онъ могъ бы воскликнуть: кто избавитъ мя отъ тѣла смерти сего? но онъ никакъ бы не могъ подумать, что *избавитель*—*Христосъ*, если бы Христосъ не явился ему Самъ и не сказалъ, что это, дѣйствительно, Онъ (Дѣян. 9, 5). Вотъ этого то термина и недостаетъ въ послылкахъ психологической теоріи.

Психическое состояніе Апостола Павла предъ моментомъ его обращенія было подобно состоянію слѣпорожденнаго (9 гл. Іоан.). Исцѣленный Христомъ, слѣпорожденный еще не зналъ, кто Онъ; онъ лишь чувствовалъ, что этотъ человекъ—отъ Бога (31 и 33 ст.). Но сердце его уже пылало вѣрою и готово было воспринять *великую истину*. Поэтому-то, когда онъ, изгнанный синадріономъ, былъ спрошенъ Христомъ: „вѣруешь ли ты въ Сына Божія? онъ отвѣчалъ и сказалъ: а кто Онъ, Господи, чтобы мнѣ вѣровать въ Него“? Видя такую пламенную вѣру, Иисусъ тогда и сказалъ ему: „и видѣлъ ты Его, и онъ говоритъ съ тобою. Онъ же сказалъ: вѣрую, Господи! и поклонился Ему“ (35—38 ст.).

Очевидно, и въ Сявлѣ было нѣчто такое, чтò усмотрѣно было благодатію Божіею, какъ задатокъ воспринятія истины. Поэтому

то и „осіялъ его свѣтъ съ неба; онъ упалъ на землю и услышалъ голосъ, говорящій ему: Савлъ, Савлъ, что ты гонишь Меня? Онъ сказалъ: кто ты, Господи? Господь же сказалъ: Я Иисусъ, Котораго ты гонишь“ (Дѣян. 9, 3—5). И только лишь совсѣмъ другія обстоятельства помѣшали Савлу просто воскликнуть: „Вѣрую, Господи“. Его отношеніе ко Христу было совершенно иное, чѣмъ отношеніе слѣпорожденнаго. Послѣдній, если и не зналъ, кто Иисусъ, все таки былъ убѣжденъ, что Онъ посланъ отъ Бога. Савлъ же гналъ Того, Котораго готова была воспринять его душа въ тотъ моментъ, когда онъ сказалъ: „кто ты, Господи?“ Понятно, поэтому, насколько неожиданно было слышать ему въ отвѣтъ: „Я Иисусъ, Котораго ты гонишь“. Этотъ отвѣтъ для Савла былъ подобенъ громовому удару. Этотъ отвѣтъ разбилъ и уничтожилъ Савла и онъ „въ трепетѣ и ужасѣ“ ничего иного не могъ отвѣтить, какъ только: „Господи! что повелишь мнѣ дѣлать?“ (—6 ст.).

Не страхъ и ужасъ, *смѣшанный съ ненавистью, предъ разбившимъ и уничтожившимъ врагомъ* восчувствовалъ Савлъ. Нѣтъ, но страшная мысль о томъ, что онъ — ничтожный Богоборецъ, думающій своими дѣяніями „службу приносить Богу“ (Іоан. 16, 2)... Оправдываться? просить пощады, чувствуя, что ты достоинъ уничтоженія? Нѣтъ! нѣтъ! Здѣсь не у мѣста будетъ своя собственная мысль; она, кичливая (1 Кор. 8, 1), доводитъ до Богоубійства. „Кто ты, человѣкъ, что споришь съ Богомъ?“ Крайнее самоуничтоженіе, сознаніе своей вины и глубокое смиреніе, растворенныя вѣрою и любовью — вотъ что слышится въ отвѣтъ Савла: „Господи! что повелишь мнѣ дѣлать?“

Въ этотъ моментъ прежній Савлъ умеръ, и умеръ бы окончательно, еслибы Богъ не воскресилъ его. Милосердный и любвеобильный Господь, который хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись (1 Тим. 2, 4), не отринулъ того, кто смиренно сознавалъ свою грѣховность (1 Тим. 1, 15 и 13 ст.) „Господь сказалъ ему: встань и иди въ городъ, и сказано будетъ тебѣ, что тебѣ надобно дѣлать“ (Дѣян. 9, 6).—Сочествіе Святаго Духа (Дѣян. 9, 17) и Крещеніе (— 18 ст.) запечатлѣли новаго человѣка—Павла.

Такимъ образомъ, въ фактъ обращенія Апостола Павла усматривается воздѣйствіе двухъ факторовъ: съ одной стороны, напряженное исканіе истины (въ этомъ пунктѣ психологическая теорія вѣрна) и вѣра Апостола Павла; съ другой—сверхъестественное воздѣйствіе отъ Бога. На Апостолѣ Павлѣ, такимъ образомъ, исполнились слова Спасителя: „Блаженни алчущіе и жаждущіе правды, яко тѣ насытятся“ (Мѡ. 5, 1).

М. М—ва.

Отношеніе въ Вѣтхомъ Завѣтѣ институтъ—пророческаго и священническаго.

(Окончаніе *).

Майбаумъ—съ предвзятымъ рѣшеніемъ, что пророчество и священство—двѣ отрасли одного и того же института,—старается искусственно согласить главные моменты въ исторіи ихъ отношеній. Но противъ этой теоріи нужно прежде всего возразить, что допускаемое здѣсь раздѣленіе труда между пророками и священниками представляется страннымъ и фактически невозможнымъ: нельзя смотрѣть на жертвенный культъ, какъ на церемоніальный обрядъ безъ высшаго духовнаго смысла и значенія. Совершая обряды, священникъ являлся въ то же время учителемъ народа, такъ какъ онъ долженъ былъ имѣть въ виду осмысленіе этихъ обрядовъ, воспитаніе народа въ духѣ вѣры Іеговы...

Съ другой стороны, пророческое служеніе нельзя признавать только позднѣйшимъ видоизмѣненіемъ ветхозавѣтнаго священства. Правда, много было сходнаго въ дѣятельности пророчества и священства, но это сходство было необходимо. Вѣдь пророчество по самой идее своего установленія должно было стремиться къ общей цѣли—поддерживать нормальныя отношенія между Богомъ и народомъ еврейскимъ и вести послѣдній къ достиженію его исторической цѣли; оно являлось, такъ сказать, непосредственнымъ органомъ воли Божіей, контролирующимъ остальные учрежденія теократическаго царства и

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 22.

дополняющимъ ихъ, если они уклонялись или ослабѣвали въ ихъ дѣятельности. Вотъ почему необходима была связь между пророчествомъ и священствомъ и сходство въ ихъ дѣятельности. Вотъ почему часто и священники и левиты были обѣзаны пророческимъ духомъ, и пророки старались вкоренить въ народъ обрядовые законы, даже приносили сами жертвы, являясь замѣстителями священства тамъ, гдѣ оно не выполняло своихъ обязанностей. Но въ то же время, при сходствѣ нѣрѣдко частныхъ обязанностей, было огромное различіе въ обязанностяхъ пророчества и священства, потому что различны и неравны были ихъ задачи.

Нельзя смотрѣть на пророчество и священство, какъ на двѣ отрасли одного и того же института, уже потому, что священство является, какъ мы уже видѣли, замкнутымъ сословіемъ, а пророческое служеніе было свободнымъ, зависящимъ только отъ непосредственнаго избранія кого бы то ни было Богомъ. Да и пророки въ своихъ писаніяхъ отличаютъ себя отъ священниковъ, говорятъ о своемъ непосредственномъ призваніи, проводятъ сравненія между пророками и священниками. Наконецъ, всѣ пророки, даже тѣ, которые повидимому враждебно, съ обличеніями и угрозами, относились къ священству,—отдѣляя себя отъ него, высказываютъ высокій взглядъ на это учрежденіе, взглядъ, вытекавшій изъ ихъ твердой вѣры въ богоизбранность священства и необходимость его для взаимоотношенія между Богомъ и народомъ... Мысль о Божественномъ избранничествѣ священства встрѣчается во многихъ мѣстахъ писаній пророческихъ. „Завѣтъ Мой съ нимъ (Левіемъ) былъ“, говоритъ Господь чрезъ пророка, „завѣтъ жизни и мира и Я дахъ его ему для страха, и онъ боялся Меня и благоговѣлъ предъ именемъ Моимъ“¹⁾. Какъ богоизбранные, левитскіе священники прямо отличаются пророками отъ жрецовъ языческихъ культовъ²⁾, и къ нимъ прилагаются такіе названія, которыя свидѣтельствуютъ о богоизбранности ихъ. Такъ, они называются вѣстниками Божиими³⁾, вѣстниками Бога воинствъ⁴⁾, служителями Божиими⁵⁾ и проч... Основная идея жреческаго

¹⁾ Малах. II, 5.

²⁾ Соф. I, 4.

³⁾ Ис. XLIV, 26.

⁴⁾ Малах. II, 7.

⁵⁾ Іез. XLV, 4; Іона, I, 13 и друг.

служенія—идея посредничества—выясняется и въ тѣхъ мѣстахъ писаній пророческихъ, гдѣ священники являются ходатаями, молитвенниками за народъ предъ Богомъ, совершителями богослуженія... Такими мы встрѣчаемъ священниковъ у пророка Іоиля, который по случаю народныхъ бѣдствій такъ обращается къ священникамъ: „между притворомъ и жертвенникомъ да плачутъ священники, служители Господни, и говорятъ: пощади, Господи, народъ Твой, не предай наслѣдія Твоего на поруганіе“¹⁾. Точно также и пророкъ Іезекіиль называетъ священниковъ „служителями святилища“²⁾ и, созерцая состояніе богослуженія послѣ плѣна Вавилонскаго, излагаетъ богослужебныя обязанности священниковъ, сходныя даже по своимъ деталямъ съ обязанностями, изложенными въ законѣ Моисея... Невѣрно также предположеніе Майбаума о томъ, будто между двумя отраслями одного института произошло впоследствии раздѣленіе, сопровождавшееся даже враждебнымъ антагонизмомъ частію изъ-за убѣжденій, а иногда, можетъ быть, и изъ за практическихъ расчетовъ. Это предположеніе ни на чемъ не основано. Полемика пророковъ противъ современныхъ имъ священниковъ и дѣятельности почерпаетъ свои основанія въ данныхъ этой дѣятельности. Отношенія пророковъ къ священникамъ не были только враждебными... Всякому, безъ предвзятой мысли читающему писанія пророковъ, видно, какъ естественно измѣнялись ихъ отношенія къ священникамъ подѣ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ. Въ этихъ пророческихъ писаніяхъ мы находимъ полную оцѣнку пророками дѣятельности священства, описаніе борьбы ихъ съ священствомъ изъ-за уклоненій его отъ исполненія своей миссіи, поддержаніе его пророками сообразно ихъ задачамъ... Бросимъ взглядъ на эту оцѣнку, прослѣдимъ кратко по писаніямъ пророческимъ выдающіеся моменты въ исторіи отношеній пророчества къ священству. Это историческое изслѣдованіе подтвердитъ намъ правильность нашихъ опредѣленій объ отношеніяхъ пророчества и священства съ точки зрѣнія идей, лежащихъ съ основѣ ихъ установленія.

¹⁾ Іоиль, II, 17.²⁾ Іез. XLV, 4.

Пророки, оставившіе свои писанія, по которымъ мы хотимъ прослѣдить оцѣнку ими дѣятельности священства, застали послѣднее не при первомъ появленіи его въ исторической жизни: ихъ отдѣляетъ отъ перваго появленія священства въ исторіи еврейскаго народа болѣе, чѣмъ 600-лѣтній періодъ исторической жизни¹⁾. Несомнѣнно, что сложившееся въ этотъ періодъ общественное положеніе священства, его внутренняя жизнь имѣли большое вліяніе на всю его послѣдующую дѣятельность, а, слѣдовательно, и на отношеніе къ нему пророковъ. Историческія книги мало изображаютъ намъ внутреннюю жизнь священства, его религіозно-нравственное состояніе, поэтому трудно прослѣдить постепенный упадокъ священства за 600 лѣтъ его существованія. Но что священство упало и не соотвѣтствовало своей задачѣ, на это указываетъ фактъ появленія пророковъ, какъ лучшихъ охранителей теократіи и лучшихъ чѣмъ священники, религіозныхъ руководителей народа. Причинъ этого упадка, прежде всего, заключалась въ личномъ недостойствѣ жрецовъ еврейскихъ, въ непониманіи ими своего служенія, но, кромѣ этого, на упадокъ священства повліяли и историческія бытовыя условія народа еврейскаго²⁾. Особенно большое и гибельное вліяніе на значеніе и дѣятельность священства имѣло послѣдовавшее послѣ Соломона отдѣленіе царства Израильскаго. Стремясь къ обособленію отъ Іудеи не только политическому, но и религіозному, и зная прошлую исторію своего народа, въ которой обнаруживалось часто желаніе—поклоняться своему Богу подъ чувственнымъ образомъ, Іеровоамъ учредилъ особый культъ (поклоненія тельцу). Часть левитскаго священства, отказавшаяся отъ отправленія новаго культа³⁾, удалилась въ Іудею, а другая часть, дополненная избранными изъ народа, стала въ полную зависимость отъ царской власти и была послушнымъ ея орудіемъ. Какова была

¹⁾ Если считать годомъ посвященія Аарона—1495 г. до Рождества Христова и годомъ появленія перваго пророка, оставившаго писанія (Авдіи) 889 г. до Рождества Христова. (Хронологія прот. Богословскаго).

²⁾ Между этими условіями указываетъ на зависимость священства отъ народа и царской власти „Исторія священства и левитства ветхозавѣтной церкви“ свящ. Титова. Стр. 94, 99—100. 208, 214—215.

³⁾ 2 Пар. XI, 14.

дѣятельность этого жречества, какое вліяніе имѣло отсутствіе авторитетнаго и дѣятельнаго жречества на народъ,—это мы узнаемъ изъ писаній пророковъ царства Израильскаго—Осіи и Амоса.

Съ введеніемъ Веонильскаго культа начинается вторгаться въ народъ широкой и мутной волной язычество. Правда, процессъ сліянія Богопочитанія и ваалопочитанія совершался постепенно... Самое почитаніе тельцовъ было какъ бы приравниваніемъ религія Іеговы къ другимъ религіознымъ почитаніямъ... Телець—это былъ слишкомъ чувственный символъ Божества, чтобы подъ нимъ въ сознаніи поклоняющихся идея скрывалась о божественной духовности, божественномъ единствѣ и святости... Израиль приучался смотрѣть на Іегову, какъ на своего именно Бога въ отличіе отъ другихъ боговъ, рядъ которыхъ онъ мыслилъ. Развивалась терпимость къ этимъ божествамъ и это было ступеню къ сліянію двухъ богопочитаній... При постепенномъ помраченіи религіознаго сознанія естественно стали терять для народа свой особый, духовный смыслъ и обряды, какъ символы известной идеи. Обряды обращались въ пустыя формы и звуки, а отсюда, съ своей стороны, не могли уже служить разграничительной чертою между служеніемъ Іеговы и культомъ идолопоклонства. Естественно народъ сталъ болѣе предпочитать тѣ обряды, которые были ближе къ его нравственному настроенію, обряды культа ханаанскаго, впитывая вмѣстѣ съ ними и духъ языческой религіи... Весь намѣченный процессъ совершался постепенно и ко времени пророка Осіи не завершился окончательно, но пророкъ Осія отмѣчаетъ уже для его времени религіозный синкретизмъ, какъ что то существующее ¹⁾. Чтобы

¹⁾ См. кн. Valetón'a. „Amos und Hosea“ Ein Kapitel aus der Geschichte der Israel. Religion (Съ голланд. пер. F. K. Echternacht). Giessen. 1898. О синкретизмѣ и его постепенномъ развитіи см. еще въ моногр. ва книгу пр. Осіи: Nowack. „Der Prophet Hosea“ Berlin. 1880; Wünsche. „Der Prophet Hosea“ 1868 г.; Simson. „Der Prophet Hosea“ 1851 г.; кратко въ русскихъ: статья П. Казанскаго „Объ историческомъ значеніи книгъ малыхъ пророковъ“ (Приб. къ Твор. Св. Отцевъ 1872 г. кн. 1) и Смирнова „Св. пр. Осія и Іониль“ Рязань. 1873 г. (Перифразъ, а по мѣстамъ букв. переводъ Keil'я „Bibl. Komment. ü. die zwölf kleine Propheten“ изъ общ. курса Keil'я и Delitzsch'a. 4 т. Leipzig. 1866 г.).

боротся съ возраставшимъ зломъ, сохранять чистоту вѣры въ Бога, нужны были ревностные и преданные своему служенію стражи религіи, строгіе ревнители нравственности и истиннаго блага народнаго. Такими не могли быть священники времени пророка Осіа, какъ онъ самъ изображаетъ ихъ въ своей книгѣ (4, 6 и слѣд. 9, 9 и др.). Они забыли свои обязанности... Это были дѣти своего времени... Матеріальныя выгоды они ставили выше всего. Для нихъ желательно было не исправленіе народа, а увеличеніе его грѣховъ. Отсюда вытекала для жрецовъ матеріальная выгода: чѣмъ больше грѣшилъ народъ, тѣмъ болѣе приносилъ жертвъ. Уровень нравственности въ ихъ средѣ стоялъ не выше, чѣмъ въ народѣ. Пр. Осія отъ лица Божія возвѣщаетъ священникамъ одинаковую участь съ народомъ, рельефно изображая въ то же время ихъ нечестіе: „какъ ты отвергъ вѣдѣніе, такъ и я отвергну тебя отъ священнодѣйствія предо Мною... Ты забылъ законъ Бога твоего“. Они, продолжаетъ далѣе Господь о всѣхъ жрецахъ, „грѣхами народа Моего кормятся и къ беззаконію его стремится душа ихъ... И что будетъ съ народомъ, то и со священникомъ, и накажу его по путямъ его и воздамъ ему по дѣламъ его“ (4 гл. 6—9 ст.). Насколько пала нравственность въ средѣ жрецовъ, насколько они не стѣснялись въ средствахъ для наживы,—говорятъ горькія слова пророка о нихъ: „какъ разбойники подстерегають челоуѣка, такъ сборища священниковъ убиваютъ на пути въ Сихемъ и совершаютъ мерзости“ (6, 9). Таковы были ревнители народной вѣры и нравственности... Какъ должны были и могли относиться къ нимъ пророки? Какъ пророкъ Осія,—съ горячими, но правдивыми обвиненіями, угрозами и прещеніями. Но такія прещенія и обвиненія не могли быть пріятны для привыкшихъ къ обману и лести жрецовъ... Изъ писаній пророка Амоса (VII, 10) мы узнаемъ, что одинъ изъ такихъ обличаемыхъ имъ жрецовъ доноситъ царю Іеровоаму II на пр. Амоса, какъ возмутителя народа, и пророкъ по этой клеветѣ изгоняется изъ царства Израильскаго. Вотъ гдѣ причины враждебныхъ отношеній пророковъ къ священникамъ,—въ уклоненіи послѣднихъ отъ своей задачи, въ ихъ недостаткахъ нравственныхъ, недостаткахъ, которые и ихъ и царство

Израильское привели къ гибели: царство Израильское пало, народъ отведенъ былъ въ плѣнъ Ассирійскій и съ нимъ эту участь раздѣлили и жрецы во исполненіе словъ пророка...

Законное жречество царства Іудейскаго просуществовало послѣ раздѣленія царствъ около 1000 ¹⁾ лѣтъ и окончило свое существованіе съ явленіемъ въ лицѣ Іисуса Христа совершеннѣйшаго священства, котораго ветховавѣтное священство было только прообразомъ.

Первоначально, въ продолженіе почти цѣлаго столѣтія, священство занимаетъ видное положеніе въ іудейскомъ обществѣ и обнаруживаетъ свою плодотворную дѣятельность. Но и въ этотъ періодъ священство дѣйствуетъ не вполне самостоятельно, а подчиняется теченію исторической жизни и почти не возвышается надъ общимъ религіозно-нравственнымъ уровнемъ современнаго общества. Самая дѣятельность и значеніе священства находятся въ нѣкоторой зависимости отъ царей. Если занималъ престолъ нечестивый царь, нечестіе быстро сообщалось народу,—тогда храмъ затворялся, свѣтильники погашались, фиміамъ уже не воскурался предъ лицомъ Бога Израилева и не возносили всесожженій во святилищѣ ²⁾. Священникамъ противиться этому нечестію, поддерживаемому примѣромъ царя, было очень трудно: имъ приходилось или слѣдовать примѣру царя или терпѣть преслѣдованія отъ него. Но положеніе священства мѣнялось, когда во главѣ Іудеи становился благочестивый царь: тогда священники являлись ревностными помощниками царя въ возстановленіи храмоваго богослуженія и духовнаго просвѣщенія народа. Такими являются священники въ царствованіе Авіи, Асы, Іосафата, Іоаса. Пророки этого счастливаго для Іудеи времени (кончая царствованіемъ Іоаса) мирно живутъ съ священниками. Такъ, пророкъ Іоиль, жившій при Іоасѣ, съ уваженіемъ отзывается о священникахъ: книга этого пророка, свидѣтельствующая о хорошей взаимной связи пророковъ съ священниками, характе-

¹⁾ Отъ раздѣленія царствъ до плѣна Вавилонскаго—385 л. и отъ плѣна до Рожд. Христова 558 л., а если окончаніемъ существованія іудейскаго жречества считать разрушеніе 2-го храма Іерусалимскаго, то еще 70 лѣтъ...

²⁾ 2 Пар. XXIX, 7.

ризуеть послѣднихъ, какъ ходатаевъ, молитвенниковъ за народъ, какъ вѣрныхъ служителей Божіихъ, которые возносятъ молитвы за народъ и, согласно закону Моисея ¹⁾, созываютъ народъ въ храмъ, призываютъ къ общественному покаянію ²⁾.

Но уже въ это время было предсказано священникомъ Азаріей, вдохновленнымъ свыше, что такое состояніе священства не долго продолжится и что долгое время Іудея будетъ „безъ Бога истиннаго, безъ священника учащаго, безъ закона“ ³⁾. Это предсказаніе начало сбываться со второй половины VIII столѣтія, когда престолъ іудейскій занялъ нечестивый Ахазъ. Заразительный примѣръ Ахаза, соблазнительная чувственность языческой религіи, столкновенія съ нечестивымъ Израилемъ ⁴⁾ скоро охладили въ іудеяхъ ревность даже къ обрядовому закону. Грозныя обличенія пророковъ Исаи и Михея, направленные противъ чисто формальнаго отношенія народа къ религіи ⁵⁾, касаются также и священства. Въ словахъ пророка о религіозности народа: „благословѣніе ихъ предъ Мною есть изученіе заповѣдей человѣческихъ“ ⁶⁾ слышится уже упрекъ религіознымъ руководителямъ народа—жрецамъ. Съ теченіемъ времени общество іудейское, по словамъ пророковъ Исаи и Михея, стало проводить веселую, роскошную жизнь, при чемъ особенно была развита страсть къ вину ⁷⁾. Священники не отставали отъ современнаго общества: забывая свой долгъ, высоту своего служенія, они предавались съ прочимъ обществомъ неумѣренному винопитію, такъ что ходили опьяненные по улицамъ и служили заразительнымъ примѣромъ для другихъ ⁸⁾. Проводя недостойную жизнь, священники забывали о своемъ долгѣ учить народъ закону Божію, быть его хранителями, стражами. Будучи сами невѣждами въ знаніи закона и не заботясь нисколько о приобрѣтеніи необходимаго религіознаго знанія, они вмѣсто учительской дѣятельности предавались безпечности: „стражи ихъ“, говоритъ пророкъ, „слѣпы всѣ и не-

¹⁾ Числ. V, 8.

²⁾ Іоиль II, 17—27.

³⁾ 2 Пар. XV, 3.

⁴⁾ Мих. I, 5.

⁵⁾ Ис. I, 11—12; Мих. VI, 6.

⁶⁾ Исаи XXIX, 13.

⁷⁾ Ис. V, 11—12; Мих. II, 11.

⁸⁾ Ис. XXVIII, 7—8; LVI, 12.

вѣжды, всѣ они вѣмные псы, немогущіе лаять, бредящіе лежа, любящіе спать¹⁾. Съ забвеніемъ своего долга и обязанностей, съ забвеніемъ закона, въ священникахъ развилась корысть. Корыстолюбіе жрецовъ проявилось еще при Іоасѣ, когда имъ порученъ былъ сборъ пожертвованій на храмъ²⁾, но со временемъ эта страсть сильно возрасла. Вмѣсто того, чтобы по долгу служенія всѣми средствами привлекать пасомыхъ къ Богу, священники служатъ только своимъ интересамъ и обращаютъ учительство въ средство къ наживѣ³⁾. Не смотря однако на такое печальное состояніе священства, связь между нимъ и пророками не была еще окончательно разорвана. Въ писаніяхъ пророческихъ есть указанія⁴⁾, изъ которыхъ видно, что пророки еще довѣряютъ священникамъ, входятъ съ ними въ сношенія и вообще между ними нѣтъ еще открытой вражды. Въ реформаціонной дѣятельности Іосіи священники и пророки дѣйствуютъ вмѣстѣ. Очевидно, что еще въ то время въ средѣ жрецовъ были вѣрные служители Іеговы, сильна была еще теократическая партія. Но уже вскорѣ послѣ взаимной дѣятельности при Іосіи въ средѣ жрецовъ усиливается языческая партія, начинается быстрый упадокъ жречества, а вслѣдъ за симъ громче и чаще начинаютъ раздаваться обличенія пророковъ, которыя вызываютъ непріязненные дѣйствія со стороны священниковъ, переходящія постепенно въ острый антагонизмъ.

Обличенія пророковъ предплѣннаго и послѣплѣннаго періодовъ, прежде всего, направляются противъ религіознаго состоянія священства и богослужебной дѣятельности іерархіи, когда крайняя безпечность и нерадѣніе составляли отличительную черту дѣятельности іерархіи. Законъ обрядовый, исполненіе котораго составляло главную обязанность священства, былъ забытъ священниками, субботы и новомѣсячія не отправлялись, всесоженія не совершались⁵⁾. Нерадѣніе священниковъ къ своимъ богослужебнымъ обязанностямъ простиралось до того, что они, не смотря на строгость закона, запрещавшаго при-

¹⁾ Ис. LVI, 10.

²⁾ 4 Цар. XII.

³⁾ Матт. III, 11.

⁴⁾ Ис. VIII, 2.

⁵⁾ Іез. XXII, 25—28; XXII, 8; XXIII, 38.

касаться къ храмовымъ святынямъ неосвященнымъ, дозволяя по своей лѣности отправлять за себя „чреды“ и „стражи, необрѣзаннымъ сердцемъ и необрѣзаннымъ плотію“ ¹⁾. Отсюда неоднократныя обличенія со стороны пророковъ въ томъ, что священники „оскверняютъ святыню“, попираютъ законъ ²⁾. Язычество съ его идолослуженіемъ, утвердившееся уже въ обществѣ, начинаетъ проникать и въ среду жрецовъ, которые сами поклоняются „солнцу, лунѣ и всему воинству небесному“ ³⁾. Наконецъ, въ жертву язычеству приносится главная святыня народа—храмъ: въ немъ поставляются идолы и священники совершаютъ предъ ними куренія ⁴⁾. Такимъ образомъ, чрезъ нерадѣніе, нечестіе жрецовъ, храмъ—этотъ религіозный для всего Израиля центръ, въ которомъ преимущественно поддерживалось общеніе между Богомъ и Его избраннымъ народомъ, сдѣлался „мерзостію“ и въ глазахъ народа превратился въ „вертепъ разбойниковъ“ ⁵⁾.

При такомъ печальномъ религіозномъ состояніи священства его нравственное состояніе было также очень низко. Эгоизмъ, которымъ страдало священство въ предыдущій періодъ, въ писаніяхъ пророковъ предплѣннаго и послѣплѣннаго періодовъ изображается самыми яркими красками. Эгоизмъ выражался главнымъ образомъ въ корыстолюбіи ⁶⁾ и властолюбіи ⁷⁾. Изъ-за корыстныхъ цѣлей жрецы теперь даже искажаютъ законъ, толкуютъ его ложно, стараясь поддѣлаться подъ духъ общества и чрезъ то господствовать надъ народомъ ⁸⁾. Народу, въ которомъ такъ сильно господствовали страсти, желательно было, чтобы и законъ религіозный, къ исполненію котораго побуждала его совѣсть, потворствовалъ его страстямъ. Въ народѣ еврейскомъ сильно было еще то національное самообольщеніе, по которому онъ считалъ себя народомъ богоизбраннымъ, святымъ, и былъ увѣренъ, что избравшій его Господь сохранитъ его политическую самостоятельность, какъ бы онъ ни поступалъ. Зная эту слабую сторону народа и поддерживая изъ

¹⁾ Іез. XLIV, 7—9.

²⁾ Іез. XXII, 25—28; Соф. III, 4.

³⁾ Іер. VIII, 1—2.

⁴⁾ Іер. XXXII, 34—35; Іез. VIII, 3—10.

⁵⁾ Іер. VII, 11.

⁶⁾ Іер. VIII, 10; Мал. III, 5. 11.

⁷⁾ Іер. V, 27—31.

⁸⁾ Іер. V, 31.

своей выгоды народное самообольщеніе, священники говорили: „здѣсь храмъ Господень, храмъ Господень“ ¹⁾, слѣдовательно, свято мѣсто жительства народа: какъ бы ни была незаконна его жизнь, нечестиво поведеніе, Господь дастъ благоденствіе и „миръ“ ²⁾, лишь бы только народъ являлся въ храмъ Іеговы, да давалъ установленную плату священникамъ ³⁾. Помощниками и союзниками жрецовъ въ искаженіи смысла закона являлись ложные пророки. Эти ловкіе обманщики, пользуясь сохранившеюся въ народѣ вѣрою въ пророчества, какъ божественныя откровенія, выдавали за истинныя откровенія свои вымыслы, а чтобы получить побольше плату отъ народа, предсказывали ему одно только пріятное, что льстило его страстямъ. Чрезъ такихъ то сообщниковъ всякая выгодная для жрецовъ ложь могла выдаваться за откровеніе воли Божіей. „Пророки“, говоритъ Іеремія ⁴⁾ отъ лица Господня, „пророчествуютъ ложь и священники господствуютъ при посредствѣ ихъ и народъ Мой любитъ это“. Понятно отсюда, что при такой ложной самонадѣянности народа всякое предсказаніе пророковъ о гибели Іерусалима возмущало ложный патріотизмъ іудеевъ, а священники, выдавая себя за истинныхъ патріотовъ, возбуждали преслѣдованія противъ пророковъ. Такъ, когда Іеремія, при царѣ Іоакимѣ, предсказалъ о разрушеніи Іерусалима, то священники и ложные пророки требовали смертной казни его ⁵⁾ и только старѣйшины явились болѣе благоразумными, приказавъ освободить пророка...

Таково было поведеніе священниковъ іудейскихъ, преданныхъ корыстолюбію, обману, лицемѣрію. Поистинѣ, это были пастыри, которые только обирали свою паству, но не пасли ее ⁶⁾: „они“, по свидѣтельству пророка ⁷⁾, „не искали Господа, а потому и поступали безразсудно, и все стадо ихъ разсѣяно“. Не могли быть такіе пастыри и истинными учителями, какими они должны были бытъ по воззрѣнію пророковъ. „Священники“, жалуется пророкъ Іеремія ⁸⁾, не говорили: гдѣ

¹⁾ Іер. VII, 4.

²⁾ Іер. VI, 14; VIII, 11.

³⁾ Іер. VIII, 10.

⁴⁾ Іерем. V, 31.

⁵⁾ Іерем. XXVI.

⁶⁾ Іез. XXXIV, 3.

⁷⁾ Іер. X, 21.

⁸⁾ Іер. II, 8.

Господь? и учителя закона не знали Меня". Учительская дѣятельности священниковъ оживилась только на нѣкоторое время по возвращеніи Іудеевъ изъ плѣна Вавилонскаго, когда въ народѣ пробудилось сознание грѣховности, когда въ плѣнѣ стали видѣть выраженіе праведнаго гнѣва Божія за преснюю жизнь и явилось желаніе изгнать все прошлое, языческое и жить по закону Моисея. Но учительская дѣятельность священниковъ этого времени—односторонняя: главнымъ предметомъ ея служить обученіе вѣншему обряду въ его частностяхъ ¹⁾. Конечно, отчасти, это было вызвано состояніемъ современнаго еврейскаго общества: молодое поколѣніе, выросшее въ плѣну, вдали отъ храма, не выдавшее торжественнаго богослуженія, нуждалось, прежде всего, въ наученіи и исполненіи обрядовъ богослужебныхъ. Но главное,—едва ли само священство, пережившее крайній религіозно-нравственный упадокъ, было способно къ возвышенному пониманію и наученію народа богоукровенному закону. Узкое же, одностороннее учительство, при чисто формальномъ отношеніи священниковъ къ ихъ обязанностямъ, не могло имѣть благотѣльнаго вліянія на религіозно-нравственное развитіе народа. Оно, какъ говоритъ Соловьевъ ²⁾, „способствовало той фарисейско-талмудической кристаллизациі іудейства, которая хотя сохраняетъ въ себѣ зерно истины, но закрытое непроницаемой скорлупой". Эта кристаллизациа, впрочемъ, совершилась окончательно лишь послѣ разрушенія второго храма іерусалимскаго, когда само священство прекратило свое существованіе.

Таковы были священники еврейскіе, которые вмѣсто того, чтобы по долгу своего служенія, по своему значенію въ обществѣ и вліянію на народъ—подавать примѣръ истины и добра, подавали примѣръ небреженія къ своимъ обязанностямъ и крайней преданности личнымъ интересамъ. Конечно, представленную выше оцѣнку дѣятельности священниковъ пророками нельзя относить ко всей іерархіи. Даже въ періодъ крайняго религіозно-нравственнаго упадка въ средѣ священ-

¹⁾ Іез. LXIV, 28; Аг. II, 12—14; Зах. VII, 3.

²⁾ Православное обозрѣніе 1884 г. Сентябрь. Статія—„Еврейство и христіанскій вопросъ".

никовъ оставалась вѣрная Іеговѣ, хотя и немногочисленная, партія. Пророкъ Іезекіиль неоднократно упоминаетъ тотъ родъ священниковъ (родъ Садока), который не отступилъ отъ Бога и стоялъ на стражѣ святилища Божія ¹⁾). Изъ этого то зерна выходили ревностные служители Іеговы, каковы были Іезекіиль, Іеремія и другіе. Отсюда же вышелъ и священникъ Захарія, отецъ Предтечи Господня, одинъ изъ достойнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ священниковъ ²⁾). Но такъ какъ большинство жрецовъ было нечестиво, то оно и имѣло губительное вліяніе на народъ... Отсюда гнѣвъ и наказаніе Божіе: „гибель Іерусалима“, оплакиваетъ Іерусалимъ пророкъ Іеремія ³⁾), „за грѣхи лжепророковъ и за беззаконія священниковъ, которые среди его проливали кровь праведниковъ“...

Итакъ, изъ оцѣнки въ пророческихъ писаніяхъ дѣятельности священства мы видимъ, что пророки смотрѣли на священниковъ, какъ на избранныхъ Богомъ посредниковъ между Нимъ и народомъ, не только какъ на совершителей богослуженія, но и религіозныхъ руководителей народа, его судей и учителей. Изъ этой оцѣнки пророками дѣятельности священниковъ видно также, что она не соотвѣтствовала высотѣ и задачамъ ихъ призванія. Первоначально, слишкомъ узко понимая свои обязанности, жрецы исключительно заботятся объ отправленіи богослужебнаго, жертвеннаго культа, впослѣдствіи же, предавшись нечестію, забываютъ свои обязанности и высоту своего служенія. Отсюда,—профанація святины, властолюбіе, корыстолюбіе, обманъ, лесть, несправедливость, грубое *opus operatum*—становятся часто характеристическими чертами дѣятельности еврейскихъ жрецовъ.

Такое или иное исполненіе ветхозавѣтными священниками своихъ обязанностей, достойное или недостойное высоты ихъ призванія, не оставалось безъ вліянія на отношеніе къ нимъ пророковъ: при достойномъ прохожденіи священниками своихъ обязанностей, пророки являлись ихъ сотрудниками, помощниками въ достиженіи извѣстныхъ цѣлей, при недостойномъ—ихъ обличителями и исправителями ихъ неправды. Это было

¹⁾ Іез. XLIII, 19; XLIV, 15.

³⁾ „Плачь Іеремія“. IV, 13.

²⁾ Еванг. Луки I, 5.

согласно и съ идеей установленія пророчества: пророки по своей задачѣ должны были наблюдать, контролировать отдѣльныя функціи теократическаго организма, какимъ было царство еврейское и, если въ отправленіяхъ извѣстнаго частнаго учрежденія было нѣчто ненормальное, исправлять ненормальности словомъ и дѣломъ и на ряду съ этимъ пролагать путь къ усовершенствованію народа въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Съ этой точки зрѣнія *отношеніе пророчества къ священству было всегда одинаково; историческія обстоятельства придавали только тотъ или другой внѣшній оттѣнокъ этимъ отношеніямъ.* Съ точки зрѣнія идеи, лежащей въ основѣ пророчества, пророки *всегда, и въ частности—въ отношеніяхъ къ священству, являлись охранителями нормальныхъ отношеній между Іеговою и Его народомъ и руководителями этого народа на пути къ достиженію имъ его исторической задачи.*

В. Яворскій.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIX.

Теорія Тюбингенской школы богослововъ.

Особый разрядъ теорій вдохновенія и происхожденія Библии обязанъ своимъ происхожденіемъ такъ называемой „*тюбингенской школы*“ (die Tübinger Schule), которая, подобно школѣ Шлейермахера, въ теченіе полустолѣтія сообщала направленіе раціоналистической критикѣ.

Происхожденіе тюбингенской школы находится въ тѣсной связи съ критикой евангельской исторіи Штраусомъ. Книга Штрауса „*Leben Iesu*“ послужила причиною образованія новой школы, сообщила ей сильнѣйшій импульсъ и сосредоточила ее на почвѣ критики Библии и первоначальной исторіи христіанства ¹⁾. Принявъ основной выводъ Штрауса о сомнительномъ достоинствѣ евангелій, тюбингенская школа отвергла его крайнія сужденія, но въ то же время рѣшила отдѣлить въ евангеліяхъ истину отъ мнимой лжи и болѣе научно объяснить ихъ происхожденіе.

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

¹⁾ Историкъ этой школы Н. Schmidt называетъ именно появленіе *Leben Iesu* Штрауса начальнымъ пунктомъ появленія и образованія ея. См. Real-Encyclopädie für deutsche protest. Theologie. Herzog. Band 20, Seit 767.

Основателемъ и главою этой школы былъ профессоръ исторической теологiи въ Тюбингенѣ *Фердинандъ Христианъ Бауръ* (1792—1860).

Старый учитель Штрауса, Бауръ, составилъ свою богословскую систему подъ одновременнымъ влiянiемъ идей Гегеля и Шлейермахера.

Бауръ принадлежитъ къ числу такихъ протестантскихъ богослововъ, которые причинили глубокий вредъ вѣрѣ въ божественный авторитетъ Слова Божiя. О своей точкѣ зрѣнiя на Библию Бауръ совершенно откровенно говоритъ слѣдующее. „Моя точка зрѣнiя—чисто историческая (*der rein geschichtliche*): она состоитъ въ томъ, чтобы исторически данное понимать, насколько возможно, въ его чистой объективности“¹⁾.

Принявъ такую точку отправления, Бауръ старался объяснять происхожденiе св. книгъ изъ общихъ историческихъ и личныхъ отношенiй, какъ это обыкновенно дѣлаетъ научная критика съ обыкновенными произведенiями всемирной литературы. Но небесное нельзя измѣрять земною мѣркою, и вѣчные законы священной исторiи не справедливо разсматривать по категорiямъ времени. Если не принять христiанскаго ученiя объ Откровенiи и вдохновенiи (*apokalypsis* и *theopneustis*, *revelatio* и *inspiratio*), то разрѣшенiе проблемы, представляемой св. Писаниемъ, сдѣлается прямо невозможнымъ. Отрицанiе того, что составляетъ внутреннее существо св. Писанiя, есть основной грѣхъ протестантскаго рационализма. Откровенiе или не—Откровенiе—вотъ та главная дилемма, изъ которой вытекаетъ или супранатурализмъ съ его вѣрою въ миръ сверхъестественный, или грубый рационализмъ, низвергающiй людей въ бездонную пропасть невѣрiя²⁾.

Объяснить происхожденiе, характеръ, ученiе, историческую

1) Baur. Das Christenthum und die christliche Kirche. Tübingen. 1853. Предисловіе. Seit V.

2) Благоразумные протестантскіе богословы признаютъ справедливость этой дилеммы. См. Vilmar. Theologie der Thatfachen gegen Theologie der Rhetorik 1856.; ср. Rob. Kübel. Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen, 1881.

среду, хронологическую дату, мѣсто въ литературѣ первыхъ двухъ столѣтій каждаго изъ новозавѣтныхъ писаній,—вотъ та цѣль, которую съ рѣдкимъ терпѣніемъ и безспорною ученостію пытался достигнуть Бауръ въ своихъ критическихъ трудахъ.

Такъ какъ Бауръ предполагалъ больше созидать, чѣмъ разрушать, т. е., ставилъ для библейской критики иную задачу, чѣмъ Штраусъ, то онъ искалъ такую идею, которая могла бы служить ему базисомъ. Эта основная идея, которая составила ему имя въ исторіи библейскаго критицизма, состояла въ предположеніи, что въ лонѣ христіанства существовали двѣ партіи: евіонитская или ап. Петра, происшедшая отъ ессеевъ, и партія ап. Павла.

Борьба между главами этихъ двухъ партій: ап. Петромъ и Павломъ открываетъ ту дверь, которая до сихъ поръ была закрыта для библейской критики. Это и есть разрѣшеніе проблемы происхожденія христіанства.

На такомъ-то базисѣ обосновалась новая теорія происхожденія св. книгъ, явившаяся въ исторіи подъ именемъ критики тюбингенской школы! *Это былъ въ сущности тотъ же рачіоналистическій произволъ, только подъ новою фантастическою одеждою.* Бауръ, какъ и его предшественники, не могъ освободиться отъ неисцѣлимой болѣзни всѣхъ вообще рачіоналистовъ прибѣгать къ помощи своей фантазіи, когда недоставало фактовъ. Штраусъ отвергъ гипотезу натурального происхожденія библейскихъ разсказовъ о чудесахъ, предложенную Эйхгорномъ и Паулюсомъ, такъ какъ справедливо видѣлъ въ ней бесплодную игру воображенія. Но и въ миеической теоріи Штрауса, которою онъ подмѣнилъ гипотезу натуральную, оказалось фантастическаго элемента вислоько не меньше. Съ своей стороны Бауръ справедливо назвалъ миеъ Штрауса выдумкою, но самъ пошелъ почти тѣмъ же самымъ путемъ. *Мѣнялись формы рачіоналистическихъ теорій о происхожденіи Библии, но существо ихъ оставилось всегда одно и то же.* Не идеаль былъ созданъ въ исторіи человѣчества, разсуждалъ Бауръ, но изъ обломковъ, изъ обрывковъ составленъ былъ такой типъ, который не имѣлъ основанія. Христіанская Церковь первыхъ вѣковъ не была произведеніемъ какого-либо заранѣе:

составленнаго идеала, а только продуктомъ различныхъ факторовъ, синтезомъ разнородныхъ элементовъ, которые, послѣ борьбы между собою, наконецъ, объединились въ гармоническое цѣлое. Евангелія и посланія апостоловъ были рафлексіей не отъ объекта, который они отражали, а только отъ враждебныхъ или примирительныхъ стремленій, которыя были свойственны ихъ составителямъ. Они передаютъ намъ не столько ученіе и исторію Іисуса, сколько исторію различныхъ партій первобытнаго христіанства.

Со времени появленія вольфенбюттельскихъ фрагментовъ вопросъ о происхожденіи библейскихъ рассказовъ о чудесахъ считался только подготовительнымъ шагомъ къ разрѣшенію главнаго вопроса о вдохновеніи и происхожденіи св. книгъ. *Критики Тюбингена столь же мало допускали возможность сверхъестественнаго, какъ и другіе рационалисты.* Но мнѣшеская теорія Штрауса, подвергнувъ сомнѣнію хронологическія даты, подлинность и самыхъ авторовъ евангелій, поставила новый вопросъ, на который теперь и устремила все свое вниманіе тюбингенская школа. Новые критики стали разсуждать не о томъ, какъ объяснить сверхъестественныя событія, значеніе которыхъ они стали уменьшать, а о томъ, какъ бы найти тѣ составныя элементы, изъ которыхъ развилось христіанство вообще, а св. письменность въ частности. Но такъ какъ такіе элементы въ самой новозавѣтной исторіи не были указаны, то оставалось опять прибѣгнуть къ неисчерпаемому и неизбежному источнику, къ помощи воображенія.

Полный идеями гегельянской философіи, Бауръ приложилъ къ исторіи перво-христіанства и св. письменности свои апріорныя понятія. Теорія Баура, изложенная главнымъ образомъ въ его „Исторіи Церкви въ первые три вѣка“ (*Geschichte der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*), состояла въ слѣдующемъ.

Христіанство не есть произведеніе одного какого-либо духа. Оно не сошло съ неба и не поднялось въ него, вмѣстѣ съ Христомъ. Оно не открыто было и не проповѣдано однимъ только Христомъ. Жизнь Іисуса была только исходной точкой для христіанства. Дѣло Іисуса развивалось медленно, посте-

пенно, не безъ глубокой борьбы и внутренняго разлада. Это было растеніе въ началѣ слабое. Проявившее на почвѣ іудаизма, христіанство могло погибнуть, могло умереть. Первобытное христіанство это собственно іудео-христіанство или евіонизмъ, представляемые двѣнадцатью апостолами, а главнымъ образомъ апостолами Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ. Христіанство можно бы даже называть „петринизмомъ“, по имени главнаго руководителя его. Сущность этого измышленнаго Бауромъ первохристіанства была такова. Иисусъ—это Мессія, въ которомъ исполнились всѣ предсказанія пророковъ. Онъ нисколько не порывалъ связи съ іудействомъ. Его дѣломъ было, напротивъ, продолженіе и обновленіе іудейства. Онъ сохранялъ въ неприкосновенности ветхозавѣтній законъ и существенные обряды.

Если бы не жизненный элементъ, не эластичность ученія, сообщившіе силу расширяемости евіонитской сектѣ, продолжаетъ Бауръ, то первохристіанство задохнулось бы въ томъ тѣсномъ кругу, гдѣ оно возникло. Ап. Павелъ—вотъ кто сообщилъ ему необходимую энергію, жизненность, какъ бы переливавшуюся чрезъ край, духъ прозелитизма и несокрушимую силу. Онъ именно разрушилъ границы, въ которыхъ первоначально заключено было христіанство. Онъ открыто порвалъ съ іудействомъ, съ храмомъ, съ закономъ Моисея. Онъ насадилъ неможное растеніе на почвѣ римской имперіи. А затѣмъ уже это растеніе принялось съ чудесною быстротою, укрѣпилось и пустило прочные корни.

Когда ап. Павелъ сообщилъ христіанству характеръ *всеобщности*, то первые основатели христіанства будто бы не вполне сознавали величайшую заслугу апостола языковъ. Далекіе отъ того, чтобы усвоить себѣ необыкновенно широкіе планы ап. Павла, чтобы признать необходимость распространенія христіанства за предѣлы Палестины, двѣнадцать апостоловъ всѣми силами возстали противъ его задачи, направленной къ новому расширенію ученія Распятаго. Борьба между партіями ап. Петра и ап. Павла и образуетъ обратную сторону исторіи первыхъ вѣковъ. Но она была гораздо глубже,

жизненнѣе, гораздо продолжительнѣе, чѣмъ какъ передала нах книга Дѣяній апостоловъ.

Названія: „петровы, павловы, петрова партія, павлова партія“ скоро сдѣлались бы какъ паролемъ Баура и всей тисбингенской школы. Нѣкоторое время можно было опасаться, что они приобрѣтутъ такую же извѣстность, какъ и выраженія: іеговистъ и элогистъ, іеговистика и элогистика. На своемъ предположеніи о крайней борьбѣ двухъ партій въ средѣ перохристіанства, о рѣшительномъ столкновеніи противоположныхъ идей и обосновалъ Бауръ свою теорію происхожденія новозавѣтныхъ писаній.

Всѣ книги Нового Завета Бауръ раздѣлилъ на три класса: писанія партіи двѣнадцати апостоловъ, писанія партіи св. Павла и писанія партіи средней, партіи соединенія. Последняя партія ставила себѣ цѣлю сгладить различія и затѣмъ примирить двѣ враждующія между собою стороны. Такъ какъ эта партія могла образоваться уже послѣ того, какъ первоначальный пылъ борьбы ослабѣлъ и успокоился, то и писанія ея появились позднѣе другихъ.

Послѣ принятія основного принципа, Бауру и его последователямъ казалось легкимъ дѣломъ „опредѣлить время происхожденія, достоинство и содержаніе каждой книги новозавѣтнаго канона. Для этого необходимо было только рѣшить, *изъ какой партіи произошла та или другая книга.*

Отвергнувъ сверхъестественное происхожденіе св. Писанія. Бауръ съ рѣдкимъ умѣніемъ ученаго привелъ въ систему главнѣйшія идеи и выводы современной критики. Основная черта теоріи Баура есть стремленіе свести къ *крайнему минимуму* св. книги новозавѣтнаго канона.

Изъ евангелій Бауръ оставилъ очень немногое. Онъ совершенно отвергъ подлинность евангелія отъ Іоанна и выбросилъ его изъ ряда историческихъ первоисточниковъ ¹⁾. Авторитетъ евангелій отъ Марка и Луки онъ подвергъ рѣшительному отрицанію. А изъ евангелія отъ Маттея оставилъ такъ называемыя „λόγια“, какъ они выражены въ нагорной проповѣди ²⁾.

¹⁾ Baur. Das Christenthum und die christliche Kirche. Tübingen. 1853. Seit 23. 24 и др.

²⁾ Baur. Ibidem 25, слав. 34.

Евангеліе, носящее имя ап. Іоанна, по Бауру, появилось сравнительно въ новѣйшее время. Ап. Іоаннъ могъ быть только авторомъ Апокалипсиса, книги іудео-христіанской. Но евангеліе онъ писать не могъ, такъ какъ идеи, въ немъ выраженные, принадлежать позднѣйшему времени, чѣмъ когда жилъ самъ апостолъ. Евангеліе отъ Іоанна написано по строго методическому плану и производитъ на читателя драматическій эффектъ. Лица, изображенные въ немъ, являются представителями тѣхъ идей и взглядовъ, изъ-за которыхъ шла борьба въ первые вѣка. Вѣроятной датой четвертаго евангелія Бауръ считаетъ эпоху монтанизма ¹⁾.

Евангеліе отъ Луки, по Бауру, составлено, подъ влияніемъ партіи павловой. Но оно значительно переработано авторомъ, чтобы не охладить партіи двѣнадцати.

Евангелистъ Маркъ—самый юный между синоптиками. Евангеліе отъ Марка наиболѣе возбуждало досаду у главы тюбингенской школы. Въ немъ почти невозможно было найти слѣдовъ ни примиренія, ни борьбы между апостолами Петромъ и Павломъ. О евангелистѣ Маркѣ Бауръ дѣлалъ предположеніе, будто онъ заимствовалъ свой трудъ изъ другого источника.

Евангеліе отъ Маттея Бауръ почиталъ іудео-христіанскимъ, но и въ немъ находилъ слѣды позднѣйшей переработки, позднѣйшихъ прибавокъ и измѣненій. Собственно въ евангеліи отъ Маттея Бауръ почиталъ подлинными „λόγος“ нагорной проповѣди. Въ нихъ онъ находилъ противоположеніе внѣшняго и внутренняго, дѣла и настроенія, буквы и духа. А это, по Бауру, и есть внутреннее существо христіанской религіи, которая была только нравственной реформацией въ жизни человѣчества ²⁾.

Центральное положеніе въ евангельской исторіи занимаетъ Лицо Іисуса Христа. Этого не могъ не признать самъ Бауръ ³⁾. Но, подобно Штраусу, онъ указываетъ причину этого исключительно въ ветхозавѣтной идеѣ Мессіи, преобразованной Христомъ ⁴⁾. Поэтому Бауръ заканчиваетъ евангельскую исторію

1) Baur. Ibidem 23, 24. Срав. опроверженіе Баура у Beischlag. Zur Iohannischen Frage. 1876.

3) Baur. 35.

2) Baur. Ibidem. 28.

4) Baur. 36.

смертію Христа ¹⁾. А о воскресеніи дѣлаетъ такое замѣчаніе: что такое было воскресеніе само по себѣ, это лежитъ въ области научнаго историческаго изслѣдованія, для учениковъ же оно было только фактомъ сознанія ²⁾.

Что же осталось, вмѣсто евангелій, въ критической теоріи Баура? На это дастъ отвѣтъ слѣдующая таблица:

1. Четыре евангелія, но безъ евангелія отъ Іоанна.
2. Три синоптическихъ евангелія, но безъ евангелій отъ Марка и Луки.
3. Евангеліе отъ Маттея, съ исключеніемъ всего того, что Бауру не нравится въ немъ.
4. Наконецъ, нѣкоторыя событія изъ жизни Іисуса Христа, но безъ воскресенія, дѣйствительность котораго состоитъ въ кругу исторической науки.

Легко видѣть, что этотъ методъ непрерывнаго вычитанія привелъ Баура къ тому, что вмѣсто евангелій въ его теоріи оказались однѣ развалины. Но, конечно, дѣло нисколько не улучшилось оттого, что Бауръ, съ самоувѣренностью ученаго деспота и нѣкотораго раціоналистическаго папы, выставилъ мнимые результаты своей фантастической теоріи, какъ неопровержимыя научныя истины ³⁾.

Какъ объясняетъ Бауръ происхожденіе евангелій, такъ точно обращается онъ съ апостольскими посланіями. Онъ разсматриваетъ ихъ съ точки зрѣнія рѣзкой противоположности между партіей ап. Петра и ап. Павла.

Посланія ап. Павла Бауръ раздѣляетъ по достоинству на *три класса*: *общепризнанная* (homologumena), *оторо-пазломъ* (соотвѣтствующія: antilegomena) и *неподлинныя* (notha) ⁴⁾.

Къ первому классу причислены имъ посланія къ галатамъ, два посланія къ коринѳянамъ и къ римлянамъ. Во второмъ классѣ показаны посланія къ ефесянамъ, филиппійцамъ, коло-

¹⁾ Baur. 37.

²⁾ Baur. 38—39, 40.

³⁾ Совершенно иначе относился къ евангеліямъ современный Бауру протестантскій богословъ Лехлеръ. Онъ почиталъ евангелія за писанное слово Божіе. D. Gotthard Victor Lechler. Das apostolische Zeitalter. Stuttgart. 1857.

⁴⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Stuttgart. 1845. Справ. Eusebius. Histor. eccles. Lib. III. cap. XXV.

сянамъ, Филемону и оба посланія къ ессалоникійцамъ. Въ разрядъ неподлинныхъ Бауръ отнесъ посланія пастырскія.

Посланія къ римлянамъ, галатамъ и коринтеянамъ написаны, по Бауру, для выраженія идей партіи ап. Павла. Они составляютъ совершенную противоположность евангеліямъ ап. Петра, къ евреямъ, къ евѣонитамъ, къ египтянамъ, происшедшимъ изъ среды іудео-христіанъ. Посланія къ ефессянамъ, колоссянамъ, филиппійцамъ, Филемону написаны для примиренія обоихъ враждующихъ партій. Въ нихъ преобладаетъ стремленіе къ примиренію съ ученіемъ ап. Петра, такъ какъ говорится о спасеніи чрезъ дѣла, а не одну вѣру. Пастырскія посланія не принадлежатъ ап. Павлу. Они представляютъ церковь уже благоустроенною и говорятъ уже о епископатѣ. Поэтому они написаны въ позднѣйшее время и, вѣроятно, могутъ быть приписаны Поликарпу смирскому или Игнатію антиохійскому.

Что касается книги Дѣяній Святыхъ апостоловъ, то Бауръ видѣлъ въ ней доказательство своего мнимаго триумфа. Эта книга, по нему, произошла отъ автора, принадлежавшаго къ партіи примиренія. Нигдѣ будто бы не выступаетъ столь ясно стремленіе къ соединенію, какъ въ книгѣ Дѣяній. Чтобы достигнуть легче этого, авторъ книги будто бы нарочно изображаетъ ап. Павла, какъ члена петровой партіи, а ап. Петра, какъ члена павлоу партіи. Вообще составитель Дѣяній воздастъ одинаковую честь обоимъ апостоламъ. Если ап. Петръ воскресилъ изъ мертвыхъ Тавиоу (Дѣян. 9, 36—41), то и ап. Павелъ долженъ былъ совершить подобное же чудесное дѣло. Отсюда въ книгѣ Дѣяній появляется разсказъ (20, 9. 10) о паденіи одного юноши изъ открытаго окна въ Троадѣ и возвращеніи его къ жизни въ объятіяхъ ап. Павла. Конечно, такое мнимое чистосердечіе Баура не можетъ замаскировать его явнаго богоульства.

Таковы были главныя положенія теоріи происхожденія и составленія Новаго Завѣта, предложенной тюбингенской школой. Что Бауръ, чрезъ ограниченіе первоисточниковъ христіанской вѣры только частью евангелія отъ Маттея и четьрьмя первыми посланіями ап. Павла, нанесъ глубокую рану

старой ортодоксальной теоріи вдохновенія у протестантовъ, это само собою очевидно. Свой канонъ, напоминающій канонъ Маркіона ¹⁾, Бауръ не только ввелъ въ богословскія системы учениковъ тюбингенской школы, но и распространилъ въ широкихъ кругахъ раціоналистовъ всѣхъ другихъ направленій. Напрасно нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ утѣшали себя тѣмъ, что, по крайней мѣрѣ, ученіе о спасеніи прямо или непрямо можно вывести изъ четырехъ посланій ап. Павла. Утѣшеніе это только тогда имѣло бы силу, если бы четыре посланія ап. Павла были для Баура, дѣйствительно, подлинными въ смыслѣ боговдохновенности, какъ дѣйствительное божественное откровеніе Св. Духа чрезъ уста ап. Павла. Но именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ даже четыре первыхъ посланія ап. Павла для Баура не были подлинными. Эти посланія были для него только исторически-истинными свидѣтельствами той формы, которую приняло христіанство въ духѣ и сердцѣ апостола языковъ.

Теорія происхожденія Новаго Завѣта, предложенная Бауромъ, какъ плодъ предвзятыхъ взглядовъ, и сама по себѣ обнаруживаетъ немало крупныхъ недостатковъ и противорѣчій.

1. Приступая къ изслѣдованію св. канона, Бауръ выражалъ намѣреніе быть независимымъ отъ какихъ бы то ни было гипотезъ. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, *самъ попалъ въ рабскую зависимость отъ предположенія и притомъ ложнаго*. Противоположности между партіей іудействующей и собственно христіанской во всей глубинѣ и рѣзкости, какъ представляетъ это Бауръ, вообще не могло быть. А поскольку эта противоположность существовала въ болѣе мягкой формѣ, ей не чужды были, быть можетъ, и апостолы. Въ этомъ смыслѣ ей не былъ чуждъ и ап. Іаковъ, который по чисто нравственному характеру своей личности менѣе, чѣмъ другіе апостолы, содѣйствовалъ распространенію идей о всемірномъ значеніи христіанства.

2. Теорія Баура—систематична, но не исторична. Она можетъ служить наилучшимъ доказательствомъ того, какъ тщетны усилія раціоналистовъ—даже самыхъ даровитыхъ и остро-

¹⁾ Baur. Paulus... Seit 249.

умныхъ—пролить свѣтъ на св. Писаніе, безъ предположенія его боговдохновенности. Только ученіе о томъ, что Духъ Святыи—истинный авторъ Библіи можетъ объяснить намъ особенности отдѣльныхъ земныхъ составителей ея. Конечно, можно и должно говорить о различныхъ формахъ, о различныхъ образахъ ученія апостоловъ Петра, Іакова, Іоанна или Павла. Но нельзя объяснять это различіе мнимымъ столкновеніемъ идей, жестокою борьбою партій. Для православнаго богослова посланія св. апостоловъ суть ничто иное, какъ рукописи различныхъ писателей, воспринимавшихъ и отражавшихъ въ своемъ духѣ мысль и слово одного и того же небеснаго Автора. Для православнаго богослова—это только различные искры одного и того же благороднаго вина, огненная сила котораго разнообразно отражается сквозь стѣнки сосудовъ, неодинаково граненыхъ и полированныхъ. Между этими сосудами, которые такъ хорошо отшлифованы, что отражаютъ на себѣ каждый цвѣтовой тонъ, блескъ и огонь благоуханнаго, благороднаго вина, есть разница по степени. Такъ, напр., образъ ученія ап. Іакова отличается отъ образа ученія ап. Петра, Павла и Іоанна, поскольку въ его посланіи отсутствуютъ догматическая глубина и полнота послѣднихъ. Въ посланіи ап. Іакова мысль Божія движется въ кругѣ вопросовъ болѣе нравственнаго характера, чѣмъ догматическаго. Но посланіе ап. Іакова однако имѣетъ того же самаго небеснаго Автора, какъ и другія каноническія писанія. Мысль, что въ книгахъ Новаго Завѣта—много различныхъ образовъ ученія, если ее развить въ надлежащихъ границахъ, подъ точкою зрѣнія православной теоріи вдохновенія, должна привести къ признанію въ св. Писаніи неисчерпаемо богатой, превосходной и многообразной жизни. Но та же самая мысль, неправильно понятая, можетъ разорвать единство св. Писанія, происшедшее отъ одного и того же Автора, на мелкіе атомы. Это и сдѣлала теорія Баура.

3. Въ частности въ теоріи Баура принята совершенно механическая и безусловно ложная классификація посланій ап. Павла. Раздробленіе посланій апостольскихъ Бауромъ тѣмъ болѣе не основательно, что самъ Евсевій кесарійскій, терминологіей котораго онъ воспользовался, причислялъ къ обще-

признаннымъ посланіямъ всѣхъ тѣхъ, которыя у тюбингенцевъ отнесены къ спорнымъ и неподлиннымъ.

4. Въ своей теоріи Бауръ обнаружилъ рѣдкое ослѣпленіе. Онъ видѣлъ доказательство своей гипотезы въ такой книгѣ, которая лучше другихъ свидѣтельствуетъ о внутренней пустотѣ этой гипотезы. Подлинность ни одной книги Новаго Завѣта не можетъ быть удостовѣрена съ такою очевидностью, какъ книги Дѣяній св. апостоловъ. Она была написана св. Лукою, спутникомъ, ученикомъ и непосредственнымъ свидѣтелемъ всѣхъ подвиговъ ап. Павла, которые онъ описывалъ. Если же онъ, дѣйствительно, изображаетъ ап. Петра, какъ будто онъ былъ послѣдователемъ апостола языковъ, а ап. Павла, какъ сторонника мнимой петровой партіи, то не ясное ли это свидѣтельство, что борьба между двумя апостолами была просто химера, существовавшая въ воображеніи Баура?

5. Чтобы еще болѣе видѣть совершенную безпочвенность теоріи тюбингенской школы, необходимо обратить вниманіе на необыкновенныя разногласія между главою этой школы, Бауромъ и его учениками: *Целлеромъ*, *Швейцеромъ*, *Фолькмаромъ*, *Гильгенфельдомъ*, *Тоблеромъ*, *Кёстлиномъ*, *Планкомъ*, *Ричлемъ* и др.

Между тѣмъ какъ для Баура евангеліе отъ Марка занимаетъ средній рядъ, у Гильгенфельда—второй, у Фолькмара—первый, у Кёстлина—вмѣстѣ первый, второй и третій. Последняя теорія пришла къ такому выводу, что евангеліе Матвея не что иное, какъ увеличенное изданіе прото—Марка. Евангеліе отъ Луки—переработанное и видоизмѣненное изданіе того же прото—Марка. Дѣйствительное же евангеліе Марка, какимъ теперь обладаетъ христіанская Церковь, составлено на основаніи другихъ синоптиковъ и, такимъ образомъ, есть исходное начало, середина и конецъ евангельской исторіи.

Гильгенфельдъ, въ противоположность Бауру, посланія ап. Павла къ ессалоникійцамъ, къ филипійцамъ, къ Филемону признавалъ за подлинныя. Если же вѣрить Фолькмару, то Апокалипсисъ—единственно подлинная книга Новаго Завѣта.

По Швейцеру, евангеліе отъ Іоанна написано въ концѣ второго вѣка, по Гильгенфельду—около 130 года, а по Тоб-

леру—даже составлено Аполлосомъ изъ Ефеса еще при жизни самого апостола.

Теорія, которая привела своихъ послѣдователей къ столькимъ разногласіямъ, не нуждается въ опроверженіи.

6. Самое лучшее изображеніе того злоупотребленія, которое допускалъ Бауръ, благодаря своей гипотезѣ о борьбѣ двухъ партій въ первые вѣка, представилъ одинъ изъ учениковъ Тюбингена, Альбрехтъ Ричль въ сочиненіи „Die Entstehung der alt-katholischen Kirche“. Bonn. 1850. Ричль доказалъ, что свои идеи о борьбѣ партій ап. Петра и Павла, о союзѣ евіонитовъ, ессеевъ и апостоловъ глава тюбингенской школы заимствовалъ изъ *апокрифическихъ лжеклементиновыхъ томилий*. Напомнимъ, что самъ Бауръ впоследствии призналъ слѣды воображаемой борьбы между апостолами недостаточно ясными и опредѣленными, и, такимъ образомъ, лишилъ свою теорію необходимаго основанія ¹⁾.

7. Какая же причина продолжительнаго и глубокаго вліянія теоріи Баура на протестантское богословіе? Научныя возраженія Баура противъ подлинности и боговдохновенности книгъ Новаго Завѣта не отличаются ни тщательностью, ни солидностью. Большая часть ихъ отличается безпочвенною поверхностностью, такъ какъ стоитъ на невѣроятно слабыхъ ногахъ. Ключъ для объясненія вліянія Баура, независимо отъ его личности, заключается въ его доходящемъ до виртуозности искусствѣ превращать мнимыя противорѣчія св. книгъ въ кричащія диссонансы и дѣйствовать чрезъ нихъ на легковѣрныхъ читателей. О смѣлости и неустрашимости Баура въ этомъ отношеніи свидѣлствуютъ слѣдующіе три примѣра. Если въ книгѣ Дѣяній говорится (1, 15) о ста двадцати душахъ, а въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (1 Кор. 15, 6) о пятистахъ, то Бауръ это само по себѣ безвредное и мнимое различіе превращаетъ въ главную квартиру для наступательныхъ дѣйствій противъ ученія о вдохновеніи св. Писанія ²⁾. Въ посланіи къ Корин-

¹⁾ Срав. о тюбингенской школѣ у Renan'a. „Les Evangiles“ 1877. p. 33—35; а также Lichtenberger. Histoire des idées en Allemagne. T. III. p. 95; Fairbairn. Contemporary Review. 1876; июль.

²⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Stuttgart. 1845. 37.

оянамъ (1 Кор. 1, 11) упоминается о нѣсколькихъ группахъ христіанскаго общества, члены которыхъ говорили: я—Павловъ, я—Аполлосовъ, я—Клеонъ, а я—Христовъ. Бауръ съ необыкновенною охотою пользуется этимъ мѣстомъ, видя въ немъ доказательство, что первохристіанство образовалось изъ взаимной борьбы двухъ партій ¹⁾. Если, далѣе, въ посланіи къ галатамъ (2, 14) ап. Павелъ рассказываетъ о томъ, какъ онъ противостоялъ ап. Петру, то это мѣсто показываетъ только, что св. апостолы могли дѣлать ошибки въ жизни, будучи не погружены въ самое ученіе. Но Бауръ дѣлаетъ изъ него тѣранъ, которымъ напрасно старается разрушить достовѣрность повѣствованія книги Дѣяній объ апостольскомъ соборѣ въ Іерусалимѣ ²⁾.

Д. С. Леонардовъ.

¹⁾ Baur. Paulus. 261—281.

²⁾ Baur. Paulus, der Apostel Iesu Christi. Seit. 129.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1904 году.

Вступая въ XXI-й годъ изданія журнала „Вѣра и Разумъ“, редакція полагаетъ, что литературное направленіе этого органа печати и его основной характеръ достаточно извѣстны нашимъ читателямъ. — Оставаясь вѣрною завѣщанію въ Божѣ почившаго основателя этого журнала, Архіепископа Амаросія, редакція по прежнему сохраняетъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственного назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣщанію почившаго Іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1904 году, это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архіепископское благословеніе и просвѣщенное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнаго АРСЕНІЯ, нынѣшняго преемника почившаго Іерарха по святительской наслѣдствѣ.

Въ послѣднее время и въ общество, и въ повременную печать проникла мысль о какомъ-то измѣненіи направленія нашего журнала, или даже о совершенномъ прекращеніи его, — на томъ главнымъ образомъ основаніи, что будто-бы для большинства приходскаго духовенства, особенно сельскаго, журналъ понаалу является выше уровня ихъ пониманія, хотя онъ всегда былъ „дѣйствительно ярымъ свѣтильникомъ вѣры, освѣщавшимъ тѣ темныя закоулки, въ которыхъ иногда блуждалъ человѣческій разумъ“. [Моск. Вѣд. 1903 г. № 296]. Но это совершенно ошибочно. Дѣло касалось только возможнаго улучшенія нашего журнала, а не видоизмѣненія его направленія, или даже прекращенія. Возможное улучшеніе этого журнала для самой редакціи столько же желательно, какъ, полагаемъ, желательно и для всякой другой редакціи. И мы надѣемся, что съ Божіею помощію достигнемъ этого улучшенія. Мы тѣмъ болѣе одушевляемся этою надеждою, что журналъ нашъ находится подъ высочайшимъ и просвѣщеннымъ покровительствомъ и руководствомъ нынѣшняго Харьковскаго святителя, **ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АРСЕНІЯ**. — Соответственно съ этимъ, журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

1. Отдѣла церковнаго, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣи замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно церковныхъ журналовъ.

2. Отдѣла философскаго. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видъ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстій по Харьковской епархіи“, въ который войдутъ постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событий церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202-хъ и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Галаровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Борзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостинный дворъ, № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1901 годы. За 1902 г. 9 р. и за 1903 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 120 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. **Оправедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. **Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.** Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.
4. **Бесѣда Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. Благочинными Харьковской епархіи.** 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1903 года.

Харьковъ. Типографіи Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1903.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1903.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1908 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ.

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,
Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.*)

Поздравляю васъ, юныя отроковицы, съ храмовымъ праздникомъ вашего учебнаго заведенія и желаю, чтобы великій и святой образъ великомученицы Варвары навсегда оставался для васъ назидательнымъ примѣромъ, а чудныя свойства ея души, великія черты ея ума и сердца, славныя добродѣтели жизни ея всегда отражались бы во всей жизни вашей. Я увѣренъ, что всѣ вы неоднократно читали дивное житіе св. великомученицы и не только читали, но и вдумывались, почерпая изъ него для себя вѣчные уроки жизни. Читайте и впредь сіе житіе и размышляйте надъ нимъ, помня, что св. великомученица Варвара есть покровительница заведенія и храма вашего, подъ сѣнію коего вы получаете здѣсь христіанское образованіе и что поэтому ея святая жизнь составляетъ для васъ тотъ идеаль нравственнаго совершенства, къ достиженію котораго всѣ вы неуклонно должны стремиться. Особенно же умѣстно и спасительно размышленіе о жизни и подвигахъ великомученицы Варвары въ настоящій день, въ день вашего храмового праздника, когда она, св. заступница ваша, являетъ къ вамъ осо-

*) Произнесено въ домовоі церкви Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, въ день храмового праздника Св. великомученицы Варвары, 4 декабря 1908 года.

бенную свою любовь и молитвенное ходатайство и особымъ своимъ предстательствомъ, по молитвамъ малой церкви вашей, всѣхъ васъ купно съ начальствующими, наставниками и воспитательницами укрѣпляетъ и одушевляетъ, исполняя священной ревности ко благу вашему, Церкви и отечеству на пользу.

Вся жизнь св. великомученицы Варвары представляетъ для васъ, дѣти, непрерывный рядъ великихъ уроковъ назиданія. Вспомните ея первоначальное дѣтство въ домѣ богатаго и знатнаго отца ея, язычника Діоскора, который, по смерти жены своей, всю любовь свою сосредоточилъ на дочери, превосходившей красотой всѣхъ сверстницъ своихъ. Дабы скрыть прекрасную дочь свою отъ недостойныхъ взоровъ простыхъ и худородныхъ людей, Діоскоръ устроилъ высокій столпъ, а на столпѣ томъ великолѣпныя храмины и затворилъ въ нихъ юную еще не выдавшую свѣта дѣву. На этомъ уединенномъ столпѣ, среди роскоши, въ богато украшенныхъ покаяхъ, св. Варвара проводила жизнь свою, окруженная языческими рабынями и воспитательницами. Только небо да земля видны были ей изъ оконъ храмины, только видимая природа широко и открыто представлялась ей взорамъ. И что же мы видимъ? Уединенный столпъ и огражденное со всѣхъ сторонъ жилище становится для Варвары великою школою истиннаго Богопознанія. Здѣсь мудрая дѣва познаетъ тщету языческихъ идоловъ и приходитъ къ познанію истиннаго Бога. Здѣсь она впервые пренебрегаетъ богатствомъ и роскошью своего отца, ни во что вмѣняетъ суету жизни земной и даже отвергаетъ самую мысль о бракѣ, какъ недостойную. Отсюда ея сердце и душа рвались къ иному, высшему міру, горѣ, гдѣ имѣетъ свое особое присутствіе Богъ христіанскій. На Немъ, какъ единомъ и истинномъ Богѣ, сосредоточились всѣ ея помыслы, чувства и желанія, къ Нему Вѣчному

и Бездѣсущему она стремилась всѣмъ существомъ, всѣмъ чистымъ сердцемъ своимъ. Еще язычница, она уже осызала Его своею любовію; еще не оглашенная, она познавала Его Премудраго, вѣровала въ Него Все-вѣдущаго, любила Его Милосерднаго, поклонялась Ему Всемогущему.

Откуда же почерпнула св. великомученица Варвара такія понятія объ истинномъ Богѣ и кто былъ ея наставникомъ и учителемъ въ дѣлѣ Богопознанія?

„Созерцаніе предметовъ и явленій видимой природы и размышленіе о нихъ поселили въ сердцѣ мудрой дѣвы сомнѣніе въ истинности языческихъ боговъ и, при помощи благодати Божіей, привели ее къ мысли объ истинномъ и премудромъ Создателѣ“—вотъ истинный отвѣтъ вопрошающему данный жизнеописателемъ св. великомученицы Варвары. Но почему сама видимая природа, повидимому безмолвная и нѣмая, могла возбудить въ сердцѣ Варвары мысль о Богѣ и привести ее къ познанію Его? Нѣтъ ли въ самомъ человѣкѣ того живого ощущенія, посредствомъ котораго онъ можетъ уловлять въ природѣ явные слѣды Божественнаго Существа? Отвѣчаемъ утвердительно. Въ нашемъ внутреннемъ существѣ, въ сердцѣ каждаго человѣка, есть живое стремленіе къ познанію истиннаго Бога: душа человѣка, по выраженію одного христіанскаго писателя, есть по природѣ христіанка. И это врожденное христіанское чувство, это сердечное стремленіе къ Богу настолько сильно и неискоренимо, что его не въ состояніи уничтожить въ насъ ничто. Правда, подъ вліяніемъ грѣха, мірской суеты и другихъ недобрыхъ воздѣйствій, оно нерѣдко гложется, умолкаетъ и даже какъ бы вовсе замираетъ. Но при благопріятныхъ условіяхъ оно снова пробуждается въ насъ, снова заявляетъ о себѣ, требуя духовнаго удовлетворенія. Однимъ изъ такихъ условій и лучшихъ возбуждителей

религіознаго чувства и является видимая природа, служащая какъ бы нагляднымъ отраженіемъ ея премудраго Создателя. Видимая природа со всѣмъ ея разнообразіемъ является какъ бы книгою, читая которую, мы познаемъ ея Творца и Зиждителя. Вы, дѣти—жители богатыхъ природою весей, болѣе чѣмъ живущіе во градѣ способны чувствовать и понимать благотворное религіозное воздѣйствіе видимой природы. Повсюду въ видимой природѣ ощущается присутствіе Божіе, повсюду Богъ, какъ вездѣсущій, обнаруживаетъ Свои божественныя свойства. Солнце, луна и звѣздное небо, радуга, буря и громъ, молнія и другія явленія—то грозныя и разрушительныя, то пріятныя и ласкающія—все это предметы, возбуждающіе въ насъ чувства благоговѣнія, умиленія, религіознаго восторга и благодарности предъ всемогущимъ и всеблагимъ Создателемъ міра. Поистинѣ всякій, размышляющій надъ природою, сердечно и искренно долженъ исповѣдывать, что Богъ есть Духъ вѣчный, всеблагій, всеправедный, всемогущій, вездѣсущій, неизмѣняемый, вседовольный и всеблаженный. Видимая природа со всѣмъ ея разнообразіемъ, небо и земля, и для св. Варвары были тѣми книгами естественнаго откровенія, помощію которыхъ она пришла къ познанію истиннаго Бога. Глядя изъ своего уединеннаго терема на окружавшій ее видимый міръ, она день и ночь углублялась въ это откровеніе своимъ размышленіемъ. Безсильны, говорила она, создать сей прекрасный міръ мертвые и бездушныя идола; не они, эти вещественныя, сдѣланныя изъ золота и серебра, дерева и камней статуи, виновники столь величественнаго и мудраго міропорядка. Есть иной Творецъ и Создатель вселенной, есть иной Міроправитель, есть единый, живой и истинный Богъ, цѣлесообразно все сотворившій, мѣрою и вѣсомъ все опредѣлившій. Вотъ уроки естественнаго богопознанія, званиствомъ

ные изъ природы разумомъ мудрой Дѣвы, вотъ путь естественнаго откровенія, коимъ шла она отъ язычества къ христіанству, тотъ путь, какимъ еще задолго до Христа шли люди, утеравшіе способность общенія съ Богомъ, способность воспринимать непосредственно божественныя откровенія.

Но кому повѣдать свою тайную вѣру въ Бога истиннаго, съ кѣмъ побесѣдовать о Немъ? Кто скажетъ ей, что убѣжденія ея истинны и святы? Не заблуждается ли она и не ошибается ли, мѣняя вѣру отцовъ своихъ и попирая ученіе языческихъ жрецовъ? Таковы сомнѣнія и недоумѣнія благоразумной Дѣвы. Здѣсь-то, подъ вліяніемъ сихъ размышленій, на пути исканія истины, и является на помощь благодать Божія. Сердце св. Варвары открывается для благодатныхъ воздѣйствій и ея душа, алчущая и жаждущая правды и истины, насыщается благодатнымъ и святымъ утѣшеніемъ. Божественная благодать, немощная врачующи и оскудѣвающая восполняющи, спѣшитъ къ ней на помощь, дабы укрѣпить ее, ободрить ее и наставить на всякую истину. По тайному водительству промысла Божія, св. отроковица сближается съ христіанскими дѣвами, которыя и сообщили ей первыя истинныя понятія о Богѣ христіанскомъ и Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ, а потомъ, немного спустя, по ея желанію увѣдать истину во всей полнотѣ и совершенствѣ, къ ней тайно, подъ видомъ мимоходящаго купца, является христіанскій пресвитеръ. Онъ разсказалъ ей исторію ветхаго и новаго заветъа, исторію домостроительства спасенія рода человѣческаго, исторію о томъ, какъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ совершилъ наше спасеніе, какъ родился Онъ, какъ училъ, жилъ, страдалъ, умеръ на крестѣ, потомъ воскресъ изъ мертвыхъ и тѣмъ даровалъ всѣмъ намъ благодатныя средства спасенія отъ грѣха, проклятія и смерти. Пресвитеръ научилъ Варвару покло-

няться Богу духомъ и истиною, наставлялъ ее въ правилахъ христіанской жизни и просвѣтилъ св. крещеніемъ. Проповѣдь христіанскаго пресвитера о Сладчайшемъ Іисусѣ, проповѣдь любви совпала съ сердечною вѣрою св. Варвары, вѣрою чистою, глубокою и святою. Сѣмя упало на добрую почву и принесло обильный плодъ. Св. Дѣва усвоила ученіе вѣры всей своей невинной и въ простотѣ любящей душой, всей своей душой она возлюбила Господа и послѣдовала Ему, сдѣлавшись истинною христіанкой.

Съ этого времени св. Варвара, обручившись Жениху Небесному, вступаетъ на мученическій подвигъ. Узнавши объ обращеніи къ христіанству своей дочери, отецъ ея Діоскоръ воспылалъ гнѣвомъ и яростію и подвергъ ее ужаснымъ истязаніямъ: онъ билъ ее и влачилъ за власы по землѣ и камнямъ, мучилъ ее голодомъ, истязалъ скорпіонами. Одно лишь описаніе ужасныхъ звѣрскихъ мукъ, коимъ была подвергнута св. великомученица, приводитъ наше сердце въ содроганіе. Но мужественная Дѣва терпѣливо переносила свои мученія и на всѣ убѣжденія мучителей обратиться къ богамъ языческимъ отвѣчала обличеніемъ ничтожества бездушныхъ идоловъ и прославленіемъ Бога христіанскаго. Наконецъ злоба мучителей обезсилѣла и св. Варвара была обезглавлена собственнымъ отцомъ. Такова твердость вѣры св. Варвары и таковы ея духовныя добродѣтели.

Пусть же, юныя дѣти, будетъ образъ св. великомученицы Варвары для васъ путеводящею звѣздою во всей вашей жизни: на него взирайте, ему поклоняйтесь, предъ нимъ изливайте радости свои и горести, отъ него почерпайте силъ и бодрости на добромъ пути жизни вашей. Подражайте великимъ добродѣтелямъ и подвигамъ св. великомученицы—ея терпѣнію, кротости, любомудрію, твердости вѣры, цѣломудрію христіанскому. Она искала истиннаго Бога въ природѣ и обрѣла Его, утвердившись въ вѣрѣ помощію христіанскаго пресви-

тера; вы же будьте тверды въ истинахъ закона Божія, помня преподаваемые вамъ здѣсь уроки и подражая св. великомученицѣ въ постоянномъ и неуклонномъ стремленіи къ Богу. Пусть эти уроки запечатлѣются въ сердцахъ и умахъ вашихъ навсегда, сдѣлавшись неизмѣнными правилами всей жизни вашей. Твердо храните вѣру свою, непоколебимо стойте въ ней, неизмѣнно исповѣдуйте ее словомъ и дѣломъ, соблюдайте уставы Церкви святой; остерегайтесь волковъ, входящихъ къ вамъ въ овечьихъ одеждахъ. Хотя и живемъ мы въ благопріятное время, когда религія христіанская считается господствующею, пользуясь покровительствомъ и защитою государства, за то силенъ и могуществененъ ея невидимый врагъ: сильно въ наше время невѣріе, сильна штунда, упоренъ расколъ, многочисленны секты. Какъ опасно все это для васъ, еще неокрѣпшихъ въ вѣрѣ дѣтей! Какъ легко увлечь васъ на ложный путь, какъ не трудно ослабить силу вѣры вашей, чистоту воззрѣній христіанскихъ, ясность истины! Стойте же твердо и не только сами стойте, но и другихъ слабыхъ вѣрою утверждайте. Поприще ваше широкое и пространное. Вы—будущія учительницы и общественные дѣятели. Въ качествѣ учительницъ начальныхъ школъ вы легче всего можете внѣдрять истины христіанскія въ сердцахъ дѣтей. Возможны случаи, когда отъ васъ потребуется и исповѣданіе вѣры христіанской. Исповѣдуйте ее твердо и непоколебимо, подобно св. великомученицѣ Варварѣ, ничего не щадившей за вѣру свою.

Возарите же еще разъ на пречистый образъ св. Вѣликомученицы, умильно глаголя: „Варвару святую почитимъ: вражя бо сѣти сокруши и яко птица избавися отъ нихъ, помощію и оружіемъ креста, всечестная“. Аминь.

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьковского и Ахтырскаго,

при служеніи литургіи 14-го декабря въ Институтъ
Благородныхъ Дѣвицъ.

Съ особенною готовностію я изъявилъ согласіе въ приглашеніе совершить въ вашемъ храмѣ, дѣти, божественную литургію, потому что искренно желалъ принести вамъ своимъ служеніемъ духовное утѣшеніе и удовлетворить вашему религіозному чувству. Я увѣренъ, что всѣ вы глубоко-вѣрующія и религіозныя.

У вѣрующихъ людей потребность религіознаго чувства бываетъ очень сильна, и стремленіе къ удовлетворенію онаго вызываетъ ихъ на великіе подвиги. Вѣра и религіозное чувство побуждали подвижниковъ оставлять міръ, удаляться въ пустыни, возводили ихъ для молитвы на столбы на многіе годы, заставляли ихъ проводить дни и ночи въ молитвѣ. Такъ вотъ и нынѣ прославленный великій угодникъ Божій Серафимъ Саровскій провелъ въ молитвѣ въ лѣсу на камнѣ 1000 ночей. Вѣра и религіозное чувство заставляли подвижниковъ удаляться въ затворъ и проводить жизнь въ пещерахъ, вертепахъ и пропастяхъ земныхъ, наля-

гать на уста свои подвиги молчанія, возлагать на себя тяжелыя вериги. Вѣра и религіозное чувство явили міру цѣлыя сонмы мучениковъ и мученицъ. Что двигало на тяжкія страданія и смерть благородныхъ и образованныхъ дѣвъ-великомученицъ—Параскеву, Екатерину, Варвару, Вѣру, Надежду, Любовь и св. женъ-мученицъ царицу Александру, Софію и много другихъ?—Тоже глубокая вѣра и религіозное чувство.

Но все это есть необычайное проявленіе религіознаго чувства, влекущее глубоковѣрующаго человѣка на самоотверженіе. А въ обычной жизни это чувство проявляется вообще—въ благочестивой жизни, и въ частности—въ усердной неопустительной ежедневной молитвѣ, которая у нѣкоторыхъ благочестивыхъ людей продолжается иногда и въ ночное, и въ дневное время по нѣсколько часовъ,—въ сильномъ и даже непреодолимомъ желаніи посѣщать храмъ Божій во время богослуженія, въ почитаніи праздниковъ, исполненіи церковныхъ уставовъ и дѣланіи во имя Божіе добра ближнему. Во всѣхъ сказанныхъ случаяхъ проявленіе религіознаго чувства и удовлетвореніе онаго сопровождается неизгласимымъ духовнымъ утѣшеніемъ, радостію, успокоеніемъ и внутреннимъ блаженствомъ. Въ этомъ состояніи несчастье облегчается, скорби и печали забываются, и является полнѣйшая покорность и преданность волѣ Божіей.

Но ничего подобнаго не бываетъ у людей невѣрующихъ. Такъ какъ вѣры въ Бога у нихъ нѣтъ, то не бываетъ и религіознаго чувства, и не можетъ быть стремленія къ удовлетворенію онаго. Такихъ людей Псалмопѣвецъ называетъ безумными: *Рече безумецъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ*. О такихъ людяхъ мы молимся, чтобы Господь наставилъ ихъ на путь вѣры и вдохнулъ въ нихъ религіозное чувство. Но къ нѣкото-

рому утѣшенію скажемъ, что совершенно невѣрующихъ въ Бога немного. Но много—очень много слабыхъ и холодныхъ въ вѣрѣ, сомнѣвающихся и колеблющихся. Какова вѣра ихъ, таково и религіозное чувство—слабое и поверхностное. Въ храмѣ Божиѣмъ они не бываютъ, или бываютъ рѣдко, не имѣя времени, и то со скукой; дома или не молятся Богу, или же молятся рѣдко, мало и невнимательно. Въ ихъ молитвѣ не бываетъ теплоты сердечной, они не могутъ испытать и не испытываютъ той святости чувства, отрады и успокоенія и того внутренняго блаженства, каковое испытываютъ люди глубоковѣрующіе, религіозные, умѣющие молиться и испытавшіе и понимающіе силу молитвы.

Я назвалъ васъ, дѣти, глубоковѣрующими, а потому и стремился помолиться съ вами, надѣясь принести вашему религіозному чувству удовлетвореніе—или тотъ душевный міръ внутренняго блаженства, радости и успокоенія, который, какъ я сказалъ, доставляетъ молитва.

По мѣрѣ возрастанія и воспитанія вашего здѣсь пусть крѣпнеть вѣра ваша и развивается религіозное чувство, чтобы оно непреодолимо влекло васъ къ молитвѣ и чтобы въ молитвѣ всегда вы получали миръ душевный, радость, утѣшеніе, надежду и успокоеніе. Аминь.

Попытки католических богословов найти въ твореніяхъ мужей апостольскихъ указанія на главенство римскаго папы и ихъ несостоятельность.

По мнѣнію римскихъ богослововъ, ученіе о главенствѣ римскаго папы имѣетъ за собой такъ много разнаго рода свидѣтельствъ, какъ немногія истины христіанскаго вѣроученія. Указанія на это главенство они видятъ, какъ во многихъ мѣстахъ Свящ. Писанія, гдѣ какъ будто говорится о главенствѣ князя Апостоловъ—Петра, а слѣдовательно и его преемниковъ римскихъ первосвященниковъ, такъ и во многихъ твореніяхъ свв. отцевъ и учителей Церкви, начиная съ I вѣка. Стараясь доказать при этомъ, что ученіе это имѣетъ за собой, такъ сказать, непрерывность церковнаго сознанія, они съ особеннымъ вниманіемъ останавливаются на твореніяхъ мужей апостольскихъ и тамъ ищутъ указаній на это ученіе. По ихъ представленію, дѣйствительно, творенія мужей апостольскихъ—эти первые опыты богословствующей мысли—изобилуютъ такого рода указаніями. Опираясь на нихъ, они смѣло утверждаютъ, что уже мужи апостольскіе учили о главенствѣ римскаго первосвященника и римской церкви. И такихъ ученыхъ очень много, напр. Rotensee ¹⁾, Perrone ²⁾, Bellarmin ³⁾, Klee ⁴⁾, Hilgenfeld ⁵⁾, Sprinzel ⁶⁾, Nirschl ⁷⁾ и др.

¹⁾ Der Primat des Pabstes in allen christlichen iahrhunderten. Mainz 1836.

²⁾ Praelectiones theologiae. IV vol. 1856. Parisiis.

³⁾ Disputatio theologiae. t. I.

⁴⁾ Lehrbuch der dogmengeschichte. Mainz. 1836.

⁵⁾ Die apostolischen Väter. Halle. 1853.

⁶⁾ Die theologie der apostolischen Väter. Wien. 1880.

⁷⁾ Die theologie des heiligen Ignatius. Mainz. 1880.

Такъ Sprinzi, разсуждая о церковной организаціи по твореніямъ мужей апостольскихъ, замѣчаетъ: „церковная организація, по нимъ, состоитъ изъ примата, епископа, пресвитеровъ и діаконовъ ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ также говоритъ, что „приматство въ твореніяхъ мужей апостольскихъ является довольно ясно выраженнымъ ²⁾. Sprinzi готовъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ находить указанія даже на непогрѣшимость римскаго епископа. „Что касается непогрѣшимости римскаго папы, говоритъ онъ, то это самое въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, если не опредѣленно выражено, то во всякомъ случаѣ заключается какъ бы въ зернѣ...; у Климента и Ерма римскій папа является какъ особый носитель ученія, а у Игнатія римская церковь хат' ἐξουχὴν (по преимуществу) какъ предсѣдательница союза любви ³⁾.

И такими замѣчаніями переполнена вся книга Sprinzi'a—*Die Theologie der apostolischen Väter*, въ другихъ отношеніяхъ одно изъ лучшихъ сочиненій, посвященныхъ мужамъ апостольскимъ ⁴⁾.

Такимъ образомъ, римскіе богословы утверждаютъ, что уже въ твореніяхъ мужей апостольскихъ находятся многія указанія на главенство римскаго папы.

Но какъ вообще нельзя найти такихъ указаній на главенство римскаго папы въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви первыхъ трехъ вѣковъ христіанства, такъ въ частности и въ твореніяхъ мужей апостольскихъ не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній на это, но даже и намековъ. Только превратно толкуя различныя мѣста этихъ твореній, римскіе богословы могутъ находить такія указанія.

¹⁾ Die theologie der apoc. Väter. 277.

²⁾ Ibid. 288.

³⁾ Ibid. 283—284.

⁴⁾ Такъ на страницѣ 263 мы читаемъ: „епископы стоятъ во главѣ отдѣльныхъ церквей, которыя всѣ вмѣстѣ, какъ солидарное цѣлое, образуютъ католическую церковь, невидимый Глава которой Христосъ, видимый римскій папа“; а въ примѣчаніи Sprinzi замѣчаетъ, что іерархія, по мужамъ апостольскимъ, а исключеніемъ приматства, состоитъ изъ трехъ членовъ.

Эту же мысль онъ проводитъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ прямо называетъ римскаго папу главою епископовъ—„епископы и ихъ глава папа“ стр. 269. Смѣти также стр. 256, 264, 268 и 288.

Sprinze наиболее яркій выразитель ученія о главенствѣ папы на основаніи твореній мужей апостольскихъ, почему на его книгѣ мы и остановились такъ долго.

Въ виду важности этого вопроса, мы остановимся на немъ и посмотримъ, насколько римскіе богословы отсупаютъ отъ истины, утверждая, что уже мужи апостольскіе знали и учили о главенствѣ римскаго папы.

Своему изслѣдованію мы предпошлемъ одно общее замѣчаніе.

Изучая творенія мужей апостольскихъ, мы видимъ, что ученію о богоустановленной іерархіи въ нихъ отводится довольно много мѣста. Трактуются она здѣсь преимущественно, какъ главное условіе церковнаго единства, столь необходимаго въ виду попытокъ еретиковъ внести разнь въ жизнь церкви. „Указывая ясно на внутреннія основы единства церкви, говоритъ пр. Сильвестръ, мужи апостольскіе вмѣстѣ съ этимъ съ достаточною полнотою и опредѣленностью выясняютъ высокое значеніе іерархіи, какъ одного изъ существеннѣйшихъ вѣщныхъ, объединяющихъ Церковь началъ, безъ котораго немыслимо и ея внутреннее единство ¹⁾).

Но разсматривая іерархію преимущественно съ этой точки зрѣнія, они вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно ясно говорятъ и о количествахъ іерархическихъ степеней. И по нимъ такихъ степеней только три. Нигдѣ нельзя въ ихъ твореніяхъ найти и намекъ на то, что, кромѣ епископа, пресвитеровъ и діаконъ, нужно признавать еще и приматство.

Чтобы не быть голословными, изложимъ кратко ученіе мужей апостольскихъ объ іерархіи и ея степеняхъ.

По ученію св. Климента, іерархія въ церковномъ обществѣ необходима по двумъ основаніямъ, во-первыхъ, потому, что ею поддерживается единство ²⁾, а во вторыхъ, и потому, что она богоучреждена ³⁾. „Апостолы, говоритъ св. Климентъ, были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Иисуса Христа, Иисусъ Христосъ отъ Бога. Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа. Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ. Что же удивительнаго, если тѣ, коимъ

¹⁾ Арх. Сильвестръ. Ученіе о Церкви въ 1-е три вѣка христіанства. Стр. 144—145.

²⁾ Epistola Clementis 1 с. 87 и 38. ³⁾ Ibid. с. 42.

во Христѣ ввѣрено было отъ Бога дѣло сіе, поставляли вышеупомянутыхъ лицъ? И они по тому же полномочию не только сами поставляли, но и другимъ преподали это право и установили самый порядокъ постановленія на священнослужительскія степени ¹⁾.

Что касается количества іерархическихъ степеней, то Климентъ не говоритъ объ этомъ прямо и опредѣленно, но, судя по нѣкоторымъ мѣстамъ, нужно думать, что онъ признавалъ только три степени. Правда, онъ смѣшиваетъ названіе епископа и пресвитера, называя однихъ и тѣхъ же лицъ, то епископами, то пресвитерами ²⁾, но тѣмъ не менѣе дѣлаетъ существенное различіе между пресвитерами и епископами и около нихъ ставитъ діаконовъ. Это ясно изъ 44 главы, гдѣ наряду съ апостолами ставятся такъ называемые испытанные мужи, достоуважаемые мужи, которые отличаются отъ пресвитеровъ и которымъ первымъ приписывается право поставлять церковныхъ служителей. То, что Климентъ признаетъ только три степени священства, подтверждается и тѣмъ, что онъ сравниваетъ степени новозавѣтной іерархіи съ степенями іерархіи ветхозавѣтной. „Первосвященнику, говоритъ онъ, дано свое служеніе, священнику свое назначено дѣло, и на левитовъ возложены свои должности ³⁾. По Клименту, значитъ, въ новозавѣтной іерархіи есть лица, соотвѣтствующія первосвященнику, священникамъ и левитамъ. А такими лицами могли быть только епископы, пресвитеры и діаконы.

Ермъ также признаетъ необходимость іерархіи. По его понятію, она такъ же необходима, какъ необходимы главные, основные камни въ зданіи, подъ видомъ которыхъ она и изображается ⁴⁾. Что касается количества степеней іерархическихъ, то можно думать, что Ермъ, какъ и Климентъ допускаетъ только три. „Камни квадратные и бѣлые, хорошо прилаживающіеся своими спайками, говоритъ онъ, это суть апостолы, епископы, учителя и діаконы, какъ почившіе, такъ и живущіе еще доселѣ, которые ходили въ святомъ ученіи Божіемъ, надзирали, учили и свято и непорочно служили изъ

¹⁾ Epist. Clem. I. cc. 42, 43 и 44.

²⁾ Epist. Clem. I. c. 40.

³⁾ Ibid. cc. 47, 57, 44, 54.

⁴⁾ Pastor. Herm. L. I, voc. 3, c. 5.

бреннымъ Божиимъ" и проч. ¹⁾). Если подѣ учителями разумѣтъ здѣсь пресвитеровъ, а это должно разумѣть, слѣдую многимъ комментаторамъ, то, очевидно, іерархическихъ степеней Ермъ признаетъ только три.

Ученіе св. Поликарпа объ іерархіи въ сущности таково, какъ и ученіе Ерма и Климента. Онъ также признаетъ іерархію необходимой, какъ получившую свое начало отъ Бога и какъ содѣйствующую вѣдренію церковнаго единства ²⁾). Принимая во вниманіе, что св. Поликарпъ отличаетъ себя отъ пресвитеровъ и діаконовъ, которыхъ онъ исполнѣ и опредѣленно различаетъ, нужно признать, что и онъ допускаетъ только три іерархическихъ степени.

Но самое полное ученіе объ іерархіи церковной находимъ въ посланіяхъ св. Игнатія.

Іерархію онъ считаетъ необходимымъ элементомъ Церкви, какъ и паству. Безъ нея, т. е. іерархіи, нѣтъ церкви, прямо говоритъ онъ ³⁾). „Всѣ почитайте діаконовъ, какъ заповѣди Іисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеровъ, какъ собраніе Божіе, какъ сонмъ апостоловъ. Безъ нихъ нѣтъ церкви“. Въ іерархіи св. Игнатій съ совершенною ясностью и точностью различаетъ три степени, которыя и разграничиваетъ, какъ наименованіемъ, такъ и указаніемъ значенія каждой изъ нихъ. Это различіе проведено имъ во многихъ мѣстахъ. „Епископъ, говоритъ онъ въ одномъ изъ нихъ, предсѣдательствуетъ на мѣстѣ Бога, пресвитеры занимаютъ мѣсто собора апостоловъ, и діаконамъ, сладчайшимъ мнѣ, вѣрено служеніе Іисуса Христа, Который былъ прежде вѣкъ у Отца и наконецъ явился видимо“ ⁴⁾). „Всѣ послѣдуйте епископу, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, какъ Іисусъ Христосъ Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ; діаконовъ же почитайте, какъ заповѣди Божію“ ⁵⁾).

Такимъ образомъ, св. Игнатій ясно различаетъ и признаетъ только три степени церковной іерархіи, около которыхъ должна сосредоточиваться и объединяться вся церковная жизнь членовъ церкви.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Epist. S. Polic. ad Philip. c. 5.

³⁾ Ad Trall. c. 3.

⁴⁾ Ad Magn. 6, ad Phil 4, 7, 10, ad. Trall. 3.

⁵⁾ Ad Smirn. 8.

Составляя необходимое условіе истинной церкви, іерархіи, по ученію св. Игнатія, не есть явленіе случайное, не есть установленіе общественное, обязанное своимъ происхожденіемъ общинѣ, а есть дѣло напередъ предначертанной судьбы церкви, воли Божіей.

Всѣ іерархическія лица: епископъ, пресвитеры и діаконъ, по его представленію, поставлены „изволеніемъ Іисуса Христа и по благоволенію Его утверждены непоколебимо Духомъ Его Святымъ ¹⁾“, т. е. всѣ они получаютъ свой авторитетъ не въ силу избранія народнаго, не отъ общины, а въ силу благоволенія Іисуса Христа чрезъ Святаго Духа, непоколебимо изъ утверждающаго. Относительно епископовъ онъ, кромѣ того, замѣчаетъ, что они не возникли по случайной мысли человеческой, но существуютъ по мысли Іисуса Христа. „Ибо, замѣчаетъ св. Игнатій, и Іисусъ Христосъ—общая наша жизнь, есть мысль Отца, какъ и епископы, поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа ²⁾“. Но эта параллель на то и указываетъ, что епископъ есть установленіе божественное.

На богоучрежденность іерархіи указываютъ, очевидно, и тѣ мѣста изъ его посланій, гдѣ онъ говоритъ, что „епископъ предсѣдательствуетъ вмѣсто Бога“, что „пресвитеры занимаютъ мѣсто собора апостоловъ“ и что, діаконамъ вѣрено служеніе Іисуса Христа“ ³⁾, гдѣ онъ убѣждаетъ всякаго, кого посылаетъ Домовладыка для управленія домомъ своимъ, принимать какъ Пославшаго ⁴⁾, и гдѣ вообще замѣчаетъ, что на епископа нужно смотрѣть, какъ на Самого Господа ⁵⁾, на пресвитеровъ, какъ на апостоловъ ⁶⁾, а на діаконъ, какъ на служителей Христовыхъ ⁷⁾. Ясно, что только считая іерархію богоустановленной, св. Игнатій могъ такъ выражаться объ іерархическихъ лицахъ. Назвать епископа „предсѣдательствующимъ вмѣсто Бога“, пресвитеровъ „сонмомъ апостоловъ“ и діаконъ „служителями Іисуса Христа“—лицъ, получившихъ свои полномочія отъ общества вѣрующихъ, само собой понятно, онъ не могъ бы.

¹⁾ Ad Philip. praef.

²⁾ Ad. Magn. 6.

³⁾ Ibid.

²⁾ Ad. Ephes. 3.

⁴⁾ Ad. Ephes. 6.

⁶⁾ Ad. Trall. 3.

⁷⁾ Ibid.

Такимъ образомъ, іерархія, по ученію св. Игнатія, не есть установленіе общественное, вытекающее изъ самаго общества вѣрующихъ; она напротивъ, есть видимое, узаконенное Богомъ, Его представительство на землѣ и является поэтому въ Церкви, какъ носительница особенной, духовной, отъ Христа исшедшей и въ вей находящейся власти и должна быть почитаема, какъ самъ Христосъ и апостолы.

На ученіи св. Игнатія объ обязанностяхъ и служеніи каждой изъ іерархическихъ степеней, изложенномъ у него также очень полно, мы останавливаться не будемъ. Для нашей цѣли достаточно сказаннаго.

Уже изъ этого краткаго изложенія ученія мужей апостольскихъ объ іерархіи мы видимъ, что они признавали ее богоустановленной и въ ней различали только три степени—епископа, пресвитера и діакона; о степени же выше епископской никто изъ нихъ нигдѣ не говоритъ. На нее у нихъ не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній, но даже и намековъ.

Ясно, что римскіе богословы, только ложно толкуя отдѣльныя мѣста ихъ твореній, извращая обстоятельства, при которыхъ они были написаны, могли находить и находятъ указанія на „приматство“, на главенство римскаго папы.

Обратимся поэтому къ католическимъ богословамъ и посмотримъ, какъ именно и въ какихъ мѣстахъ писаній мужей апостольскихъ они стараются найти такіа указанія и насколько попытки ихъ основательны.

И прежде всего остановимся на первомъ посланіи св. Климента римскаго къ Коринѳянамъ.

Поводомъ къ написанію такъ называемаго перваго посланія, опираясь на свидѣтельство Иринѳея ¹⁾ и на самое посланіе, нужно думать, были раздѣленія и споры, возникшія въ коринѳской церкви—„не приличный и чуждый избранникамъ Божиимъ, преступный и нечестивый мятежъ“, какъ говорится въ посланіи ²⁾. Именно, немногіе „дерзкіе и высокомерные люди“ ³⁾, отличавшіеся особенною гордостью и „превозносившіеся и хвалившіеся пышностью слова своего“ ⁴⁾, возстали противъ

¹⁾ Ad haer. III, 3.

³⁾ Ibid.

²⁾ Epistola Clem. I. c. 1.

⁴⁾ Epist. Clem. I. c. 21.

опредѣленнаго порядка богослуженія и законнопоставленной власти церковной и сдѣлались предводителями возмущенія и раздѣленія ¹⁾. Въ своей дерзости они дошли то того, что „низвели съ церковныхъ должностей нѣкоторыхъ уважаемыхъ предстоятелей церкви, поставленныхъ самими апостолами или ихъ преемниками“. „Такимъ образомъ, читаемъ мы у Климента, безчестные возстали противъ почтенныхъ, безславные противъ славныхъ, глупые противъ разумныхъ, молодые противъ старыхъ“ ²⁾.

Очень возможно, что римская церковь, до которой дошли печальные слухи объ этомъ, добровольно приняла участіе въ тяжеломъ состояніи коринтской церкви, безъ всякаго, такъ сказать, вѣшняго вызова. Возможно и то, что коринтскіе христіане, вѣроятно, не имѣя способовъ сами прекратить возникшія между ними несогласія, просили содѣйствія у римской церкви, епископъ которой Климентъ, какъ ученикъ первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла, пользовался особымъ уваженіемъ коринтскихъ христіанъ. Результатомъ этого обращенія и было разсматриваемое нами посланіе.

Это такъ естественно въ практикѣ древнихъ церквей. И тѣмъ не менѣе римскіе богословы въ самомъ обращеніи коринтской церкви къ содѣйствію римской, въ самомъ написаніи этого посланія, видятъ неопровержимое указаніе на верховное положеніе римскаго епископа, который, по ихъ представленію, имѣлъ право вмѣшиваться въ жизнь другой Церкви и рѣшать вопросы ея жизни.

Аргументъ этотъ въ пользу главенства римскаго епископа, не смотря на всю свою несостоятельность, приводится католическими богословами уже очень давно. Fuldensis еще въ 18 в. развилъ его довольно подробно. Сказавъ, что написаніе посланія указываетъ на преимущество римской церкви предъ другими, онъ продолжаетъ: „развѣ церковь коринтская прибѣгла бы къ церкви римской, если бы не признавала въ этой самой нѣкотораго высшаго начальства или выдающагося нѣкотораго авторитета? Развѣ не было очень мно-

¹⁾ Ibid. с. 51.

²⁾ Ibid. с. 3.

гихъ болѣ близкихъ церквей, одинаково основанныхъ апостолами, къ которымъ она много легче могла бы прибѣгнуть, если бы она признавала за ними совершенно равный авторитетъ съ римской церковью?.. Зачѣмъ она съ такой опасностью (разумѣется гоненіе Домиціана) посылаетъ туда (разумѣется Римъ) пословъ или, по крайней мѣрѣ, письмо, если бы не почитала римскую церковь наставницей остальныхъ?“ Продолжая разсуждать въ томъ же направленіи, Fuldensis касательно св. Климента говоритъ: „Откуда, спрашиваю, такое дѣйствіе у этого посланія св. Климента, что въ церкви коринтской прекратились споры, уничтоженъ огонь возмущенія, водворился миръ? Почему посланіе божественнаго Климента было принято съ такимъ почтеніемъ, что всѣ сейчасъ же послушались его? Развѣ удѣлялось бы ему такое почтеніе, что и послѣ многихъ вѣковъ его читали въ общественныхъ собраніяхъ, если бы не почитали божественнаго Климента, какъ преемника святаго Петра, князя Апостоловъ, если бы ему не оказывали нѣкотораго большаго авторитета сравнительно съ остальными, даже святѣйшими мужами?“ Еще дальше Fuldensis говоритъ даже такъ: „божественному Клименту во блаженномъ Петрѣ была передана полная власть пасти, царствовать (что понимай въ духовномъ смыслѣ) и управлять всею (universalem) Церковью“ ¹⁾.

Забытый на время аргументъ этотъ теперь снова приводится католическими богословами въ пользу ихъ ученія о главенствѣ папы. „У Климента, читаемъ мы у Sprinzel'я, совершенно опредѣленнымъ образомъ является идея церковнаго посредничества чрезъ богоучрежденную церковную должность и такимъ образомъ, что эта іерархія трехчинна, при чемъ то обстоятельство, что посланіе направлено изъ Рима въ Коринѣ, какъ и собственное возвышенное положеніе Петра и Павла, которые въ Римѣ претерпѣли мученическую смерть, позволяетъ ясно видѣть „приматство“ Рима“ ²⁾. Въ примѣчаніи Sprinzel еще яснѣе говоритъ объ этомъ: „уже то обстоятельство, что Климентъ пишетъ посланіе въ Коринѣ, достаточно ясно позволяетъ ви-

¹⁾ Patrologiae cursus completus. Migne. T. I. Parisiis 1886 an. p. 169—172.

²⁾ Die theologie der apost. Väter. S. 198—201.

дѣтъ его особенное возвышенное положеніе. И если бы это было сомнительно, то едва ли бы Коринѳяне искали его помощи“ ¹⁾).

Повидимому, аргументъ этотъ имѣетъ нѣкоторую силу, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается совершенно несостоятельнымъ. И прежде всего нужно обратить вниманіе на то, что посланіе написано св. Климентомъ не отъ своего имени, а отъ имени римской церкви, „не въ силу высшей и личной власти, которой онъ обладалъ, но по требованію любви и во имя церкви римской“ ²⁾. Св. Климентъ дѣйствовалъ здѣсь не во имя собственного авторитета и не въ силу власти, которой онъ обладалъ, такъ сказать, индивидуально. Дѣйствовалъ онъ отъ имени церкви римской. Это видно уже изъ самаго начала этого посланія. „Церковь Божія, пишетъ Климентъ, существующая въ Римѣ, церкви Божіей, существующей въ Коринѳѣ“. За это же стоитъ и свидѣтельство древнихъ церковныхъ писателей. Евсевій прямо замѣчаетъ, что посланіе написано отъ имени Церкви римской“ ³⁾. „Отъ Климента существуетъ посланіе, признаваемое единодушно; оно превосходно и удивительно. Климентъ написалъ его отъ имени церкви римской къ церкви Коринѳянъ, среди которыхъ возникло важное разногласіе. Мы нашли, что у большинства церквей, какъ и въ нашей, съ незапамятныхъ временъ было обыкновеніемъ читать его. Гегзипъ есть очень достовѣрный свидѣтель того разногласія, которое возникло среди Коринѳянъ во времена Климента“ ⁴⁾.

Такимъ образомъ, Климентъ, пользовавшійся особымъ вліяніемъ, какъ ученикъ апостоловъ, движимый любовью къ коринѳскимъ христіанамъ, пишетъ имъ посланіе отъ имени римской церкви, не приписывая себѣ однако ни особаго авторитета, ни главенства. И въ участіи его въ этомъ дѣлѣ, очевидно, нельзя видѣть никакого доказательства въ пользу мнимой власти римскихъ епископовъ. О власти Климента надъ церковью коринѳской ничто здѣсь не говоритъ.

¹⁾ Ibid. 201. Примѣч.

²⁾ Гегге. Палство, какъ причина раздѣленія церквей. Переводъ К. Истомина. Харьковъ. 1896. с. 23.

³⁾ Евсевій. Церковная Исторія, кн. III, гл. XXXVIII.

⁴⁾ Ibid. кн. III. гл. XVI.

Нисколько не говоритъ это обстоятельство и въ пользу первенствующаго положенія вообще римской церкви, какъ это стараются доказать и Fuldensis и Sprinzi и др. Въ исторіи церковной можно найти много примѣровъ, когда одна церковь обращалась къ другой за содѣйствіемъ или въ разрѣшеніи какого-нибудь спорнаго вопроса, или прекращеніи какихъ-нибудь недоразумѣній. Это было въ практикѣ церковной общимъ правиломъ. Да и вообще христіанская древность отмѣчаетъ тѣсное общеніе отдѣльныхъ церквей по дѣламъ вѣры. Въ обычаѣ римской церкви, писалъ Геласій, папа римскій, при поставленіи новаго священнослужителя посылать формулу его вѣры къ святымъ церквамъ¹⁾.

Въ подтвержденіе этого можно привести много фактовъ. Извѣстно напр., что, когда въ Римѣ возникъ расколъ Новата по спорному вопросу о крещеніи еретиковъ, римскіе христіане и сами епископы римскіе не считали унизительнымъ искать содѣйствія и совѣта у другихъ епископовъ. Они обращались и къ епископу александрійскому Діонисію, и къ кареагенскому Кипріану и къ другимъ²⁾; точно также цѣлый соборъ антїохійскій не счелъ для себя унизительнымъ обратиться за совѣтомъ къ Діонисію Александрійскому по поводу ереси Павла самосатскаго³⁾. Св. Игнатій антїохійскій, св. Иринеи ліонскій и др. также писали посланія къ различнымъ церквамъ, въ томъ числѣ и къ римской.

Но само собою понятно, что та церковь или тотъ епископъ, которые обращались къ другой церкви съ посланіемъ по поводу какихъ-нибудь затруднительныхъ обстоятельствъ или писали отвѣтъ на запросъ, никогда не приписывали себѣ ни особаго авторитета ни главенствующаго положенія. Въ этомъ обращеніи можно видѣть развѣ только то, что ту церковь, къ которой обращались, почему-либо уважали больше другихъ; то же можно сказать и объ епископахъ. Въ данномъ случаѣ, т. е. въ обращеніи коринѣской церкви къ церкви римской это и наблюдается. Эти церкви, какъ насажденные первоверхов-

1) *Patrologiae cursus completus*. Migne. Tom I. p. 205.

2) *Евсевій. Цер. Исторія*. VI. 45—6; VII. 2, 4, 5, 7—9.

3) *Ibid.* VII. 27 и 30.

ными апостолами Петромъ и Павломъ, всегда находились въ тѣснѣйшемъ общеніи другъ съ другомъ. Какъ видно изъ посланія коринѣскаго епископа Діонисія къ римскому Сотирю, онѣ издревле считали себя сестрами ¹⁾. Помимо этого, епископомъ римской церкви былъ Климентъ, а къ Клименту коринѣскіе христіане относились съ особымъ уваженіемъ, съ особенною любовью, какъ къ ученику св. апостола Павла, имъ лично извѣстному, потому что Климентъ принималъ участіе въ дѣлѣ ап. Павла по утвержденію христіанства въ Греціи (Фил. 4, 3).

Если же обратить вниманіе на предшествовавшія обстоятельства, то обращеніе коринѣскихъ христіанъ къ Клименту кажется тѣмъ естественнѣй. Среди нихъ, какъ извѣстно, возникали раздоры и раньше, еще при ап. Павлѣ, и онъ каждый разъ посылалъ къ нимъ для прекращенія несогласій своихъ учениковъ. Тимофей и Титъ, по его порученію, старались прекратить возникшіе между ними споры и утвердить ихъ въ христіанскомъ ученіи ²⁾. При возникновеніи новыхъ несогласій въ коринѣской церкви, всего естественнѣй было обратиться именно къ Клименту, какъ къ одному изъ оставшихся еще въ живыхъ учениковъ ап. Павла, пользовавшемуся при томъ общимъ уваженіемъ. Коринѣская церковь такъ и сдѣлала.

Но, возражаютъ римскіе богословы, въ это время былъ еще живъ св. ап. Іоаннъ Богословъ, къ которому коринѣскіе христіане и могли бы обратиться съ своими недоразумѣніями. И если не обратились къ нему, а обратились къ римской церкви, то ясно, что они считали ее главенствующей. Fuldensis по этому поводу говоритъ слѣдующее: „въ это самое время, какъ узнаемъ изъ Евсевія, жилъ еще въ Ефесѣ божественный Іоаннъ, апостоль и евангелистъ, любимый ученикъ Христа,... который, по свидѣтельству бл. Іеронима, основалъ и управлялъ всѣми церквами Азіи. То же обстоятельство, что свв. ап. Петръ и Павелъ претерпѣли уже мученическую кончину въ Римѣ, отъ коринѣской церкви, конечно, не было скрыто. И тѣмъ не менѣе коринѣяне посылаютъ посольство не къ божественному Іоанну, а къ римской церкви и ея настоятелю. Кто изъ этого не пой-

¹⁾ Евсевій Церк. Ист. II, 25.

²⁾ 1 Кор. I, II, IV, 17; 2 Кор. VII и VIII.

метъ, что коринѳяне св. Климента почитали, какъ главу всей церкви и отца и учителя всѣхъ христіанъ? ¹⁾).

Но ясно, что и это обстоятельство нисколько не говоритъ въ пользу главенства св. Климента и вообще римской церкви. По многимъ даннымъ, посланіе къ коринѳянамъ было написано въ 97 году, послѣ гоненія Домиціана. А въ это время св. Іоаннъ Богословъ только возвратился въ Малую Азію послѣ продолжительнаго заточенія на островъ Патмосъ. Очень возможно, что коринѳскіе христіане и не знали еще объ этомъ. Но если бы даже и знали о его возвращеніи и все таки обратились бы къ св. Клименту, а не къ нему, то и тогда это нисколько не говорило бы въ пользу того, что коринѳскіе христіане признавали Климента главою всей церкви. Они обращались вѣдь къ нему, какъ къ ученику апостольскому. А извѣстно, что мужи апостольскіе пользовались у всѣхъ христіанъ высокимъ авторитетомъ. Въ ихъ лицѣ усматривали самихъ апостоловъ. О Климентѣ же положительно извѣстно, что его въ древности чтили и величали прямо апостоломъ ²⁾). Обращеніе поэтому къ нему коринѳскихъ христіанъ за содѣйствіемъ въ прекращеніи несогласій нисколько не говоритъ въ пользу особаго авторитета и главенствующаго положенія римскаго епископа, именно какъ римскаго, и нисколько не унижаетъ авторитета св. Іоанна Богослова.

Желая во что бы то ни было доказать, что св. Климентъ въ своемъ посланіи къ коринѳянамъ учитъ о главенствѣ римскаго первосвященника, католическіе богословы утверждаютъ, что въ посланіи этомъ встрѣчаются указанія на главенствующее положеніе ап. Петра среди другихъ апостоловъ. А такъ какъ, говорятъ они, ап. Петръ и основалъ римскую церковь и епископствовалъ въ ней, и мученическую кончину претерпѣлъ въ Римѣ, что также видно изъ посланія св. Климента, то ясно, что главенствующее положеніе въ Церкви по праву наслѣдства переходитъ отъ ап. Петра къ римскимъ епископамъ. „Божественному Клименту, говоритъ Fuldensis, во блаженномъ Петрѣ была передана полная власть пасти, царство-

¹⁾ Patrologiae cursus compl. Migne. T. I, p. 171—172.

²⁾ Au. nr. 85, Clemen. Alexand. Strom. a. c. 17, § 107.

вать и управлять всей Церковью". Такимъ образомъ, католическіе богословы настаиваютъ на двухъ положеніяхъ: во 1-хъ), что Климентъ приписывалъ ап. Петру главенствующее положеніе среди другихъ апостоловъ, и 2-хъ), что по нему ап. Петръ и основалъ римскую церковь, и былъ епископомъ въ ней и умеръ мученически въ Римѣ.

Но по внимательномъ изученіи посланія св. Климента оказывается, что ни то, ни другое положеніе не находятъ тамъ для себя достаточнаго подтвержденія. Ни откуда не видно, во-первыхъ, чтобы Климентъ приписывалъ ап. Петру главенствующее положеніе. Наоборотъ, вездѣ, гдѣ онъ говоритъ объ апостолахъ, онъ даетъ ясно понять, что всѣ апостолы равны между собою и по своему достоинству и по своимъ полномочіямъ и даже какъ будто ставятъ выше другихъ ап. Павла за его труды по распространенію Христовой вѣры. „Ваше раздѣленіе, пишетъ онъ напр. къ Коринѳянамъ, многихъ развратило, многихъ повергло въ уныніе, многихъ въ сомнѣніе и всѣхъ насъ опечалило. Возьмите посланіе блаженнаго ап. Павла. О чемъ онъ прежде всего писалъ вамъ въ началѣ проповѣди Евангелія? Въ духѣ истины онъ написалъ вамъ, какъ о себѣ, такъ и о Кифѣ и Аполлосѣ, п. ч. тогда вы раздѣлились въ вашихъ наклонностяхъ, но то раздѣленіе легло на васъ меньшимъ грѣхомъ, ибо оно происходило изъ вашей привязанности къ *достославнымъ апостоламъ* и къ мужу, ими испытанному. Но разсудите, кто тѣ люди, которые нынѣ васъ разъединяютъ ¹⁾. Такимъ образомъ, Климентъ называетъ апостоловъ Петра и Павла одинаково достославными, не приписывая ап. Петру никакого главенства.

Слѣдующее мѣсто еще яснѣе показываетъ, что Климентъ всѣмъ апостоламъ приписывалъ одинаковое достоинство и считалъ всѣхъ ихъ имѣющими одинаковыя отъ Іисуса Христа полномочія, по распространенію вѣры Христовой и поставленію себѣ преемниковъ. „Апостолы, говоритъ онъ, намъ благовѣстовали отъ лица Господа Іисуса Христа, Іисусъ Христосъ отъ лица Божія. Итакъ, Христосъ посланъ отъ Бога, а апо-

¹⁾ Epist. Clem. 1, cc. 46—47.

стоны отъ Христа. И тотъ, и другіе были такимъ образомъ отъ воли Божіей. Получивъ заповѣди, апостолы, совершенно убѣжденные чрезъ воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа и утвержденные въ вѣрѣ словомъ Божиимъ, съ полнотою Святаго Духа пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе, Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ ¹⁾.

Нельзя не остановиться наконецъ и на слѣдующихъ словахъ св. Климента, всецѣло опровергающихъ первое положеніе католическихъ богослововъ. „Апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ о епископскомъ достоинствѣ. По этой самой причинѣ они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ служителей и потомъ присовокупили законъ, чтобы, когда они почіютъ, другіе, испытанные мужи, принимали на себя ихъ служеніе. Итакъ, почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами, съ согласія всей церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно, и притомъ въ теченіе долгаго времени отъ всѣхъ получили одобреніе“ ²⁾. Итакъ, и это мѣсто съ очевидностью доказываетъ, что, по Клименту, всѣ апостолы обладали одинаковою властью, которую и передали своимъ преемникамъ, т. е. епископамъ. И какъ среди апостоловъ не было такого, который бы среди нихъ занималъ главенствующее положеніе, пользовался бы особой властью, такъ не можетъ быть такого и среди епископовъ. Утвержденіе католическихъ богослововъ, что ап. Петръ былъ главою апостоловъ и передалъ свою власть римскимъ епископамъ, очевидно, ложно.

Ложно и то положеніе ихъ, что, по Клименту, ап. Петръ основалъ римскую церковь, епископствовалъ въ ней и умеръ мученически въ Римѣ.

Перронъ ³⁾ для подтвержденія этого положенія просто

¹⁾ Epist. Clem. I. c. 42.

²⁾ Epist. Clem. I. c. 44.

³⁾ Praelectiones theolog. 4-й т. стр. 299.

ссылается на V и VI главы посланія Климента, не дѣлая никакихъ комментарий. Но такъ какъ въ этихъ главахъ говорится только о мученической кончинѣ апостоловъ Петра и Павла безъ точнаго обозначенія мѣста, гдѣ она произошла, то Sprinzi, ссылаясь на эти же главы для доказательства того, что мученическая смерть ап. Петра произошла въ Римѣ, что даетъ въ свою очередь право утверждать, будто ап. Петръ и епископомъ былъ тамъ же, присоединяетъ и свои комментарий. „Мученическая смерть Петра въ Римѣ, говоритъ онъ, V, 4 гл. если не ясно выражается Клементомъ, то, безъ сомнѣнія, tacite предполагается. За это ручается сопоставленіе съ Павломъ (V г.), который мученическую смерть, несомнѣнно, претерпѣлъ въ Римѣ, далѣе связь съ VI, 1 гл., гдѣ говорится, что къ этимъ двумъ присоединилось множество избранниковъ, которые чрезъ свои страданія сдѣлались прекрасными образцами ἐν ᾧ, т. е. слѣдовательно въ Римѣ (ἐν ᾧ означаетъ общество въ Римѣ и въ LV, 2 гл.). Возвышенное значеніе мученической кончины Петра и Павла само имѣетъ теперь ближайшимъ образомъ основаніе въ томъ уваженіи, какимъ оба апостола пользовались; но въ связи съ фактомъ увѣщательнаго посланія къ коринѳянамъ въ этомъ можетъ лежать также осуществленіе начинающагося главенствующаго положенія римской церкви, какъ скоро приматство Петра предполагается какъ извѣстное, и только на этомъ опирается первенство римскаго епископа. Быть можетъ, по этой также причинѣ, Петръ ставится предъ Павломъ на первомъ мѣстѣ ¹⁾).

Чтобы судить, насколько это толкованіе правильно, приведемъ подлинныя слова св. Климента. „Возьмемъ, говоритъ онъ, предъ глаза наши благихъ апостоловъ. Петръ отъ незаконной зависти понесъ не одно, не два, но многія страданія и такимъ образомъ претерпѣвши мученичество, отошелъ въ подобающее мѣсто славы. Павелъ, по причинѣ зависти, получилъ награду за терпѣніе: онъ былъ въ узахъ семь разъ, былъ изгоняемъ, побиваемъ камнями. Будучи проповѣдникомъ на Востокъ и на Западъ, онъ приобрѣлъ благородную славу за свою вѣру,

¹⁾ Sprinzi. Die theologie der ap. Väter. s. 201—202 (примѣчаніе).

такъ какъ научилъ весь міръ правдѣ, и, пришедши въ предѣлы запада и пострадавъ отъ властей, тамъ переселился изъ міра и отошелъ въ мѣсто святое, содѣлавшись величайшимъ образомъ терпѣнія. Къ этимъ мужамъ, свято провождавшимъ жизнь, присовокупилось великое множество избранныхъ, которые по причинѣ зависти претерпѣли поруганія и мученія и оставили среди насъ прекрасный примѣръ¹⁾.

Такимъ образомъ, св. Климентъ, близко знакомый съ обстоятельствами жизни апостоловъ Петра и Павла, свидѣтельствуетъ здѣсь только о томъ, что ап. Петръ жизнь окончилъ мученически, ни слова не говоря, гдѣ именно произошла эта мученическая кончина. Объ ап. Павлѣ Климентъ, по крайней мѣрѣ, говоритъ, что онъ пришелъ въ предѣлы Запада и тамъ, пострадавъ отъ властей, отошелъ въ мѣсто святое. Подъ предѣлами Запада, не смотря на различное толкованіе ученыхъ, несомнѣнно, нужно разумѣть Италію, область римскую, гдѣ были сосредоточены власти, отъ рѣшенія которыхъ зависѣла и смерть апостола²⁾.

Сопоставленіе ап. Петра съ ап. Павломъ ничего не говоритъ за то, что Петръ скончался въ Римѣ. Климентъ ставитъ ихъ рядомъ не для удостовѣренія того, что Петръ умеръ въ Римѣ, а просто потому, что онъ былъ ихъ ученикомъ. И обстоятельства ихъ жизни и мученическая ихъ смерть ему были доподлинно извѣстны и онъ могъ представить ихъ, какъ „величайшій образецъ терпѣнія“.

Ничего не говоритъ за это и связь пятой главы съ VI-й, гдѣ говорится, что къ апостоламъ присоединилось „множество избранныхъ“, которые также „оставили прекрасный примѣръ среди насъ, т. е., какъ толкуетъ Sprinzel, среди живущихъ въ Римѣ. По сличенію съ LV гл., ἐν ῥώμῃ (у насъ) дѣйствительно можетъ означать живущихъ въ Римѣ. Но развѣ только умершіе въ Римѣ могли служить образцомъ терпѣнія? Развѣ не могъ св. Климентъ разумѣть здѣсь всѣхъ вообще доблестно окончившихъ жизнь и въ Рима, о которыхъ было извѣстно, что они пре-

¹⁾ Epist Clem. I, cc. 5—6.

²⁾ Италію, въ частности Римъ, разумѣютъ подъ „предѣлами Запада“ напр. Гильгенфельдъ—Die apost. Väter s. 109, Шенкель и др.

терпѣли мученія? По контексту это и слѣдуетъ. „Возьмемъ достоянные примѣры нашего поколѣнія, говоритъ Климентъ въ началѣ V-й главы. По ревности и зависти величайшіе и праведные столпы церкви подверглись гоненію и смерти“. Ясно, что здѣсь онъ разумѣлъ не однихъ только тѣхъ, которые претерпѣли мученія въ Римѣ, но и всѣхъ вообще пострадавшихъ и умершихъ за вѣру христіанъ, гдѣ бы они ни жили, вѣсть о которыхъ дошла до живущихъ въ Римѣ.

Наконецъ и ἐν ἡμῖν можетъ означать не только христіанскую общину въ Римѣ, но и всѣхъ вообще христіанъ. Въдѣ апостолы Петръ и Павелъ и „великое множество избранниковъ“ могли служить величайшими образцами терпѣнія не только для христіанъ, живущихъ въ Римѣ, но и вообще для всѣхъ христіанъ, напр. для коринѣскихъ, которымъ написано посланіе. Климентъ о всѣхъ христіанахъ могъ выразиться ἐν ἡμῖν просто потому, что всѣхъ ихъ считалъ за одну великую христіанскую семью, считалъ ихъ всѣхъ братьями между собой.

Правъ Sprinzel говоря, что значеніе мученической смерти апостоловъ Петра и Павла тѣмъ важнѣй, что они сами пользовались высокимъ уваженіемъ среди христіанъ. Но, несомнѣнно, также, что о главенствѣ ап. Петра среди другихъ апостоловъ не можетъ быть здѣсь и рѣчи. Какъ уже выяснено, св. Климентъ всѣхъ апостоловъ считаетъ равными между собой, имѣющими одинаковыя полномочія, одинаковую власть. Значитъ ап. Петръ не могъ передать своимъ преемникамъ власти большей, чѣмъ другіе апостолы и на этомъ, слѣдовательно, не можетъ опираться приписываемое римскимъ епископамъ главенствующее положеніе, тѣмъ болѣе, что ни откуда не слѣдуетъ, чтобы ап. Петръ былъ епископомъ въ Римѣ. По Клименту римская церковь скорѣе основана ап. Павломъ, чѣмъ ап. Петромъ. Объ ап. Павлѣ въ V гл. говорится, по крайней мѣрѣ, что онъ проповѣдывалъ на Западѣ и тамъ мученически умеръ. А подѣ Западомъ, какъ уже сказано, нужно непременно разумѣть римскую область. Объ апостолѣ же Петрѣ ни въ V гл., ни въ другомъ мѣстѣ ничего подобнаго не говорится.

Ясно такимъ образомъ, что положеніе католическихъ богослововъ, будто ап. Петръ претерпѣлъ мученическую кончину

въ Римѣ, что онъ основалъ тамъ церковь и былъ епископомъ въ ней, не находитъ для себя ни малѣйшаго подтвержденія въ посланіи св. Климента и, какъ ничѣмъ не доказанное, должно быть отвергнуто. Долженъ быть отвергнутъ, очевидно, и тотъ выводъ, который дѣлается отсюда тѣми же богословами, т. е. что ап. Петръ, самъ занимавшій главенствующее положеніе среди другихъ апостоловъ, передалъ свою власть римскимъ епископамъ и что они, какъ получившіе отъ ап. Петра такое наслѣдіе, также должны занимать такое же главенствующее положеніе среди другихъ епископовъ.

И вообще, изслѣдуя посланіе св. Климента къ коринтеянамъ, мы нигдѣ не находимъ и намека на то, что онъ признавалъ главенство римскаго первосвященника. Наоборотъ, въ посланіи очень много такихъ мѣстъ, изъ которыхъ съ очевидностью слѣдуетъ, что Климентъ и римскую церковь и римскаго епископа ставитъ въ рядъ другихъ церквей и епископовъ, нисколько не выдѣляя ихъ.

Это ясно уже слѣдуетъ изъ самой надписи посланія: „Церковь Божія, находящаяся въ Римѣ, церкви Божіей, находящейся въ Коринтѣ“. Изъ этихъ словъ слѣдуетъ полнѣйшее уравненіе этихъ двухъ церквей. Климентъ не ставитъ римскую церковь выше коринтской, а одинаково считаетъ ихъ Божіими ¹⁾.

Въ іерархіи, какъ уже сказано раньше, Климентъ различалъ только три степени, нигдѣ не дѣлая намека на то, что видимой главой церкви онъ считалъ римскаго епископа. Напротивъ, онъ прямо замѣчаетъ, что глава церкви—Иисусъ Христосъ, Котораго онъ называетъ „Первосвященникомъ нашимъ и Ходатаемъ“ ²⁾.

Говоря далѣе о поставленіи епископовъ въ древней церкви, Климентъ не дѣлаетъ и намека на мнимое право римскаго епископа принимать въ избраніи и утвержденіи ихъ верховное участіе, что, несомнѣнно, сдѣлалъ бы, разъ признавалъ бы римскаго первосвященника главенствующимъ ³⁾.

¹⁾ Epist. Clem. I, praef.

²⁾ Ibid. 48.

³⁾ Ibid. 44. „Почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами съ согласія всей церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ“ etc.

Наконецъ, еслибы Климентъ признавалъ главенство римскаго епископа, онъ не могъ бы не отмѣтить, что самовольное низверженіе коринѳянами нѣкоторыхъ священнослужителей сдѣлано ими въ ущербъ его власти, какъ римскаго епископа. Однако онъ этого не сдѣлалъ. Онъ замѣтилъ только, что лишеніе епископства тѣхъ, которые поставлены апостолами или „другими достоуважаемыми мужами съ согласія всей церкви“, и которые „служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно“—актъ глубокой несправедливости и достойно всеобщаго порицанія ¹⁾.

Изъ всего сказаннаго видно, что утвержденія католическихъ богослововъ, будто въ такъ называемомъ первомъ посланіи Климента римскаго къ коринѳянамъ замѣчаются твердыя указанія на главенство римскаго епископа и римской церкви не выдерживаютъ строгой критики. Они или основаны на ложномъ пониманіи отдѣльныхъ мѣстъ посланія или коренятся въ искаженіи нѣкоторыхъ обстоятельствъ, при которыхъ оно составлено, и, какъ таковыя, должны быть отвергнуты. Въ посланіи Климента такихъ указаній на главенство римскаго епископа не имѣется.²⁾

Не имѣется указаній на главенство римскаго папы и въ другомъ литературномъ памятникѣ римской церкви—въ книгѣ „Пастырь“ Ерма. На нее, впрочемъ, католическіе богословы, для доказательства своего ученія о главенствѣ папы, долго не ссылались. И только въ недавнее время Sprinzel отыскалъ въ ней такое указаніе. По его мнѣнію, римскій епископъ у Ерма, какъ и у Климента представляется, какъ „особый носитель ученія“ ³⁾. Для подтвержденія своего мнѣнія онъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ книги „Пастырь“: „для этого ты напишешь двѣ книги и одну отдашь Клименту, а другую Граптѣ. Климентъ отошлетъ во вѣншіе города, *ибо ему это предоставлено*, Грапта же будетъ назидать вдовъ и сиротъ“ ³⁾. „Если, замѣчаетъ Sprinzel, Климентъ римскій эту препровожденную къ нему Ермомъ книгу долженъ былъ послать во вѣншіе города то, очевидно, авторитетъ его во вѣншихъ городахъ долженъ

¹⁾ Epist. Clem. I. c. 44.

²⁾ Die Theologie der apost. Väter S. 284.

³⁾ Vis. II. 4.

былъ стоять твердо и пріемъ книги у нихъ могъ быть гарантированъ авторитетомъ Климента. Такимъ образомъ, ясно выступаетъ авторитетъ учительства Климента во внѣшнихъ церковныхъ общинахъ и это нисколько не случайно, а по должности, какъ сказано: ἐκεῖνω γὰρ ἐπιγέγραπται (ему предписано) ¹⁾. Порученіе, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, послать книгу во внѣшніе города доказываетъ несомнѣнное главенство Климента, какъ римскаго епископа, надъ всѣми христіанскими общинами, который здѣсь является въ высочайшемъ авторитетѣ учительства ²⁾. Такимъ образомъ, Sprinzi, опираясь на приведенныя слова книги „Пастырь“ утверждаетъ, что у Ерма „ясно выступаетъ главенство римскаго епископа“ ³⁾.

Хотя мнѣнія ученыхъ, кто былъ Климентъ, о которомъ говорится въ книгѣ „Пастырь“ и расходятся до того, что одни признаютъ въ немъ Климента, епископа римскаго, другіе простого человѣка, смотря по тому, къ какому времени относятъ написаніе книги „Пастырь“, къ концу перваго вѣка или къ половинѣ второго, однако съ большимъ вѣроятіемъ должно остановиться на томъ мнѣніи, что Климентъ „Пастыря“ былъ никто иной, какъ знаменитый епископъ римскій, скончавшійся въ царствованіе Траяна (около 101 года).

Но изъ этого однако ничего не слѣдуетъ въ пользу того мнѣнія, что въ приведенныхъ выше словахъ книги „Пастырь“ говорится о главенствѣ римскаго епископа.

Климентъ, какъ епископъ, пользовался правомъ сноситься съ епископами другихъ церквей и этимъ онъ отличался отъ другихъ предстоятелей римской церкви. Какъ епископъ, онъ съ большимъ удобствомъ могъ переслать книгу „Пастырь“ и въ другія церкви, „во внѣшніе города“. Но это право было предоставлено всѣмъ епископамъ и за главенство епископа римскаго, очевидно, нисколько не говорить.

Кромѣ этого, нельзя упускать изъ виду и того главнымъ образомъ обстоятельства, что Климентъ, какъ уже сказано выше, пользовался глубокимъ уваженіемъ христіанъ. Какъ ученикъ апостоловъ, какъ ихъ сотрудникъ, наконецъ, какъ

¹⁾ Die Theologie der apost. Väter S. 61 (примѣч.).

²⁾ Ibid. S. 210 (примѣч.).

³⁾ Ibid. 210 (текстъ).

человѣкъ выдающихся личныхъ качествъ, онъ почитался наравнѣ съ апостолами. Его даже въ древности апостолами и называли. Естественно исполнѣ, что къ нему обращались за совѣтами, за разрѣшеніемъ недоразумѣній, какъ напр. коринфяне. Естественно, что своимъ именемъ онъ могъ сообщать и книгѣ Ерма извѣстный авторитетъ и содѣйствовать ея распространенію въ другихъ церквахъ. Быть можетъ, по этому то старица и предложила Ерму написать свою книгу въ двухъ экземплярахъ и одинъ передать Клименту для распространенія во внѣшнихъ городахъ. Въ этомъ смыслѣ и сказано главнымъ образомъ о Климентѣ, что ему „это предписано (ἐκεῖνο γὰρ ἐπιτέγραπται)“.

Очевидно, о главенствѣ римскаго епископа не можетъ быть здѣсь и рѣчи. Предполагается здѣсь, что Климентъ будетъ дѣйствовать во первыхъ, какъ епископъ, которому предоставлено право сноситься съ другими церквами, и во вторыхъ, въ силу того глубокаго уваженія, какое оказывалось ему лично, но ничуть не въ силу власти его, какъ именно римскаго епископа, надъ всѣми христіанскими общинами.

Такимъ образомъ, то единственное мѣсто изъ книги „Пастырѣ“, на которое ссылается Sprinzi для доказательства ученія о главенствѣ римскаго папы, какъ видимъ, никакихъ указаній на это главенство не содержитъ.

Переходимъ теперь къ посланіямъ св. Игнатія Антиохійскаго.

Какъ мы уже видѣли, св. Игнатій церковь ставитъ подъ управленіе іерархіи, состоящей изъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, нигдѣ не говоря и даже не упоминая о представителѣ болѣе высшей власти, чѣмъ власть епископа. Не смотря однако на это, католическіе богословы и въ его посланіяхъ ухищряются найти указанія на главенство папы и первенствующее значеніе всей римской церкви. Выше перечисленные, Перронъ, Белларминъ, Клее, Möhler, Sprinzi, Schmidt ¹⁾, Nirschl и многіе другіе, опираясь на нѣкоторые, ложно ими понимаемыя мѣста посланій св. Игнатія къ Римлянамъ, утверждали и утверждаютъ, что и онъ ясно училъ объ исключи-

¹⁾ Grundlinien der Patrologie. 2 auf. 1886 с. 33.

тельномъ достоинствѣ римской церкви вообще и о главенствѣ папы въ частности. Наиболѣе яркимъ выразителемъ этого мнѣнія за Sprinzl'емъ ¹⁾ смѣло можно назвать Nirschl'я. Исходя изъ той идеи, что частная церковь, по св. Игнатію, служить отображеніемъ Церкви всеобщей, Nirschl говоритъ, какъ раньше Möhler ²⁾, что всеобщая церковь, по нему, должна также имѣть видимую главу, какъ имѣетъ ее церковь частная въ лицѣ епископа и какъ имѣла ее церковь въ лицѣ Иисуса Христа, когда Онъ былъ на землѣ. Полное осуществленіе идеи св. Игнатія о всеобщей церкви съ видимой главой Nirschl видитъ въ всеобщей церкви съ папою во главѣ, замѣняющимъ Христа, и съ епископами, окружающими папу ³⁾. Послѣдніе имѣютъ значеніе двоякое. Въ частныхъ церквахъ они являются замѣстителями Бога и Иисуса Христа, по отношенію же къ папѣ они замѣняютъ апостоловъ, какъ его совѣтъ и соборъ Божій. Утверждая это, Nirschl основывается, во-первыхъ, на томъ, что св. Игнатій въ посланіи къ Римлянамъ церкви римской приписываетъ такіа добродѣтели, для восхваленія которыхъ не находится словъ. Такъ онъ называетъ ее: „предсѣдательствующей, богодостойной, достославной, достоблаженной, достохвальной, достовожденной, чистой, первенствующей въ любви, Христоименной, Отцеименной“ ⁴⁾ и под. Во-вторыхъ, на томъ, что онъ приписываетъ ей и учительскую дѣятельность и при томъ въ такомъ видѣ, что она „какъ учительница можетъ предписывать всѣмъ заповѣди и давать законы“ ⁵⁾ Это особенно по Nirschl'ю сказало въ слѣдующихъ словахъ св. Игнатія по адресу римской церкви: „вы никогда никому не завидовали и другихъ учили тому-же. Желая, чтобы вы подтвердили дѣломъ, что преподаете въ своихъ наставленіяхъ“ ⁶⁾.

¹⁾ Die Theologie der. apoc. Väter. s. 66—67. Здѣсь Sprinzl; опираясь на нѣкоторые мѣста посланій св. Игнатія, говоритъ, что у „Игнатія церковь римская — предсѣдательница союза любви, т. е. собраніи въ союзъ любви отдѣльныхъ церквей Христа на землѣ и что поэтому епископъ римскій также видимый замѣститель Христа, какъ Епископа католической церкви (Ad Sm. 8, 2).

²⁾ Patrologie ad. christl. Literalgesch. B. I.

³⁾ Die Theologie des heiligen Ignatius. Mainz. 1880. s. 62, ср. Sprinzl. L. c. s. 67 (2 прим.). Regensburg. 1840. s. 144.

⁴⁾ Ad Rom. pref.

⁵⁾ Nirschl. L. c. 64.

⁶⁾ Ad Rom. c. 3.

Уже на этихъ основаніяхъ Nirschl утверждаетъ, что св. Игнатій смотритъ на римскую церковь съ исключительной точки зрѣнія, какъ на Церковь, достойную удивленія за свои добродѣтели, какъ на учительницу истины и законодательницу ¹⁾. Но главное основаніе для него и для другихъ католическихъ богослововъ утверждать преимущество ея предъ остальными церквями заключается въ томъ, что св. Игнатій римскую церковь называлъ „предсѣдательствующей на мѣстѣ страны римлянъ“ (ἡ τις καὶ προαίτιται ἐν τούτῳ χορῶν Ρωμαίων — praef) и при томъ предсѣдательствующей въ силу божественнаго установленія, ибо здѣсь онъ выражается такъ же, какъ и объ епископѣ, который, по его выраженію, „предсѣдательствуетъ на мѣстѣ Бога“. Это во-первыхъ. А во вторыхъ, св. Игнатій называлъ ее „предсѣдательствующею въ любви“ (προαίτιμένη τῆς ἀγάπῃ). Любовь же, говоритъ Nirschl, по Игнатію, это краткое названіе для церкви. Принимая это во вниманіе, смыслъ этого названія можетъ быть тотъ, что римская церковь является предсѣдательствующей въ Церкви и, чѣмъ дальше распространяется вѣра и любовь, т. е. чѣмъ больше устраивается отдѣльныхъ церквей, тѣмъ все больше и больше распространяется и ея значеніе ²⁾. Фактическое доказательство этого значенія Nirschl видитъ въ томъ, что св. Игнатій поручилъ свою церковь молитвамъ не другой какой либо церкви, а именно церкви римской: „поминайте въ молитвѣ вашей церковь сирскую; у ней вмѣсто меня пастырь теперь Богъ. Одинъ Иисусъ Христосъ будетъ епископствовать въ ней и любовь ваша“ ³⁾. Но если значеніе римскаго епископа простирается на сирскую церковь, то оно, очевидно, простирается и на всякую другую. Переносъ дальше всѣ полномочія съ римской церкви на епископа ея и утверждая его главенство, Nirschl замѣчаетъ: „такимъ образомъ, римскій епископъ для всей церкви то же, что отдѣльный епископъ для своей церкви: ея видимый верховный пастырь, и, какъ такой, замѣститель всеобщаго, невидимаго Пастыря—Христа. Его

¹⁾ Nirschl. I. c. 64.

²⁾ Nirschl. L. c. S. 65—66. Срав. Sprinzel. L. c. 66—67.

³⁾ Ad Rom. 9.

окупаютъ епископы, какъ собраніе апостоловъ. И такимъ образомъ, церковъ дѣйствительно такъ организуется, какъ она была, когда ее основалъ Господь и Самъ, окруженный собраніемъ апостоловъ, былъ ея видимою главою“¹⁾).

Такъ Nirschl и многіе другіе, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ посланій св. Игнатія, утверждаютъ главенство папы. Но, очевидно, всѣ эти усилія найти въ посланіяхъ св. Игнатія подобныя указанія—тщетны. Утверждать, выходя изъ его идеи о Церкви необходимость одной видимой главы всеобщей Церкви никакъ нельзя. Если отдѣльная община имѣетъ видимую главу, то развѣ необходимо и всеобщая Церковь должна имѣть ее? Развѣ церковъ, въ которую входятъ христіане всѣхъ мѣстъ и странъ, по св. Игнатію, организуется такъ же, какъ и отдѣльная церковъ? Думать съ точки зрѣнія св. Игнатія, что она имѣетъ такое же внѣшнее единство—нѣтъ никакого основанія. Нельзя не согласиться съ слѣдующими словами Zahn'a по этому поводу: „Игнатій первый, у котораго встрѣчается названіе „всеобщей церкви“, но объ организаціи этой церкви, т. е. о какихъ либо органахъ и твердо установившихся формахъ отношенія и взаимнаго дѣйствія частей у него ничего не говорится. Заключать отъ этой идеи къ этому факту—ошибка. Изъ того, что онъ, какъ Ермъ, собраніе христіанъ всѣхъ временъ и мѣстъ называетъ церковью, или что онъ, какъ ап. Павелъ, представляетъ церковъ, какъ тѣло, въ которомъ соединены іудеи и язычники²⁾, не слѣдуетъ однако, что она есть корпорація съ органами ея общественной жизни“³⁾. Нужно при этомъ замѣтить, что въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ говорится о церкви католической, св. Игнатій замѣчаетъ, что она связана съ именемъ Иисуса Христа и въ Немъ находитъ свою главу, какъ отдѣльная церковъ въ епископѣ: „гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и католическая церковъ“⁴⁾. О видимой же главѣ нѣтъ и намекъ. И вообще епископомъ всеобщей Церкви, какъ мы видимъ изъ посланій Игнатія, всегда у него считается или Иисусъ Христосъ или Богъ. Такъ, въ посланіи

¹⁾ Nirschl. L. c. 68. Cp. Sprinzel L. c. 67.

²⁾ Ad Smir. 1.

³⁾ Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1878. S. 315.

⁴⁾ Ad. Smir. 8.

къ Магнезійцамъ Богъ называется невидимымъ Епископомъ всѣхъ ¹⁾, въ посланіи къ Римлянамъ замѣчается, что Богъ и Іисусъ Христосъ управляютъ оставшеюся безъ епископа сирскою церковью ²⁾. Этотъ невидимый Епископъ даетъ отдѣльнымъ церквамъ пастырей. Въ приведенныхъ уже мѣстахъ посланій онъ называетъ пастырей „поставленными изволеніемъ Іисуса Христа“, „поставленными по любви Бога Отца и Господа Іисуса Христа“ ³⁾. Наконецъ, св. Игнатій замѣчаетъ, что Епископъ невидимый подъ свое покровительство беретъ и видимыхъ: „Игнатій Богоносецъ Поликарпу, епископу церкви смирнской, лучше-же состоящему подъ епископствомъ Бога Отца и Господа Іисуса Христа, желаетъ премного радоваться“ ⁴⁾.

Не ясно ли, что, по св. Игнатію, католическая церковь находится подъ верховнымъ епископствомъ Бога Отца и Господа Іисуса Христа, а не подъ управленіемъ видимой главы, о которой нѣтъ и рѣчи; не ясно ли также, что и вообще выходить изъ организаціи частной церкви къ этому утвержденію никакъ нельзя. Отдѣльная церковь часть всеобщей и типомъ быть не можетъ.

На особенное значеніе церкви римской не могутъ указывать и тѣ добродѣтели, которыя онъ ей приписалъ, такъ какъ подобныя привѣтствія находятся почти во всѣхъ посланіяхъ св. Игнатія и служатъ выраженіемъ его взгляда на церковь, какъ на собраніе вѣрующихъ, святыхъ. Такъ въ привѣтствіи посланія къ Ефесянамъ мы читаемъ: „Игнатій Богоносецъ достоуважаемой церкви ефесской въ Азіи, благословенной въ полнотѣ величіемъ Бога Отца, прежде вѣкъ предназначенной быть, въ вѣчную и неизмѣнную славу, всегда соединенною и избранною въ истинномъ страданіи“ etc. Подобное находимъ и въ другихъ посланіяхъ. Церковь траллійскую онъ называетъ „возлюбленной Богомъ Отцомъ Іисуса Христа, святой, избранной и богодостойной церковію“ ⁵⁾, церковь филиладельфійскую „помилованной и утвержденной въ единомысліи Божіемъ, удостовѣренной во всякой милости“ ⁶⁾. Но развѣ на основаніи этихъ привѣтствій можно заключать къ особенному

¹⁾ Ad Magn. 3.

²⁾ Ad Rom. 9.

³⁾ Ad Phil. praef.

⁴⁾ Ad Pol. praef.

⁵⁾ Ad Trall. praef.

⁶⁾ Ad Philad. praef.

достоинству известной церкви? Никакъ нельзя дальше думать, что св. Игнатій словами 3-й главы посланія къ римлянамъ: „вы никогда никому не завидовали и другихъ учили тому же. Желаю, чтобы вы подтвердили дѣломъ, что преподаете въ своихъ наставленіяхъ—хотѣлъ выразить, что церковь римская, какъ находящаяся въ исключительномъ положеніи, какъ „учительница могла предписывать заповѣди и давать законы“. Св. Игнатій этими словами только на то хотѣлъ указать, что римская церковь не должна препятствовать мученической его смерти, какъ церковь, сама проповѣдующая объ этомъ. Значить, онъ имѣлъ въ виду прежнюю проповѣдническую дѣятельность римской церкви, продолжающуюся и теперь. Пусть, какъ утверждаютъ Funk ¹⁾, Zahn ²⁾, а за ними и католическіе ученые ³⁾, св. Игнатій имѣлъ въ виду посланіе св. Климента къ коринѳянамъ и посланіе папою на Востокъ книги Ерма „Пастыръ“, но это не доказываетъ еще, что она могла учить „по специфически церковному основанію“ (Nirschl). Это просто указываетъ на всю проповѣдническую дѣятельность, которая исходитъ изъ церкви римской къ церквамъ, получившимъ отъ нея начало, что вполне естественно. Каждая частная церковь поставляла себѣ въ обязанность распространять христіанскую вѣру. Тѣмъ болѣе должна была это поставлять своею задачею церковь римская, какъ находящаяся въ царствующемъ городѣ и располагающая всѣми средствами.

Итакъ, и въ этихъ словахъ св. Игнатія видѣть указаніе на преимущественное значеніе римской церкви—никакъ нельзя.

Но, утверждая главенство римской церкви на разобранныхъ уже нами основаніяхъ, католическіе богословы главное значеніе даютъ тѣмъ словамъ привѣтствія посланія къ римлянамъ, гдѣ она называется „предсѣдательствующею“ ἐν τόφῳ χορίου Ρωμαίων и προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης“. При этомъ, если прежніе ученые католики—Белларминъ, Перронъ—видѣли указаніе на главенство папы въ ἡ τις καὶ προκαθίσταται ἐν τόφῳ χορίου Ρωμαίων, то новѣйшіе Sprinzel и Nirschl, сознавая нецѣлостность этого, стали утверждать, что этими словами указывается на предсѣдатель-

¹⁾ Opera Patrum apostolicorum. Tubingen. 1878. p. 215.

²⁾ L. c. 314.

³⁾ Nirschl l. c. 64.

ство ея въ римской области, основанное при этомъ на божественномъ установленіи, а словами *προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης* на предсѣдательство во всей церкви, такъ какъ „ἀγάπη“ (любовь) обозначаетъ будто бы всю церковь. „Ἐν τόπῳ (въ мѣстѣ) онъ, т. е. Игнатій, говоритъ Sprinzel, желаетъ обозначить мѣстное предсѣдательство, которое римская церковь, какъ находящаяся въ главномъ городѣ, имѣла надъ церквами римской области, даже всего римскаго царства.

Конечно, и согласиться съ Zahn'омъ, что необходимо читать вмѣсто *τοπος*—*τόπος* (мѣсто—образецъ) оснований нѣтъ достаточныхъ, такъ какъ слово *τόπος* удержано во всѣхъ переводахъ, но мысль его, что св. Игнатій не указываетъ приведеннымъ выраженіемъ на главенство папы—вѣрна и заслуживаетъ полного вниманія. Поэтому не соглашаясь съ Funk'омъ и другими, которые, пользуясь словомъ *προκαθίμεται* въ широкомъ смыслѣ и присоединяя *ἐκκλησίας* (церковь), утверждаютъ, что римская церковь предсѣдательствуетъ во всей церкви и въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится¹⁾, надо согласиться съ Reason'омъ, который переводитъ это такъ: *quae praesiderit in ipsa urbe Roma cum suburbis* ²⁾. То же самое почти утверждаютъ и наши ученые богословы: преос. Никаноръ ³⁾ и преосв. Сильвестръ ⁴⁾. По ихъ мнѣнію, здѣсь можно видѣть указаніе только на предсѣдательство римской церкви въ области италійской, что вполне естественно. Этимъ значеніе ея и ограничивается.

Итакъ, главенство папы, на основаніи приведенныхъ мѣстъ посланій св. Игнатія, признать нельзя.

Есть, наконецъ, еще одинъ аргументъ, который католическіе богословы—Белларминъ ⁵⁾, Перронъ ⁶⁾ и др. приводятъ въ доказательство своего мнѣнія, что св. Игнатій училъ о главенствѣ папы. Они говорятъ, что св. Игнатій, какъ и св. Кли-

¹⁾ Funk. I. с. 212. Противъ такого пониманія даже Sprinzel. I. с. 67 (примѣч. 1

²⁾ *Vindiciae ignatianae* (помѣщ. у Мани, въ 5 т. греч. серіи).

³⁾ Разборъ римскаго ученія о видимомъ (папскомъ) главенствѣ. Казань. 1871. с. 97.

⁴⁾ Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства, Кіевъ 1872 с. 133. Опытъ догм. богословія т. IV, стр. 248.

⁵⁾ *Praelectiones Theologiae* t. II, p. 957.

⁶⁾ *Disputatio Theologiae* t. I, p. 318.

ментъ, признавалъ ап. Петра имѣющимъ особенное значеніе въ сонмѣ апостоловъ. Для доказательства этого они ссылаются на то мѣсто посланія св. Игнатія къ Смирнянамъ ¹⁾, гдѣ онъ, рассказывая о явленіи воскресшаго Господа апостоламъ, выдвигаетъ на первое мѣсто ап. Петра—„и когда Онъ пришелъ къ бывшимъ съ Петромъ, то сказалъ имъ: возьмите, осяжите“ etc.

Но ясно, что и этотъ аргументъ не выдерживаетъ критики. Изъ приведеннаго мѣста, будучи безпристрастнымъ человѣкомъ, можно вывести только то пожалуй, что св. Игнатій приписывалъ ап. Петру первенство, но никакъ ужъ не главенство надъ другими апостолами. Что дѣйствительно это такъ, доказываетъ и то, что въ посланіяхъ св. Игнатія достаточно мѣстъ, гдѣ онъ положительно уравниваетъ ап. Петра съ другими апостолами. Онъ напр. всѣхъ ихъ называетъ „сонмомъ апостоловъ“, никого не выдѣляя изъ нихъ и никому не приписывая особой власти и значенія: „старайтесь дѣлать все въ единомысліи Божиємъ, такъ какъ епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога, пресвитеры занимаютъ мѣсто *собора апостоловъ*, и диаконамъ, сладчайшимъ мнѣ, ввѣрено служеніе Іисуса Христа ²⁾ etc., или „всѣ послѣдуйте епископу, какъ Іисусъ Христосъ—Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ“ ³⁾, ставитъ дальше апостола Петра въ рядъ съ ап. Павломъ и при томъ тамъ, гдѣ говоритъ о нихъ, какъ объ учителяхъ именно римской церкви—„не какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ. Они апостолы, а я осужденный, они свободные, а я доселѣ рабъ“ ⁴⁾. Кажется, здѣсь и умѣстно было бы показать, что ап. Петръ—глава апостоловъ и что онъ къ церкви римской находится въ особенномъ отношеніи. Однако онъ этого не дѣлаетъ, давая ясно понять, что ап. Петра онъ считаетъ такимъ же апостоломъ, какъ и всѣхъ остальныхъ. Всѣ они, по Игнатію, равны и всѣ имѣютъ одинаковую власть и значеніе.

Но если такъ, если ап. Петръ, по Игнатію, не былъ главою апостоловъ, то, очевидно, не можетъ быть и рѣчи о главенствѣ римскихъ епископовъ, какъ его преемниковъ и наслѣдниковъ.

¹⁾ Ad Smir. 3

³⁾ Ad Smir. 8.

²⁾ Ad Magn. 6

⁴⁾ Ad Rom. 4.

Изъ сказаннаго видно, что римско-католическіе богословы сильно погрѣшаютъ противъ истины, утверждая, что уже мужи апостольскіе знали и учили о главенствѣ папы римскаго. Въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, представляющихъ обильный источникъ для характеристики послѣ апостольскаго вѣка со стороны религіозно-нравственной, не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній на это главенство, но даже и намековъ. Только при крайней тенденціозности, характеризующей католическихъ богослововъ, можно было находить такія указанія тамъ, гдѣ безпристрастный ученый никогда ихъ не увидитъ.

В. Ломинновъ

Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне.

(Окончаніе *).

П Ѣ С Н Ъ Ѡ-Я.

Ирмосъ. Гласъ словесе, свѣ-
тильникъ свѣта, денница солнца,
предтеча, въ пустыни покайтесь
всѣмъ вопіетъ людямъ, и предъ-
очиститесь: се бо предстоитъ
христосъ, отъ тли міръ избавляяй.

Рождся нетлѣнно отъ бога и
отца, отъ дѣвы кромѣ скверны
воплощается христосъ: ему же
ремень, яже отъ насъ слова со-
четанія, разрѣшати неудобъ
учить предтеча, земнородныя
отъ лести избавляя.

Огнемъ крестить конечнымъ
христосъ противныя, а не бога
мудрствующихъ его: духомъ же
обновляетъ водою благодати, ра-
зумливыя божества его, отъ пре-
грѣшеній избавляя.

Ирмосъ. Гласъ Слова, свѣтиль-
никъ свѣта, денница—предтеча
Солнца вопіетъ въ пустыни
всѣмъ людямъ: покайтесь и пре-
жде очиститесь: се бо предсто-
итъ Христосъ, избавляяй міръ
отъ тлѣнія.

Предтеча учить: Христосъ,
Егоже ремень—отъ насъ (пріа-
тый) составъ Слова—невозмо-
жно разрѣшати, рождейся нетлѣн-
но отъ Бога и Отца, безъ сквер-
ны воплощается отъ Дѣвы, да-
бы избавити земнородныя отъ
заблужденія (Л. 3, 16).

Огнемъ смертнымъ крестить
Христосъ невѣрующыя (въ Него)
и мудрствующыя о Немъ, яко
Онъ не Богъ есть; Духомъ же
благодатно чрезъ воду обновля-
етъ исповѣдающихъ Божество
Его, избавляя (ихъ) отъ прегрѣ-
шеній. (Лук. 3, 16).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 23.

Инь Ирмосъ. Возжелѣннаго явствова со всеблаженнымъ гласомъ отецъ, егоже изъ чрева отрыгну: ей, глаголетъ, сей естественъ сынъ сый свѣтозарень, произниче изъ человѣча рода: слово же мое живо, и человѣкъ промышленіемъ.

Отъ глубиннаго льва, тревочерній страннѣ пророкъ во внутреннихъ валяся, абіе произыде, накибытія спасеніе, отъ змія человѣкоубійцы, всѣмъ предъявляя въ послѣднія лѣта.

Отверсту небу всесвѣтлыхъ писаній *) ученикъ **) зрять отъ отца посылаемый: пребывающъ же духъ на пречистѣмъ словѣ, нашедъ яко голубь ***) неизреченнымъ образомъ, людемъ же является пришедшимъ ****) ко владыцѣ.

Инь ирмосъ. Отецъ вседовольнымъ гласомъ яви возлюбленнаго, Егоже роди изъ чрева: ей, глаголетъ, Сей, сый Сынъ единосущный (Мой), свѣтозарно произыде изъ человѣческаго рода по Моему промышленію, и Слово Мое живое, и (вкупѣ) человѣкъ.

Пророкъ, дивно пребыть три нощи во утробѣ морскаго звѣря, наки (оттуда) изыде, предображая всѣмъ чрезъ возрожденіе спасеніе въ послѣднія времена отъ змія человѣкоубійцы.

Егда отверзошася всесвѣтлаз небеса, посвященный въ тайны зрять нсходящаго отъ Отца и пребывающаго на пречистѣхъ Словѣ Духа, неизреченнымъ образомъ низшедшаго въ видѣ голубинѣ, и возбщаеъ людемъ да приступятъ ко Владыцѣ. (Іоан. 1, 32, 33, 34).

*) *Отверсту небу всесвѣтлымъ писаній* погреч. ὁ ἀνεῳγμένον πύλον τοῦ πνεύματος букв. (род. сам.) когда раскрылся всесвѣтлый свитокъ неба. Въ церк. переводѣ невѣрно разобрано слово πύλον (πύλος, полюсъ, небо); оное не подлежащее въ оборотѣ род. сам., а опредѣленіе къ πνεύματι; подлежащимъ же въ этомъ оборотѣ служитъ πνεύματι (πνέω=πνεύω ἢ—складаю, изгибаю, сводъ, свитокъ и т. д.).

**) *Ученикъ* погреч. μαθητής—таинникъ, посвященный въ тайны...

***) *Яко голубь*—ὡς πτερυγία мы перевели; въ видѣ голубинѣ.

****) *Пришедшимъ* погреч. προερχομένου неопредѣленное, зависящее отъ φαίναται (объявляетъ народу, чтобы онъ приходилъ), въ церк. переводѣ ошибочно передано причастіемъ.

ПѢСНЬ 7-Я.

Ирмосъ. Юношы благочестивыя, нещи огненнѣй пріобщившыся, шумящъ духъ росный невредимы сохрани, и божія ан-

Ирмосъ. Шумящій вѣтръ росный и ангела Божія низхожденіе сохраниша невредимыми благочестивыя юношы, въ нещи

гела снисхождение. тѣмже въ пламени орошаеми, благодарственно воспѣваху: препѣтый отецъ господи и боже благословенъ еси.

Якоже на небеси съ трепетомъ и чудомъ предстояху, во іорданѣ силы ангельскія, смотряще толика божія схождения: яко держай превышнихъ водъ составъ, въ водахъ плотоносецъ стояше, богъ отецъ нашихъ.

Облакъ древле и море божественнаго проображаху крещенія чудо, въ нихже древніи крестися, исходяще законніи людие. море же бѣ образъ воды, и облакъ духа: имиже совершаеми *), благословенъ еси, зовемъ, господи боже во вѣки.

*) *Совершаеми телоборечны.*

Вси вѣрніи, въ немже совершеніе пріяхомъ, богословяще немолчно со ангелы, прославимъ отца и сына и духа святаго: се бо троица ипостасми единосущная, единъ же богъ, емуже поемъ: благословенъ еси господи боже во вѣки.

Инъ прмось. Опали струею зміевы главы, пещный высокій пламень, юношы носящъ благочестивыя, утишивый неудободержимую мглу изъ грѣха, всю же омываетъ росю духа.

огненный бывшій: сего ради въ пламени орошаеми благодарственно воспѣваху: преславный Господи и Боже отецъ. благословенъ еси.

Съ трепетомъ и изумленіемъ, якоже и на небеси, предстояху на Іорданѣ силы Ангельстїи, зряще тоlikое низхождение Божіе, како держай основаніе горнихъ водъ Богъ Отецъ нашихъ въ водахъ стояше во плоти. (Быт. 1, 7, Ис 6, 2 4).

Нѣкогда облакъ и море, въ нихже древніи людие крестися въ законодателя, прообразоваху чудо Божественнаго крещенія: море бѣ образъ воды и облакъ—Духа, имиже освящаемии зываемъ: Благословенъ еси, Господи Боже, во вѣки. (I Кор. 10, 1, 2).

Вси мы вѣрніи, богословяще Того, отъ Негоже освященіе пріяхомъ, немолчно со ангелы прославимъ Отца и Сына и Святаго Духа: сїи бо Ипостасми Троица единосущная, но единый Богъ, Ему же поемъ: благословенъ еси Господи Боже во вѣки.

Инъ прмось. Иже охлади высокій пещный пламень, объявший благочестивыя юношы, струею попали главы зміевъ, росю же Духа омываетъ всю неудободержимую нечистоту грѣха.

Тебе живописующій ассирій-
скій пламень, ужасенъ постав-
ляеши, въ росу преведенъ *):
тѣмже вода нынѣ, якоже пла-
мень одѣваяй **) вредную зло-
бу ***) христе, прикровенную
опалаетъ, отъ поползновенныя
стези призывающаи ****).

Христе, прообразующій Ты
ужасный ассирійскій пламень
Ты преложишь еси въ росу; тако
и нынѣ, облещя водою, попамишь
еси сокровеннаго злѣйшаго гу-
бителя, призывающаго насъ на
стезю гибельную. (Пс 73, 13, 14)

*) *Поставляеши... преведенъ* ἵστης... μετήμηνεν—мы (какъ у Ловягина) переводимъ однимъ глаголомъ *преложишь еси*.

**) Вторая половина этого тропаля въ церковномъ переводѣ во мно-
гомъ не соотвѣтствуетъ греческому тексту. *Вода*—ὕδωρ по греческому
тексту не подлежащее, а дополнение къ *одѣваяй*—облеченный водою. Славянское причастіе *одѣваяй* погреч. поставлено въ изъяв. накл. аор. 1-го
2-го лица—ἀμφέσσαο (отъ глагола ἀμφένωμι—одѣваю); словомъ *яко пламень*
и *опалаетъ* соотвѣтствуетъ одно греческое причастіе φλέγων (отъ гл. φλέω
жгу, палю). Очевидно, оригиналъ для церк. перевода въ этомъ мѣстѣ не
походилъ на нашъ греческій текстъ (въ изд. Ловягина). Если въ ори-
гиналѣ у церковныхъ переводчиковъ стояло не изъяв. накл. ἀμφέσσει,
а причастіе ἀμφέσσας, въ такомъ случаѣ послѣ него должно было стоять
слово ἵφλεσας (или какая либо подобная ему форма глагола φλέω въ изъ-
явительномъ накл. 2-го лица); другія вставки или прибавки надобно
считать искаженіемъ греческаго текста. Если же переводчики ошибоч-
но прочитали ἀμφέσσας вм. ἀμφέσσαο (что вполне возможно) и чтеніе
этого слова въ изд. Ловягина слѣдуетъ считать правильнымъ, въ та-
комъ случаѣ, намъ думается, φλέγων (въ изд. Ловягина) удобнѣе по-
нять какъ причастіе будущаго времени, обозначающее цѣль дѣйствія
главнаго глагола (облечся еси, дабы попасти); соотвѣтственно этому
въ изданіи Ловягина вм. φλέγων удобнѣе читать φλέων. Такъ исправ-
ленный текстъ будетъ вполне удовлетворять требованіямъ логики, грам-
матики и метрики (ямбъ).

***) *Злобу* погреч. σίντην. Σίντης прилагат. хищный въ значеніи сущ.
хищникъ, губитель.

****) *Призывающаи*—ἐκκαλομένων въ церк. переводѣ ошибочно согласо-
но со словомъ вода (ὕδωρ); это причастіе слѣдуетъ рассматривать какъ
опредѣленіе къ σίντην—*противника, призывающаю* на гибельную стезю. Прѣ-
тѣν δλίσθων... τρίβων вин. над. обстоят. мѣста на вопросъ куда? Такой вни-
тательный въ церковномъ переводѣ ошибочно переданъ обстоят. мѣстъ
на вопросъ откуда? отъ поползновенныя стези. На вопросъ откуда?
обстоят. мѣста обычно выражается погреч. род. падежемъ.

Раздѣлышуся іордану древле,
по суху переходятъ людіе изра-
ильстін, тебе державнѣйшаго,
содержаща тварь некоснитель-

Егда древле раздѣлися іор-
данъ, по суху переходятъ людіе
израильстін, прообразующе Те-
бе, державнѣйшаго некоснитель-

нѣ, нынѣ въ водахъ написующѣи,
къ ителѣннѣи и полезнѣи стези.

нѣ нынѣ приводящаго тварь
струями на нежмѣнну и по-
лезну стезю. (Ис. Н. 3, 16).

Вѣмы первѣе всепагубный по-
топъ, милостивно ты всѣхъ во
тлю привести *) о тревеликая
сотворяя и странная! нынѣ же
потопляша христе грѣхъ, за бла-
госердіе и человѣческое спасе-
ніе **).

О Христе, творяй превеликая
и дивная дѣла! Вѣмы, яко древ-
ле Ты со скорбію навелъ еси
всегубительный потоппъ во ист-
ребленіе всѣхъ, нынѣ же пото-
пилъ еси грѣхъ, благостоянія
ради и спасенія человѣковъ.
(Б. 7, 4).

*) *Вѣмы первѣе... потоппъ... ты... привести*—буквальный переводъ грече-
скаго дополн. предложенія, сокращеннаго въ оборотъ винит. съ неоп-
редѣленнымъ.

**) *Нынѣ же потопляша...* тоже доп. предложеніе, сокращенное въ при-
частіе вмѣсто вин. съ неопр. Оба эти доп. предложенія зависятъ отъ
вѣмы (ѣмъ), и въ обоихъ подлежащимъ является ты (сіе)—вѣмы, яко ты.

ПѢСНЬ 8-Я.

Ирмосъ. Тайну преславную
авилонская показа пещь, исто-
чившая росу, яко струями нма-
ше невещественный огонь воспрі-
ятіи іорданъ, и объяти плотію
крещаема зиждителя: егоже
благословятъ людіе, и превозно-
сятъ во вся вѣки.

Ирмосъ. Вавилонская пещь,
источившая росу, показала пре-
чудную тайну, яко Іорданъ нма-
ше воспріяти невещественный
огнь и объяти Зиждителя, кре-
тившагося плотію, Егоже людіе
благословятъ и превозносятъ во
вся вѣки.

Отложи страхъ весь, избави-
тель предтечи рече, мнѣ же по-
винися, яко благому, мнѣ при-
ступи, сіе бо естествомъ быхъ.
моимъ повелѣніемъ покорися и
крести мя сошедшаго: егоже
благословятъ людіе, и превозно-
сятъ во вся вѣки.

Избавитель рече Предтечи:
отгони всякій страхъ, повинуй-
ся Мнѣ и приступи, яко ко бла-
гому: ибо таковъ есмь Азъ есте-
ствомъ; Моему повелѣнію поко-
рися и крести Мя низшедшаго,
Егоже людіе благословятъ и
превозносятъ во вся вѣки. (Мр.
10, 18).

Глаголы якоже услыша кре-
ститель владычии, съ трепетомъ
длань простираетъ: обаче же

Егда Креститель услыша гла-
голы Владыки, съ трепетомъ
простираетъ руку; коснувся же

рукою коснувся верху зиждителя своего, крещемуся вопіяше: освяти мя, ты бо еси богъ мой. его же благословять людіе, и превозносятъ во вся вѣки.

Троицы явленіе во іорданѣ бысть, самое бо пребожественное естество отецъ возгласи: сей крещаемый сынъ возлюбленный мой: духъ же пріиде къ подобному, его же благословять людіе, и превозносятъ во вся вѣки.

Инь ирмосъ. Свободна убо тварь познавается и сынове свѣта прежде омраченніи *), единъ стенотъ тмы предстатель, нынѣ да благословить усердно виновнаго прежде окаянное языковъ всенаслѣдіе **).

*) *Прежде омраченніи*—οὐκ ἔτι φωτισμένοι мы переводимъ сѣдящихъ во мрацѣ.

**) *Языковъ всенаслѣдіе* ἡ τῶν ἔθνων παῦληρία—всѣ племена языковъ букв. все наслѣдство народовъ.

Тріе боговидніи во огни орошаеми, озаряющесея тремя все-свѣтлѣ святынями, явѣ показываху превышнее естество смѣшеніемъ человѣческимъ, огнепалящее рососою милостивно всяку пагубную леств.

Да убѣлится всякое земное естество, отъ паденія нынѣ на небо возводимо: имже бо вся соблюдаются

дланію главы Зиждителя своего, крещающемуся вопіяше: освяти мя; Ты бо еси Богъ мой, Егоже людіе благословять и превозносятъ во вся вѣки. (Мѡ. 3, 15).

На Іорданѣ бысть явленіе Троицы: се Божественное естество Отецъ возгласи: „сей крещаемый (есть) Сынъ возлюбленный Мой“: Духъ же пребываше со равнымъ (Себѣ), Егоже благословять людіе и превозносятъ во вся вѣки. (I Кор. 8, 5, Мѡ. 3, 17)

Инь ирмосъ. Свободною тварь (нынѣ) является и сынами свѣта—сѣдящимъ прежде во мрацѣ: единъ тмы начальникъ стенотъ. Да благословять же нынѣ усердно Виновника вся прежде страдавшая племена языковъ. (I. 8, 34, 12, 36).

Тріе боговидніи (отроцы), во огни орошаеми, явѣ показываху превышнее естество, пресвѣтло озаряющееся тропичною святостію, въ соединеніи же съ человѣческимъ естествомъ милостивно истребляющее, яко рососою огонь, всякій пагубный содлазнь. (Лук. 3, 16).

Да убѣлится всякое земное естество, нынѣ возводимое отъ паденія на небо, ибо омовенное

словомъ *), текущими струями текущими струями, пресвѣтло омывшеся, прегрѣшеній прежнихъ убѣже, пресвѣтло измывено. Имже весь міръ соблюдается.

*) *Имже вся соблюдается словомъ.* ὃ (ἡ) τὰ πάντα συντηρεῖται λόγῳ; *вся τὰ πάντα*—весь міръ. Λόγῳ изъ главнаго предложенія перенесено въ придаточное опредѣлительное (обр. аттр.); при переводѣ на слав. и русскій языкъ λόγῳ нужно вынести изъ придаточнаго предл. въ главное и поставить въ связь съ „убѣже“ λέγου; тогда получится такая конструкция: (всякое земное естество), омытое текущими струями (ἐκπλουθεῖσα ὑποὺς ῥεῖθρος), пресвѣтло очистившеся (παμφαῶς λευμένῃ), свободися (λέγου) отъ прежнихъ прегрѣшеній (τῶν πρὶν πταισμάτων) Словомъ, имже весь міръ (вся) соблюдается.

П Ъ С Н Ъ 9-я.

Ирмосъ. Недоумѣтъ всякъ языкъ благохвалити по достоинству, изумѣваетъ же умъ и премірный пѣти тя богородице: обаче благая сущи, вѣру приими, ибо любовь вѣси божественную нашу: ты бо христіанъ еси предстательница, тя величаемъ.

Нemoшeтвуетъ всякъ языкъ благохвалити по достоинству, недоумѣваетъ даже и горній умъ, како воспѣвати Тя, Богородице: обаче, благая сущи, вѣру нашу приими, любовь же нашу богодухновенную Ты вѣси: Ты бо еси христіанъ предстательница, Тя величаемъ.

Давиде, прииди духомъ къ просвѣщеннымъ: нынѣ приступите, пой къ богу вѣрою, глаголя: просвѣтитесь, сей нищій воззва адама въ паденіи: ибо того услыша господь, пришедъ струями іорданскими, тлѣннаго же obnovи.

Давиде, духомъ прииди къ просвѣщаемымъ и пой: нынѣ приступите къ Богу; просвѣтитесь вѣрою; сей нищій—Адамъ въ паденіи—воззва, и Господь пришедъ услыша его и obnovи тлѣннаго струями Іорданскими. (Ис. 33, 6, 3. Еф. 2, 4, 5)

Исаія, измѣйтесь, очиститесь, глаголетъ, лукавствія предъ господемъ оставите: жаждущіи на воду живу идите; кропитъ бо водою обновляя *) христосъ, приступающыя къ нему вѣрою и къ животу пестарѣмому, крещаетъ духомъ.

Исаія глаголетъ: измѣйтесь, очиститесь, оставите лукавство предъ Господемъ; жаждущіи, идите на воду живу: Христосъ бо окропляетъ водою обновляющею и крещаетъ Духомъ приобѣгающыя къ Нему съ вѣрою. (Ис. 1, 16, 55, Іез. 36, 25, Іоан. 4, 14).

*) *Водою обновляющею*—ὕδωρ χαριτοποιόν. Церк. переводчики, вѣроятно, читали χαριτοποιόν (прич. муж. род.), и согласовали это слово съ Χριστός (Христосъ обновляя).

Соблюдаемся благодатию вѣр-
ни, и печатію: яко бо губите-
ля бѣжаша, прага евреи древле
окровавлена *); тако и намъ ис-
ходное божественное сіе, паки-
бытія баня будетъ. отсюду и тро-
ицы узримъ свѣтъ незаходимый.

Вѣрніи, да сохраняетъ насъ
благодать и печать (Св. Духа):
ибо, яко Евреи древле избѣжаша
губителя, понеже прازی быша
окроплены кровію, тако и сія Бо-
жественная баня возрожденія бу-
детъ (намъ) избавленіемъ, и отсю-
ды узримъ незаходимый свѣтъ
Троицы. (Исх. 12, 7—13 Тит. 3, 5).

*) *Прага... окровавлена* погреч. φλῆς... αἱμαχθῆσις — родит. самостоятель-
ный. По славянски слѣдуетъ перевести этотъ оборотъ или дат. само-
стоятельнымъ или, какъ у насъ, полнымъ предложениемъ.

Инь ирмосъ. О паче ума рож-
дства твоего чудесъ *), невѣ-
сто всечистая, мати благосло-
венная, еюже получивше всесо-
вершенное спасеніе, достойно
хвалимъ яко благодателя, даръ
носяще пѣснь благодаренія.

Инь ирмосъ. О, паче ума чу-
деса рожденія Твоего, Невѣсто
пречистая, Мати благословен-
ная! Получивше Тобою всесовер-
шенное спасеніе, достойно хва-
лимъ Тя, яко благодѣльницу,
приносяще (въ) даръ пѣснь бла-
годаренія.

*) *Чудесъ* родит. паденъ при междометіи вмѣсто звательнаго.

Увѣдѣхомъ Моисею купиною
явленная, гради странными уста-
вы содѣланная *): яко бо спасе-
ся огонь носящи дѣва, свѣтонос-
на рождши благодѣтеля, во іор-
данскихъ же струяхъ явленна.

Вѣмы, яко купиною явленное
Моисею содѣяся здѣ дивнымъ
устроениемъ: яко бо и сія огне-
носная, сохранися Дѣва, родши
свѣтоноснаго благодѣтеля, я-
вленного въ струяхъ Иорданскихъ
(Исх. 3, 2—4).

*) Первая половина этого тропаря погреч. читается такъ: "Ἰσχυ-
ρὸς τῆ βίτης δεξιτέρῃα δέδρο ξένους θεομοῖσι ἐξαιρούμενα. Здѣсь отъ глав-
наго предложенія ἰσχυρὸς (вѣмы) зависитъ сокращенное въ причастіе до-
полнительное предложеніе, въ которомъ подлежащее — т.е. δεξιτέρῃα, а
сказуемое ἐξαιρούμενα... Очевидно, что δέδρο гради въ этомъ прил. пред-
ложеніи не сказуемое, а обстоят. слово при ἐξαιρούμενα (исполнилось ~~желе~~).

Помазуеши, совершая человѣ-
ческое существо царю безначаль-
не, духа общеніемъ, струями чи-
стыми отмывъ: и тьмы крѣ-
пость же посрамилъ возвышен-
ную, нынѣ въ непрестаннѣмъ
воздати *) житіи.

Царю безначальне! усовершен-
наго человеческого существа, Ты по-
мазуеши его общеніемъ Духа
омывъ же его чистыми струями
и посрамявъ превознесшую
силу тьмы, возводиши въ не-
скольчаемое житіе.

*) *Воздати* погреч. ἐξαιρέσει 2-е лице наст. врем. назыв. вид. отъ
глагола ἐξαιρέωμαι. Церк. переводчики, вѣроятно, читали это слово ἐξ-
μεῖψαι неопр. аорист.).

* * *

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(П О Э Д Е Р Ш Е Й М У).

(Продолженіе *).

На праздникъ кушей. Первая рѣчь въ храмѣ. (Іоанн. VII. 11—36).

Былъ *холь та моздъ* или несвященное время праздничной недѣли, дни эти назывались полусвятыми ¹⁾. Іерусалимъ, городъ торжествъ, городъ дворцовъ, городъ красоты и славы, имѣлъ необычайный видъ. Городъ казался инымъ въ сравненіи съ тѣмъ, какимъ онъ былъ, когда на его улицахъ толпились приходившіе на праздникъ богомольцы, во время пасхальной недѣли или въ пятидесятницу. Потому что праздникъ кушей имѣлъ особенное предназначеніе, и именно для чужеземныхъ богомольцевъ, приходившихъ издалека. Въ это время съ нихъ собирались и сосчитывались подати на храмъ. Несмотря на странныя одежды жителей изъ Мидіи, Аравіи, Персіи или Индіи и даже отдаленнѣйшихъ странъ; несмотря на западный акцентъ и поведеніе богомольцевъ, прибывшихъ изъ Италіи, Испаніи, современнаго Крыма и съ береговъ Дуная, если только не изъ еще болѣе чуждыхъ и варварскихъ странъ, не трудно было признать іудеевъ по ихъ облику или понять, что климатъ, гдѣ они жили, не былъ причиною перемѣны въ нихъ ума. Іерусалимляне смотрѣли гордо и высокоумно, не безъ снисходительности впрочемъ и покровительства, на этихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

¹⁾ Также *холо шель моздъ*, или *моздъ катонъ*.

смуглыхъ чужестранцевъ, которые были однако ихъ близкими и соотечественниками, или—на галилеянъ съ ихъ блестящими и быстрыми глазами, съ любопытствомъ озиравшимися вокругъ. Точно также и богомольцы, въ свою очередь, смотрѣли съ примѣсю благоговѣнія и удивленія на эти новыя для нихъ сцены. Тутъ, въ Іерусалимѣ, осуществлялись любимѣйшія ихъ грезы, начинавшіяся со времени дѣтства; Іерусалимъ былъ источникомъ и мѣстомъ ихъ святѣйшихъ помысловъ и лучшихъ надеждъ. Здѣсь казавшіеся наружно побѣжденными одерживали внутреннюю побѣду и преслѣдуемымъ давалась возможность предчувствовать торжество.

Богомольцы любили приходить именно на праздникъ кущей, а не на пасху въ зимнее время года; они не съ большою охотою отправлялись въ Іерусалимъ и въ лѣтнюю жару, на праздникъ пятидесятницы. Но теперь, во время пріятной прохлады ранней осени, когда вся жатва и собираніе вкусныхъ плодовъ и винограда оканчивались, а листья только что начинали желтѣть, прибывшіе изъ дальнихъ странъ и провинціалы изъ Іудеи, Перее и Галилеи могли сходитьса на улицахъ Іерусалима, подъ непрекращающейся тѣнью того славнаго храма, который выстроенъ былъ изъ мрамора, кедра и золота, и толпились до самой вершины горы Моріа, бывшей символомъ безконечной славы и сѣни присутствія Того, Кто былъ святъ среди Израиля. Въ теченіе всего дня, даже до времени, когда звѣзды заливали своимъ бескомъ темно-голубой небесный шатеръ надъ головой, дымъ отъ куренія и отъ сожигавшихся жертвъ поднимался въ видѣ медленно расширавшейся колонны между горою Масличною и Сіономъ. Пѣніе левитовъ и торжественные звуки *камелы* раздавались въ воздухѣ; эхо вдали повторяло чистые звуки серебряныхъ священническихъ трубъ! И затѣмъ, когда наступала ночь, всѣ эти обширныя храмовыя зданія, освѣщенныя большими канделябрами, горѣвшими во дворѣ женщинъ, и яркимъ свѣтомъ факеловъ, какъ будто выдвигались на темномъ фонѣ неба. Въ ночное время странные звуки таинственныхъ пѣснопѣній и шумъ пласокъ проносились по городу среди перемежающейся мглы! Подлинно, Израиль справедливо могъ называть празд-

никъ кущей „истиннымъ праздникомъ“ (*iaxaiz*); а іудейскій историкъ выражается о немъ, какъ о „святѣйшемъ и величайшемъ“ (*Ios. Ant. VIII. 4, 1*). ¹⁾

Всѣ богомольцы прибывали на праздникъ рано 14 тишири (соотвѣтствуетъ нашему сентябрю или октябрю). Въ это время повсюду начинались хлопоты и дѣятельность. Прибывшіе искали гостепріимства и находили его; гости принимались и приглашались; все нужное для праздника приготавливалось. Главнымъ же образомъ занимались устройствомъ кущей—повсюду, на дворахъ, на крышахъ домовъ, на улицахъ и площадяхъ, чтобы помѣстить въ этихъ кушахъ и пріютить великое множество. Онѣ устраивались изъ вѣтвей, чтобы напомнить о путешествіи по пустынѣ, а теперь о плодоносной странѣ. Только страшная крѣпость Антонія, пасмурно выдвигавшаяся надъ храмомъ, не покрывалась этимъ праздничнымъ потокомъ, которымъ обливалась страна. Для Іудея видъ башни былъ ненавистенъ.

Это была крѣпость, изъ которой наблюдали за его собственнымъ городомъ и храмомъ и которая господствовала надъ ними. Ненавистенъ былъ видъ и звуки, слышавшіеся оттуда, ненавистенъ былъ и римскій гарнизонъ, съ его чуждымъ языческимъ говоромъ и обычаями. Однако и при всемъ этомъ Израиль не могъ всетаки прочесть на помрачившемся небѣ знаменій времени, не узналъ времени своего посѣщенія. А между тѣмъ этотъ праздникъ кущей яснѣе всѣхъ другихъ праздниковъ долженъ былъ бы указывать на то, что предстояло въ будущемъ.

Дѣйствительно, всѣ символы праздника, начиная съ оконченной жатвы, за которую приносилось въ праздникъ кущей благодареніе, указывали на будущее. Сами раввины согласны были съ этимъ. Странное число приносившихся въ жертву воловъ, семьдесятъ, раввины относили къ „семидесяти языческимъ народамъ“ (*Сукк. 55 b; Песикты, изд. Бубер., стр. 17 а; 194 а; Шабб. 88 b*). Выливаніе воды, которое, какъ полагали, имѣло такую житейскую важность, что было причи-

¹⁾ Полное описаніе праздника кущей во дни Христа можно найти въ „*The Temple and its Services*“.

ною названія всего праздника „днемъ изліянiя“, символически изображало изліаніе Святаго Духа. Короткая ночь, въ которую зажигалась великая храмовая иллюминація, оканчивалась; и въ концѣ ея приносилось торжественное свидѣтельство претъ Іеговой противъ язычества. Было очень трогательно, когда въ массы левитовъ съ музыкальными инструментами, толпившихся на пятнадцати ступеняхъ, спускающихся отъ двора Израиля ко двору женщинъ, выступали два священника съ своими серебряными трубами. Какъ только пѣтухи пѣніемъ возѣщали о наступленіи дня, священники трижды трубили въ свои трубы. Раздавался еще одинъ трубный звукъ на десятой ступени, и затѣмъ опять трубили въ трубы, когда входили во дворъ женщинъ. Наконецъ раздавался еще разъ троекратный звукъ, и затѣмъ, труба въ свои трубы, священники проходили черезъ дворъ женщинъ къ краснымъ вратамъ. Здѣсь, обратившись назадъ, лицомъ къ западу, къ святому мѣсту, они повторяли: „наши отцы, которые стояли на этомъ мѣстѣ, обращались спиной къ храму Іеговы, а лицами къ востоку, потому что молились на востокъ, солнцу; но мы поступаемъ иначе, наши очи—къ Іеговѣ“. „Мы принадлежимъ Іеговѣ, наше очи къ Іеговѣ“ (Сукк., V, 4)¹⁾. Да и всѣ эти ночныя и утреннія дѣйствія были полны символизма: храмовая иллюминація была символомъ свѣта, который долженъ былъ освѣщать изъ храма языческую темную ночь; затѣмъ, во время ранняго утренняго разсвѣта, раздавался звукъ серебряныхъ трубъ священниковъ, этого Божіа воинства, когда оно шло впередъ съ праздничными трубными звуками и восклицаніями, имѣвшими цѣлію пробудить спящихъ. Священники шли впередъ къ крайнимъ предѣламъ храма, къ краснымъ вратамъ, которые открывались во дворъ язычниковъ, и затѣмъ опять обращались назадъ, чтобы выразить этимъ свой торжественный протестъ противъ язычества и торжественно исповѣдать Іегову!

Но Іисусъ Христосъ не появлялся въ храмѣ во время первыхъ двухъ праздничныхъ дней. Богомольцы, прибывшіе изъ всѣхъ мѣстъ страны, можетъ быть и изъ за границы, ожидали

¹⁾ Это—вторая форма, согласно преданію р. Іегуды.

Его въ храмѣ, потому что всѣ говорили теперь о Немъ, хотя и „не открыто“, въ Иерусалимѣ, боясь своихъ начальниковъ. Едва ли было безопасно говорить о Немъ вслухъ. Прибывшіе въ Иерусалимъ искали Его, спрашивали о Немъ, говорили о Немъ, хотя бы только шепотомъ, и тихо, неразборчиво разсуждали о Немъ „въ народѣ“ ¹⁾, или въ средѣ праздничныхъ группъ, прибывшихъ изъ разныхъ мѣстностей. Нѣкоторые говорили: Онъ добръ; а другіе объявляли, что Онъ вводитъ въ заблужденіе простой, невѣжественный народъ. И вотъ, совсѣмъ неожиданно, во время *хома га моэдэ* ²⁾. Иисусъ Христосъ Самъ явился въ храмъ и началъ учить. Мы знаемъ, что въ одномъ позднѣйшемъ случаѣ (Іоанн. X. 23) Онъ уходилъ въ „притворъ Соломоновъ“ и училъ тамъ; а изъ обстоятельствъ, что для первыхъ учениковъ Христовыхъ первое обычное мѣсто свиданія (Дѣян. V. 12) находилось здѣсь, можемъ сдѣлать выводъ, что ученики нашли Спасителя именно въ „притворѣ Соломоновомъ“. Хотя ни мишна, ни Іосифъ не упоминаютъ объ этомъ „притворѣ“ ³⁾, мы имѣемъ всѣ данныя предполагать, что такъ называлась восточная колоннада, которая выстроена была противъ горы Елеонской, обращенная къ „краснымъ вратамъ“, представлявшимъ главный входъ во дворъ женщинъ и такимъ образомъ въ храмъ. Потому что вдоль во всей внутренней части большой стѣны, составлявшей ограду храма, направлялась двойная колоннада. Каждая колонна въ ней была монолитомъ изъ бѣлаго мрамора, 25 локтей въ вышину, и покрыта была кедровыми балками. Колоннада на южной сторонѣ (ведущей изъ западнаго входа къ притвору Соломонову) извѣстна была подъ именемъ царскаго портика. Она была тройною, состояла изъ четырехъ родовъ колоннъ, каждая 27 локтей въ высоту, и увѣнчивалась коринѣскими

¹⁾ Во множ. числѣ это слово встрѣчается только въ данномъ мѣстѣ у ев. Іоанна и однажды у ев. Марка (1, 33), но шестьдесятъ разъ у ев. Луки и еще чаще у ев. Маттея.

²⁾ См. выше, стр. 753.

³⁾ Это, какъ обнаруживающее знакомство съ мѣстностію писателя четвертаго. евангелія, должно быть принято, какъ добавочное доказательство подлинности евангелія, точно такъ же, какъ и упоминаніе объ этомъ предметѣ въ книгѣ Дѣяній указываетъ на іерусалимскій источникъ свѣдѣній автора.

капителями. Что „Соломоновъ притворъ“ была восточная колоннада, объ этомъ заключаемъ изъ обстоятельства, что она была единственною, оставшеюся отъ Соломонова храма (*Ios. Ant. XV. II. 5; XX. 9. 7*). Эти колоннады, которыя, въствѣ занимаемаго ими огромнаго пространства, были одинаково и мѣстомъ для спокойныхъ прогулокъ, и для обширныхъ собраній, снабжены были скамьями. Такъ какъ среди Израии можно было говорить и учить свободно, то Иисусъ Христосъ могъ здѣсь обращаться къ народу съ рѣчью на самыхъ глазахъ Своихъ враговъ.

Мы не знаемъ, что было предметомъ ученія Христа въ настоящемъ случаѣ. Но оно вызвало въ народѣ общее удивленіе. Народъ зналъ, каковы были обыкновенные не ученые галилейскіе торговцы. Но *Этотъ*,—откуда у Него такое знаніе (*Іоанн. VII. 15*)? Какъ Онъ знаетъ литературу (письмена науку) (*ср. Дѣян. XXVI. 24*), никогда не учившись? Для іудея былъ только одинъ родъ науки—богословіе. И только одинъ путь къ ней—школы раввиновъ. Ихъ большая посылка была истинна; но ихъ малая посылка была ложна, и Иисусъ Христосъ поспѣшилъ исправить ихъ заблужденіе. Онъ именно „учился“ только въ школѣ совершенно иной, а не въ тѣхъ школахъ, которыя признавали іудеи. Однако, какъ они и сами показывали, Его ученость требовала самаго полнаго признанія съ ихъ стороны. Среди іудеевъ ученіе какого либо раввина только тогда получало надлежащій авторитетъ, когда фактически согласовалось съ преданіемъ—точно воспроизводило воспринятое отъ какого либо прежняго учителя и такъ далѣе—до Моисея и Самого Бога. На этомъ-то основаніи Христосъ и предъявлялъ и присвоивалъ Себѣ высочайшій авторитетъ. Его ученіе не было вымышленно Имъ Самимъ, оно было получено Имъ отъ Того, Кто послалъ Его. Ученіе Его было принято имъ отъ Бога; да и Самъ Христосъ былъ посланъ отъ Бога непосредственно, чтобы возвѣститъ ученіе. Онъ былъ вѣстникомъ его для іудеевъ (*Іоанн. VII, 16, 17*). Для такого двойного заявленія о Своихъ достоинствахъ существовало двойное и доказательство. Не утверждалъ ли Онъ, что Его ученіе было получено Имъ отъ Бога? Пусть изслѣдуютъ это ученіе. Всякій,

чувствующій въ своей душѣ, что онъ привлеченъ Богомъ; всякій, кто дѣйствительно желаетъ творить волю Его, узнаетъ „о семъ ученіи отъ Бога ли оно“, или же отъ человѣка ¹⁾). Тутъ было чувствуемое, хотя и непонятное вліяніе, которое привлекало всѣхъ людей ко Христу, такъ что они боялись проронить даже одно Его слово. Тутъ на лицо было то, что, въ часъ величайшаго испытанія и духовнаго затрудненія, заставило Петра, отъ лица другихъ, закончить скорбную внутреннюю борьбу, утвердившись на фактъ: „къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы „вѣчной жизни, и мы увѣровали и познали, что Ты Святый Божій“ (Іоанн. VI. 68, 69). Замѣтивъ мимоходомъ, что внутренняя связь между обученіемъ и ученостію и настоящимъ случаемъ могла составлять болѣе глубокую причину, почему въ евангеліи отъ Іоанна одинъ разсказъ непосредственно слѣдуетъ за другимъ, мы останавливаемся, чтобы сказать, насколько реально оказалось для всѣхъ вѣковъ и для всѣхъ состояній христіанской науки,—именно, что сердце доставляетъ истинную ученость отъ Бога (*pectus facit theologum*) и что внутреннее истинное стремленіе къ божественному приготавливаетъ къ созерцанію божественной реальности во Христѣ. Но если это такъ, то не видно ли отсюда, что Христосъ истинно посланъ отъ Бога, что Онъ есть дѣйствительно Мессія Божій? Если ученіе Іисуса Христа отвѣчаетъ нашей нравственной природѣ и удовлетворяетъ ее, если оно приводитъ къ Богу, то не есть ли Онъ дѣйствительно Христосъ?

Это приводитъ насъ ко второму заявленію, сдѣланному Христомъ, что Онъ посланъ отъ Бога. Существуетъ и иная логическая связь въ Его разсужденіи. Онъ сказалъ: „тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“. Но: „говорящій самъ отъ себя ищетъ славы себѣ“. Въ этомъ нельзя ни сомнѣваться, ни спорить. Но Я Своей ли славы ищу? „А кто ищетъ славы Пославшаго Его, тотъ истиненъ (истинный посланникъ) и нѣтъ неправды въ немъ“ (Іоанн. VII, 18). „Такъ Христосъ говорилъ и доказывалъ положеніе: Мое ученіе отъ Бога; и Я посланъ отъ Бога“.

¹⁾ Мѣсто, процитированное епископомъ Весткоттомъ изъ Аб. 11, 14, не представляется параллельнымъ.

Посланный отъ Бога, нѣтъ никакой неправды въ Немъ! И однако какъ разъ въ этотъ именно моментъ надъ Нимъ и тяготѣло обвиненіе въ нарушеніи закона Моисеева,—нѣтъ, закона Божія, чрезъ открытое нарушеніе заповѣди о субботѣ, тутъ, въ этомъ самомъ городѣ, во время послѣдняго пребыванія Его въ Іерусалимѣ. За это нарушеніе, равно какъ и за бывшее при немъ заявленіе о Своихъ божественныхъ достоинствахъ, іудеи уже тогда искали „убить Его“ (Іоанн. V, 18). И это составляетъ переходъ къ тому, что можетъ быть названо второю частію рѣчи Христа. Если іудейская форма рѣчи въ первой части разсужденія очевидна, то всякій знакомый съ іудейскими формами рѣчи, почти не можетъ и понять какимъ образомъ можно было не усматривать подобныхъ же формъ и въ дальнѣйшей рѣчи ¹⁾. Рѣчь Христа въ точности соотвѣтствуетъ способу, въ которомъ іудеи могъ говорить съ іудеями, только по сущности своей разсужденіе относится ко всѣмъ временамъ и ко всѣмъ народамъ. Христосъ защищается здѣсь противъ обвиненія, которое возникло естественно, когда говоритъ, что Его ученіе отъ Бога и что Самъ Онъ посланъ Богомъ дѣйствительно и бесспорно. Въ Его отвѣтъ взяты двѣ нити прежняго доказательства. Дѣланіе есть условіе знанія, а посланникъ посланъ отъ Бога! Несомнѣнно и Моисей былъ таковымъ, и однако каждый изъ іудеевъ нарушалъ законъ, который данъ Моисеемъ; потому что не искали ли іудеи убить Христа, не имѣя на то никакого права и не соблюдая при этомъ никакой справедливости? Это доказательство, выраженное въ формѣ двойного вопроса (Іоанн. VII. 19, 20), составляетъ особенность іудейскаго способа аргументаціи, за которой скрывается страшная истина, что тѣ, которые въ сердцѣ своемъ такъ мало расположены исполнять волю Божію, не только должны оставаться въ невѣдѣніи относительно Его ученія, какъ ученія Божія, но отвергаютъ и ученіе Моисея.

Общее несогласіе, крикъ: „не бѣсъ ли въ Тебѣ? кто ищетъ Тебя?“ прервали здѣсь рѣчь Спасителя. Но Онъ не желалъ

¹⁾ Я смотрю на это, какъ на почти рѣшительное доказательство противъ теоріи объ ефесскомъ происхожденіи четвертаго евангелія. Даже двойной вопросъ въ ст. 19 въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе.

перерыва и продолжалъ: „одно дѣло сдѣлалъ Я, и всѣ вы дивитесь“ ¹⁾. Это была ссылка на исцѣленіе Имъ въ субботу и на полную неспособность іудеевъ понять Его поведение. Хорошо, Моисей былъ посланъ отъ Бога; и Я также посланъ отъ Него. Моисей далъ законъ объ обрѣзаніи не своею властію; законъ первоначально былъ данъ отъ Бога и чтобы соблюсти этотъ законъ, никто не задумался бы нарушить субботу ²⁾, потому что, по принципу раввиновъ, положительная заповѣдь имѣла преимущество предъ отрицательной. И однако, когда Христосъ, какъ посланный отъ Бога, во всѣхъ отношеніяхъ исцѣлилъ человѣка въ субботу („всего человѣка исцѣлилъ въ субботу“), то іудеи разгнѣвались на Него (ст. 21—24). Всѣ аргументы, которые можно было привести въ пользу отсрочки исцѣленія Христомъ человѣка до наступленія будничнаго дня, могли бы быть приложены и къ обрѣзанію; между тѣмъ какъ всякое доказываніе необходимости совершать обрѣзаніе въ субботу могло бы превратиться сторицею въ пользу дѣйствія Христа. О, пусть они не судятъ по внѣшности, пусть судятъ „судомъ праведнымъ“. Не для того ли, чтобы убѣдить ихъ въ приверженности къ внѣшностямъ, Христосъ въ эту субботу началъ великій споръ между письменемъ, которое убиваетъ, и духомъ, который животворитъ, когда повелѣлъ разслабленному взять домой постель, на которой онъ лежалъ?

Если возможно сомнѣніе въ томъ, насколько дѣйствительно было обличеніе Иисусомъ Христомъ существовавшего тогда положенія вещей, когда Онъ противопоставлялъ сердечное желаніе дѣлать волю Божію въ качествѣ необходимаго приготовления къ принятію принесеннаго Имъ ученія отъ Бога дикимъ намѣреніямъ іудеевъ, возникавшимъ изъ слѣпой прива-

¹⁾ Слова „по поводу его“, переданныя въ А, V, словомъ „therefore“ (поэтому, — въ русск. нѣтъ), поставленный въ ст. 22 (Іоанн. VII гл.), въ дѣйствительности составляютъ конецъ ст. 21. По крайней мѣрѣ они не могутъ приниматься въ смыслъ „поэтому“.

²⁾ Таковъ былъ хорошо признанный раввинами принципъ. Ср. напр. Шабб. 132a, гдѣ доказывается, что если обрѣзаніе, которое совершается надъ однимъ изъ 218 членовъ, изъ которыхъ, по мнѣнію раввиновъ, состоитъ человѣческое тѣло, замѣнило субботу, то насколько больше способно замѣнить ее все тѣло.

занности къ буквѣ и невѣдѣнію духа божественнаго закона, то замѣчаній, сообщенныхъ въ евангеліи нѣкоторыхъ іерусалимлянъ въ толпѣ, будетъ достаточно, чтобы убѣдить насъ въ этомъ (Іоанн. VII. 25—27). Фактъ, что Христу, Котораго іудеи хотѣли убить, было позволено говорить открыто, толпѣ казался непонятнымъ. Ужъ не случилось ли такъ, что начальники оставили свои прежнія мнѣнія о Христѣ и теперь не считали ли Его Мессіей? Но этого не могло быть ¹⁾. Въ народѣ установилось мнѣніе, и нельзя сказать, чтобы оно было вполне безсознательно, въ нѣкоторомъ смыслѣ,—что явленіе Мессіи совершится быстро и неожиданно. Онъ могъ быть и не быть извѣстнымъ; или же могъ придти и опять скрыться на время (ср. также Санг. 97 а; Мидр. Пѣсн. Пѣсн. II. 10) По мнѣнію толпы, когда Мессія придетъ, никто не будетъ знать, откуда Онъ пришелъ; но всѣ знали, „откуда Онъ“. Давая столь грубый и поспѣшный отвѣтъ, отличавшійся грубымъ реализмомъ, они, какъ и многіе изъ насъ, быстро и однажды навсегда рѣшили великій вопросъ. Но Иисусъ Христосъ не могъ, даже только ради Своихъ слабыхъ и бѣдныхъ учениковъ, предоставить толпѣ успокоиться на этомъ. „Тогда“ Онъ „возгласилъ“ ²⁾, такъ что голосъ Его былъ услышанъ разсѣвающейся, отступающей отъ Него толпой. Эта толпа думала, что она знаетъ и Его и откуда Онъ. Это была бы правда, еслибы Онъ пришелъ Самъ по Себѣ. Но Онъ посланъ, и Тотъ, Кто послалъ Его, есть „истинный“ ³⁾. Это было

¹⁾ Въ подлинникѣ: „можетъ ли это быть?“

²⁾ „Закричалъ“.

³⁾ Слово ἀληθινός не имѣетъ точнаго эквивалента въ англ. языкѣ и едва ли въ нѣмецкомъ (*wahrhaftig*?). Это любимое слово ев. Іоанна, которое онъ употребляетъ восемь разъ въ своемъ евангеліи, или, если въ VIII. 16 будетъ принято чтеніе R. V., девять разъ (I. 9; IV. 23, 37; VI. 22; VII. 28; VIII. 162; XV. 1; XVII. 3; XIX. 35) и четыре раза въ своемъ первомъ посланіи II. 8, и четыре раза въ гл. V. 20. Смыслъ, который придаетъ этому слову евангелистъ Іоаннъ, лучше всего можетъ выясниться чрезъ сопоставленіе его съ словомъ ἀληθής (напр. I Іоанн. II. 8). Но въ Откров. гдѣ ἀληθινός встрѣчается десять разъ (III. 7, 14; VI. 10; XV. 3; XVI. 7; XIX. 2, 9 11; XXI. 5; XXII 6) оно имѣетъ другой смыслъ и едва ли можетъ быть отличено отъ англ. „true“ (истинный, вѣрный). Оно употребляется въ томъ же смыслѣ, какъ въ евангеліи и посланіи Іоанна, у ев. Лк. XVI. 11, въ I Θεсс. 1, 9; и три раза въ посланіи къ Евреямъ (III. 2; IX 24;

истинное посланничество и Того, Кто послалъ Христа, хотя толпа не знала этого. И этимъ новымъ подтвержденіемъ Своихъ достоинствъ Господь заключилъ Свою рѣчь (Іоанн. VII 29). Толпа поняла Его, поняла то, о чемъ Онъ говорилъ, и съ гнѣвомъ хотѣла наложить на Него свои руки. Но Его часъ не пришелъ. Однако были люди здѣсь глубоко взволнованные, и душа ихъ открылась для вѣры. Когда толпа удалилась, они разговаривали между собою о происшедшемъ, и сущность ихъ рѣчей была такова: „когда прійдетъ Христосъ, неужели сотворитъ больше знаменій, нежели сколько Сей сотворилъ“?

Такъ окончилось первоначальное ученіе въ тотъ день, въ храмѣ. И когда народъ разошелся, вожди фарисеевъ, которые, нѣтъ сомнѣнія, знали о присутствіи Христа въ храмѣ, и однако не желали быть въ числѣ Его слушателей, наблюдали за тѣмъ, какое дѣйствіе окажетъ Его ученіе, и подслушали тихія, тайныя, наполовину только выраженные, замѣчанія („толки“) народа о Немъ. Тотчасъ они увѣдомили объ этомъ варадныхъ начальниковъ и главныхъ должностныхъ лицъ въ храмѣ ¹⁾. Хотя не составилось ни собранія, ни опредѣленія синедріона касательно даннаго предмета, да не могло и быть ²⁾ ничего подобнаго, приказанія даны были храмовой стражѣ схватить Спасителя при первой возможности. Онъ зналъ объ этомъ, и когда, въ этотъ или слѣдующій день, отправился въ храмъ, подъ надзоромъ шпионовъ, подосланныхъ начальниками,

Х. 22). Мы можемъ, поэтому, разсматривать его, какъ слово, съ которымъ соединяется греческій, а не іудейскій смыслъ. По нашему мнѣнію оно принимаетъ за истинное реальное, а за реальное то, что дѣлалось вѣдше—истиннымъ. Я со всѣмъ не понимаю,—а насколько понимаю не могу принять,—възгляда Кремера (Bibl.—theolog. Lex., англійское изд. стр. 85; Bibl.—theolog. Wörterbuch, 1895 г. стр. 123), что „ἀληθινός“ относится къ ἀληθής какъ форма къ содержанію или къ сущности“. Различіе между іудейскимъ и греческимъ смысломъ не только выводится изъ книги Откр. (которая употребляетъ это слово въ іудейскомъ смыслѣ), но и изъ Сир. XLII. 2, 11. У LXX ему соответствуетъ не менѣе двѣнадцать еврейскихъ словъ.

¹⁾ О главахъ и главныхъ должностныхъ лицахъ священства см. „The Temple and its Services“ гл. IV, особ. стр. 75—77.

²⁾ Только незнакомые съ юридической процедурой синедріона могутъ воображать, что тутъ было регулярное собраніе и состоялось его опредѣленіе. Это потребовало бы формальнаго обвиненія, свидѣтелей, вопроса и проч.

съ смѣшанной толпой друзей и враговъ, слѣдовавшей за Нимъ, глубокая скорбь при мысли, каковъ долженъ былъ конецъ, наполнила Его душу. Иисусъ Христосъ сказалъ, несомнѣнно Своимъ ученикамъ, хотя и вслухъ всѣхъ: „еще недолго быть Мнѣ съ вами, и пойду ¹⁾ къ Пославшему Меня; будете искать Меня, и не найдете; и гдѣ буду Я, туда вы не можете придти“ (ст. 33, 34). Скорбныя слова, которыя должны были въ скоромъ времени исполниться. Но слышавшіе ихъ естественно не могли уразумѣть ихъ смысла. Намѣренъ ли Онъ оставить Палестину и идти въ Еллинское разсѣяніе, съ среду разсѣянныхъ, жившихъ въ языческихъ странахъ, и учить грековъ? Въ иномъ случаѣ какой же могъ быть смыслъ Его словъ? Но мы, слыша эти слова по прошествіи многихъ столѣтій, чувствуемъ, что какъ будто вопросъ іудеевъ, подобно предположенію, сдѣланному первосвященникомъ въ послѣдующее время, и даже подобно многочисленнымъ людскимъ предположеніямъ, былъ пророчествомъ, произнесеннымъ совершенно безсознательно, относительно будущаго.

Свящ. Михаилъ Оивейскій.

¹⁾ Епископъ Весткоттъ замѣчаетъ, что слово, зѣсь употребленное (ἀπελθω) означаетъ личный актъ, между тѣмъ, какъ другое слово (πρεσβυτερία) значитъ или посольство, а третье (ἀπερχομαι) выражаетъ простое отдѣленіе.

ИСТОРИЯ ИУДЕЙСКАГО НАРОДА ПО АРХЕОЛОГИИ ИОСИФА ФЛАВІЯ.

(Опытъ критическаго разбора и обработки) И. д. доцента Московской Духовной Академіи Іеромонаха Іосифа ¹⁾). Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1903 г. 1—483 стр.
Цѣна 2 руб. 50 коп. безъ пересылки.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Какъ извѣстно, славный іудейскій историкъ Іосифъ Флавій оставилъ послѣ себя много серьезныхъ и замѣчательныхъ трудовъ, наиболѣе выдающимся изъ которыхъ является „Іудейская Археологія“ (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία)—въ XX книгахъ. Этотъ трудъ І. Фл. обнимаетъ исторію народа іудейскаго отъ начала міра и до разгара роковой войны противъ Римлянъ въ 66 году. Только благодаря трудамъ Іосифа Флавія можно знать, что происходило за время отъ періода Маккавеевъ до разрушенія Іерусалима,—почерпать свѣдѣнія объ Иродѣ, Пилатѣ и о многихъ другихъ важныхъ для христіанина событіяхъ и лицахъ. Но эта Археологія, при всѣхъ ея достоинствахъ, отличается и многими недостатками: тенденціозностію, некритичностію, непрагматичностію и др. Тѣмъ цѣннѣе является, поэтому, трудъ о. Іосифа, не только знакомящій насъ съ этой Археологіей, но представляющій опытъ именно критическаго ея разбора и обработки. „Нѣтъ надобности, говоритъ самъ уважаемый авторъ вышеуказанной книги, доказывать насущную для русской Библейско-исторической литературы необходимость особаго труда въ такомъ родѣ. Это хорошо знаетъ всякій, кому приходилось имѣть дѣло съ Іосифомъ. Представляя исключительно—богатѣйшіе, благодарнѣйшіе матеріалы для Библейско Іудейской исторіи, впервые непрерывно на всемъ протяженіи ея отъ

¹⁾ Нынѣ экстра-ординарный профессоръ, архимандритъ и Инспекторъ Московской Духовной Академіи.

Адама до послѣднихъ временъ жизни Іосифа, т. е. (начала II или) конца I вѣка по Р. Хр.,—при томъ матеріалы весьма часто имѣющіе значеніе первоисточниковъ, Іосифъ позитивно не можетъ быть игнорируемъ ни въ одномъ изъ серьезныхъ и ученыхъ изслѣдованій Библейско-исторической науки. Къ сожалѣнію, такому *значенію* матеріаловъ Іосифа не сообразуется *удобство* и легкость пользованія ими и примѣненіи къ дѣлу. Матеріалы эти можно уподобить въ данномъ случаѣ драгоценной рудѣ, въ которой драгоценный и обильный составъ перемѣшанъ съ массою излишнихъ ненужныхъ примѣсей, отдѣленіе которыхъ необходимо должно предварять и обуславливать чистую пригодность и цѣнную примѣнимость Іосифовыхъ сокровищъ“... ¹⁾

Изъ возможныхъ путей къ осуществленію этой задачи авторъ избираетъ: „слѣдованіе по пятамъ за Іосифомъ и проверку каждой его оригинальности въ связи съ прагматическою разработкою его матеріала“,—путь „наиболѣе естественный, плодотворный, убѣдительный, но и за то... наиболѣе сложный, трудный“ (стр. 3). Въ общемъ весь трудъ распадается на три отдѣла по три главы въ каждомъ. Имъ предшествуютъ обстоятельныя предисловіе и введеніе (1—64 стр.). Во введеніи авторъ предлагаетъ характеристику личности Іосифа Флавія и общій обзоръ его литературной дѣятельности. Затѣмъ онъ знакомитъ читателей съ тѣми источниками, какими пользовался Іосифъ Флавій и между прочимъ рѣшаетъ вопросъ, какимъ текстомъ Библии пользовался Іосифъ (39 и сл.). Въ первомъ отдѣлѣ онъ излагаетъ содержаніе Археологіи Флавія, подробно объясняя разныя отступленія послѣдняго въ пониманіи Библии. Этотъ отдѣлъ подраздѣляется, какъ мы сказали, на три главы. Въ первой, послѣ вступленія, Археологія сопоставляется съ Пятокнижіемъ (71—136 стр.), во второй—съ историческими книгами Ветхаго Завета (136—167) и въ третьей, въ повѣствованіи объ эпохѣ плѣненія,—съ книгами пр. Давида, Ездры, Нееміи и Есѣяри (168—194 стр.). Во второмъ отдѣлѣ далѣе, подъ заглавіемъ: „Археологія—продолженіе Библии“

¹⁾ См. Богосл. Вѣстникъ, 1908 г. Окт., стр. 298. Ср. стр. 303.

(197—355 стр.), авторъ говоритъ—о Библейскомъ пробѣлѣ отъ Нееміи до Маккавеевъ (гл. IV), объ эпохѣ Маккавеевъ (гл. V) и наконецъ излагаетъ исторію послѣ библейской эпохи (гл. VI). Третій отдѣлъ, озаглавленный—„Археологія и Новый Завѣтъ“, подраздѣляется на слѣдующія главы: Археологія и Евангеліе (стр. 359—407), Археологія—*продолженіе* Евангелія (408—434) и конецъ исторіи народа Божія (435—483 стр.).

Таковъ ходъ работы автора. При характеристикѣ такой выдающейся личности, какъ Іосифъ Флавій, легко впасть въ крайность или предубѣжденного критика, или пристрастнаго апологета. Умѣло пользуясь обильно собраннымъ и тщательно изученнымъ матеріаломъ, о. профессоръ старается быть при этой характеристикѣ вполне объективнымъ, не скрывая и темныхъ сторонъ Іосифа Флавія (стр. 8 и др.)... Примѣняя приемы современной исторической критики, авторъ вездѣ указываетъ, что въ Археологіи І. Фл. достовѣрно и что—недостовѣрно, что слѣдуетъ внести въ библейскую исторію (стр. 158 и др.) и что вносить не слѣдуетъ (напр. стр. 187, 192, 277 и мн. др.). Особенное значеніе настоящей трудъ имѣетъ въ тѣхъ частяхъ, гдѣ происходитъ анализъ и оцѣнка исторической достовѣрности сообщеній Іосифа Флавія, начиная съ эпохи Асмонеевъ и до конца исторіи народа Божія, такъ какъ эти сообщенія Іосифа независимы отъ библейскихъ писаній и о нихъ мы можемъ знать только изъ его Археологіи. Трудъ исполненъ съ большимъ знаніемъ предмета и предполагаетъ въ авторѣ большую эрудицію.

Внѣшнія достоинства книги вполне соответствуютъ ея богатому содержанію. Рѣчь автора отличается общедоступностію, легкостію и живостію. Вотъ примѣры.—„Въ жизнеописаніи Сампсона, говоритъ о. профессоръ, прежде всего отличаетъ Іосифа отъ Библіи замѣчаніе о необыкновенной красотѣ супруги Маноя и, *ревности* его къ ней, по нѣкоторымъ чертамъ весьма курьезной и умѣстной только развѣ для Шекспировскаго Отелло. Таковы недоувѣріе и подозрительность Маноя въ отношеніи къ супругѣ, когда она сообщаетъ ему о явленіи Ангелоподобнаго мужа, принесшаго ей радостную

вѣсть о рожденіи отъ нея многообѣщающаго младенца — Иисусомъ, который — по Библии — просто молится Богу, чтобы посѣтилъ Его снова удостоилъ ихъ своего посѣщенія и научилъ ихъ, именно, что имъ дѣлать съ имѣющимъ родиться младенцемъ. У Іосифа устраиваетъ цѣлую сцену ревности своей супруги, подозрѣвая ее ни болѣе, ни менѣе какъ въ преступной сѣсть показавшимся ей „ангелоподобнымъ“ „незнакомцемъ“... и т. д. (141 стр.). О фарисеяхъ авторъ, между проч., говоритъ „вліятельнѣйшею и могущественнѣйшею партіею была, несомнѣнно, фарисейская. Іосифъ сохранилъ не мало достопамятныхъ свѣдѣній объ ихъ могучемъ вліяніи на среду. Это были своего рода „іезуиты“ еврейскаго государства, казуистическое обхожденіемъ закона, при лицемѣрномъ исполненіи его, умѣніе все обращать къ своей славѣ и положительно повелѣніяшіе всѣмъ народомъ, у котораго они находились въ такомъ уваженіи, по словамъ Іосифа, что „хотя бы говорили что противъ царя и первосвященника, безпрепятственно имъ въѣзжали“. Изъ неоднократныхъ свѣдѣтельствъ самаго Іосифа вполне открывается, что это „хотя“ не было допущенною одной возможности, или однимъ предположеніемъ автора, а было характеристическою чертою, или самою дѣйствительностью“... и т. д. (290 стр.). Издана книга изящно и снабжена рисунками храмовъ Соломонова и Иродова (по модели Schick'a).

Отмѣчаемый нами ученый трудъ о. Іосифа является, такимъ образомъ, цѣннымъ вкладомъ въ нашу Библейско-историческую и Библейско-археологическую литературу. Несомнѣнно почетнымъ, полезнымъ и назидательнымъ является онъ и для вообще любителей религіознаго просвѣщенія. Нельзя не пожелать, поэтому, настоящему изданію широкаго распространения.

А. В.—а.

СР 363.5

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Слово въ недѣлю предъ Просвѣщеніемъ. <i>Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго.</i>	1—10
Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію, ея сущность и происхожденіе. <i>Профессора Харьковскаго Университета, Протоіерея Т. Вульфевича.</i>	11—24
Сущность христіанства (Das Wesen des Christentums). Лекціи профессора Берлинскаго университета Адольфа Гармана. <i>Б. Григорьева.</i>	25—46
Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста каноновъ на Рождество Христово * * *	47—60

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Фантомы социальныхъ явленій. <i>С. Глаголева.</i>	1—34
Нѣсколько замѣчаній по поводу одной изъ біографій Будды Санья-Муни (Lalitavistara). <i>Соплц. Г. Трофимова.</i>	35—46

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отиѣтка.—Высочайшія награды.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебн. годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, явленіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковскомъ духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзникана; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлочноительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Браунана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ свихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Рѣчь при освященіи Харьковского Народнаго Дома, 2-го февраля 1903 года.
Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго 127—131

Взгляды пессимистическихъ мыслителей Шопенгауэра и Гартмана на религію,
ея сущность и происхождение (продолженіе). *Профессора Харьковского
Университета, Протоіерея Т. Буткевича* 132—147

Сущность христіанства (Das Wesen des Christentums). Лекціи профессора
Берлинскаго университета Адольфа Гарнака (продолженіе). *К. Григорьева*. 148—172

Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX
вѣкахъ (историко-критическій очеркъ). *Д. С. Леонардова* 173—192

Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней
школы. *Л. Багрецова* 193—198

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Ученіе Плотина о прекрасномъ (окончаніе). *С. А. Анапѣина* 93—104

Нѣсколько замѣчаній по поводу одной изъ біографій Будды Санья-Муни
(Lalitavistara) (продолженіе). *Свящ. І. Трофимова* 105—126

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій указъ.—Высочайшій рескриптъ.—Дѣяніе Святѣйшаго Синода.—
Опредѣленія Святѣйшаго Синода: 1) касательно новаго порядка педагогическихъ собраній
правленій духовныхъ семинарій и духовныхъ училищъ для обсужденія дѣлъ по учебно-
воспитательной части и 2) касательно правъ священно—и церковно-служителей на дре-
весныя насажденія, находящіяся на церковныхъ земляхъ.—Разъяснительное постановленіе
Святѣйшаго Синода по вопросу о приѣмѣ въ духовно-учебныя заведенія дѣтей вносослов-
ныхъ родителей.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Распоряженіе Ми-
листерства народнаго просвѣщенія о времени говѣнія для учащихся.—Отчетъ о состояніи
Харьковского Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за
1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—
Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровский пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, некупрочитъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и дѣла извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу

12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчій лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскаго лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзикава; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Бутвевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Фото-циннографическій портретъ Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Рѣчь при первомъ вступленіи въ Харьковскій Кафедральный Соборъ, 15-го Марта 1903 года. *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* 331—334

Слово при первомъ служеніи Божественной Литургіи въ Кафедральномъ Соборѣ *Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго*, 16 марта 335—338

Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій. (Биографическія свѣдѣнія о немъ и его вступленіе на кафедру Харьковской епархіи). *Леонида Багрецова* 339—380

Сущность христіанства (Das Wesen des Christentums). Лекціи профессора Берлинскаго университета Адольфа Гарнана (продолженіе). *К. Григорьева*. 381—404

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Историно-философскія воззрѣнія проф. Карѣева. *Д. Боголюбова* . . . 219—241

Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера. (Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціею М. Воскресенскаго). *М. Воскресенскаго* 242—258

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій манифестъ.—Высочайшая отмѣтка.—Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Разъяснительныя постановленія Святѣйшаго Синода: 1) по вопросу объ оплатѣ гербовымъ сборомъ актовъ и документовъ епархіальныхъ свѣчныхъ заводовъ и 2) касательно порядка производства оканчивающимъ семинарскій курсъ воспитанникамъ дополнительныхъ испытаній для полученія званія студента семинаріи.—Журналы Сѣзда духовенства Сумскаго округа, бывшаго 4-го февраля 1903 г.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, толкованіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, некро прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзеникина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательскихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Изъ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе а. Вильмира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. П. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Екатерининская коммиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію.

Виктора Крылова 467—483

Ученіе А. Спира о религіи, ея сущности и происхожденіи (окончаніе).

Профессора Харьковскаго Университета, Протоіерея Т. Бутневича 484—507

Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX

вѣкахъ (историко-критическій очеркъ) (продолженіе). *Д. С. Леонардова*. 508—540

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Мораль эвдемонизма предъ судомъ общечеловѣческаго нравственнаго созна-

нія. (Критическій разборъ нравственнаго ученія Милля и Бентама). *Павла Леситова* 305—323

Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера.

(Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціей М. Воскресенскаго) (продолженіе).
М. Воскресенскаго 324—346

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Дни и часы приѣма у Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшее повелѣніе.—Высочайшія награды.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, толкованіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ и замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно святыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоука и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, кромѣ прочнаго, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходамъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линий, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ изданныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. Н. Бутеневичъ. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Есть-ли наия-либо безспорныя основанія для передачи бракоразводнаго процесса изъ вѣдѣнія Церкви гражданскому суду, и возможныя слѣдствія этой передачи. *Ректора Еутаисской Духовной семинаріи, Архимандрита Сильвестра* 541—552

Екатерининская коммиссія въ ея отношеніи къ духовенству, наикъ сословію (продолженіе). *Виктора Крылова* 553—584

Отецъ Серафимъ, Іеромонахъ Саровской пустыни, пустынникъ и затворникъ, его жизнь и подвиги. *Г. Н. Корсуна*. 585—602

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Ученіе Канта объ антиноміяхъ чистаго разума. *Анатолія Орлова* 347—367

Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера. (Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціей М. Воскресенскаго) (продолженіе). *М. Воскресенскаго* 368—398

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій указъ.—Высочайшіе приказы.—Списокъ священниковъ церкви Харьковской епархіи, которые за отличо-усердную службу удостоены награжденія ко дню рожденія Его Императорскаго Величества: I) по опредѣленію Святѣйшаго Синода, II) по опредѣленію Епархіальнаго начальства и III) по опредѣленію Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Сообщеніе „Правит. Вѣсти.“ о полученіи пассажирами скидки съ вѣса багажа по билетамъ, нѣтъ не принадлежащимъ.—Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 1901—1902 уч. г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепонимъ смыслѣ: положеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя зачаточныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—одинъ изъ словесъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслящихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, немыслимо прочитанъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумерацією страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскаго Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровской, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзанина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1893 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. Н. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Гипотеза генотеизма или натеотеизма. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Вуликевича* 603—621
- Екатери́нинская комиссія въ ея отноше́ніи къ духовенству, канъ сословію (продолженіе). *Виктора Крылова* 622—639
- Къ вопросу о дѣйствительности англиканской іерархіи. (По поводу одной рецензіи). *А. Рождественскаго* 640—659
- Отецъ Серафимъ, іеромонахъ Саровской пустыни, пустынножитель и затворникъ, его жизнь и подвиги (продолженіе). *Г. Н. Корсуна* 660—670

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Ученіе Канта объ антиноміяхъ чистаго разума (окончаніе). *Анатолія Орлова* 399—419
- Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера. (Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціею М. Воскресенскаго) (окончаніе).
М. Воскресенскаго 420—444

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Лица духовнаго званія, кои Святейшимъ Синодомъ награждены за заслуги по духовному и гражданскому вѣдомству 6-го мая.—Новыя правила относительно экзаменовъ въ церковно-приходскихъ школахъ и выдачи свидѣтельствъ на льготу по воинской повинности.—Отчетъ Братства св. Амвросія Медиоланскаго при Сумскомъ духовномъ училищѣ для вспомо́жества нуждающимся ученикамъ, съ 18 сентября 1901 г. по 20 сентября 1902 г.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, толкованіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, немыслимо прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Бутевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Рѣчь Его Высокопреосвященства *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго*, въ день годовичнаго акта (30 мая) воспитанницамъ Харьковскаго Института Благородныхъ дѣвицъ 671—674

Гипотеза генотеизма или катенотеизма (окончаніе). *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* 675—694

Екатерининская коммиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію (продолженіе). *Виктора Крылова* 695—723

Къ вопросу о дѣйствительности англиканской іерархіи. (По поводу одной рецензій) (окончаніе). *А. Рождественскаго* 724—744

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Признавалъ ли Кантъ бытіе вещей въ себѣ? *М. Одинцова* 445—468

Понятіе объ „*utile*“ (о полезномъ) во второй книгѣ сочиненія Цицерона „*De officiis*“ (Объ обязанностяхъ). *А. Покровскаго* 469—481

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслей философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ народу челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА въ мѣсяцъ**, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г. — 9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брензано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Православная Церковь по ученію нашихъ свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, В. Г. Тернера и В. С. Соловьева. <i>В. И. Попова</i>	745—757
Екатерининская коммиссія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію (окончаніе). <i>Виктора Крылова</i>	758—771
Отецъ Серафимъ, іеромонахъ Саровской пустыни, пустынножитель и затворникъ, его жизнь и подвиги (окончаніе). <i>Г. Н. Корсуна</i>	772—798
Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ) (продолженіе). <i>Д. С. Леонардова</i>	799—822

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Признавалъ ли Кантъ бытіе вещей въ себѣ? (окончаніе). <i>М. Одинцова</i>	483—498
Понятіе объ „utile“ (о полезномъ) во второй книгѣ сочиненія Цицерона „De officiis“ (Объ обязанностяхъ) (окончаніе). <i>А. Покровскаго</i>	499—510

Критическая замѣтка: „Необоснованныя благопожеланія“ (Отвѣтъ Г. Е. М.—ву).

Д. Боголюбова. 1—4

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода: 1) Разъясненіе относительно сбора въ пользу казны съ причтовъ, не получающихъ казеннаго содержанія и 2) о льготѣ вносословнымъ окончившимъ курсъ воспитанникамъ семинаріи, которые поступаютъ на должность учителей церковно-приходскихъ школъ.—Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ: разъясненіе нѣкоторыхъ недоумѣнныхъ вопросовъ въ церковно-школьной практикѣ.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Харьковского Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Правленія Братства Св. Великомученицы Варвары.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи за 1902—1903 уч. г.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Списокъ воспитанницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища за 1902—1903 уч. г.—Краткій отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища за 1902—1903 уч. г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и испаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, нехотѣя прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской линіи, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Рѣчь *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго*, сказанная имъ 1-го іюня н. г. предъ открытіемъ педагогическихъ курсовъ 1—3

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ городѣ Харьковѣ въ 1903 году.
В. Давыденна 4—36

Ученіе Флейдерера о религіи, ея сущности и происхожденіи. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* . . . 37—48

Православная Церковь по ученію нашихъ свѣтскихъ писателей: А. С. Хомякова, Ф. Г. Тернера и В. С. Соловьева (окончаніе). *В. И. Попова* . . . 49—66

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исходныя начала логики. *С. Глаголева* 1—22

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды.
Александра Никольскаго 23—58

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе о предоставленіи совѣтамъ церковно-учительскихъ школъ права производить испытанія и выдавать свидѣтельства на званіе учителя или учительницы церковно-приходскихъ школъ.—Высочайшія награды.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода 1) о богослуженіи въ день открытія мощей преподобнаго Серафима Саровскаго и 2) о томъ, кѣмъ должны быть подписываемые выпускные аттестаты и свидѣтельства воспитанниковъ семинарій.—Отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархій за 1902 годъ.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго училища за 1902—1903 учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Куянскаго Духовнаго училища за 1902—1903 учебный годъ.—Отъ Правленія Куянскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго Духовнаго училища за 1902—1903 учебный годъ.—Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ законовъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль лическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время изнечества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, нехоту прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линий, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издѣльныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экзemplяры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича, Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово Высокопреосвященнѣйшаго *Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго*. 119—130

Сказаніе Келаря Авраамія Палицына о смутномъ времени въ Россіи (1598—1613 г.г.). *Е. Воронцова*. 131—156

Очерки изъ жизни Христа Спасителя. (По Эдершейму) (продолженіе). *Свящ. Михаила Овсейскаго*. 157—168

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Исходныя начала логики (окончаніе). *С. Глаголева*. 109—144

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (продолженіе). *Александра Никольскаго*. 145—172

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Росписаніе на весь годъ часовъ дня, въ которые долженъ производиться благовѣстъ въ Церквахъ Харьковской Епархіи.—Высочайшее повелѣніе о возвышеніи служебныхъ правъ и преимуществъ помощниковъ инспекторовъ духовныхъ семинарій.—Высочайшая отгѣтка.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода 1) по поводу Высочайшей отгѣтки на всеподданнѣйшемъ отчетѣ о состояніи Псковской губерніи за 1901—1902 г., 2) о введеніи преподаванія соматологіи и гигиены въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ.—Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода по вопросу о порядкѣ производства Правленіями духовно-учебныхъ заведеній испытаній на званіе учителя или учительницы одно-классной церковно-приходской школы въ дѣтніе мѣсяцы.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи объявленіе.—Отъ Харьковского Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе — внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫИ:

Стр.

Современные искатели полной свободы совѣсти предъ судомъ Православной Церкви и государства. (Опытъ критическаго рѣшенія этого вопроса). *Архимандрита Сильвестра*. 169—189

Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ) (продолженіе). *Д. С. Леонардова*. 190—206

Екатерининская коммиссія по вопросу о расколѣ. *Виктора Крылова*. 207—223

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Объ общественномъ мнѣніи. *Мѡ. Соколова*. 173—210

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (продолженіе). *Александра Никольскаго*. 211—228

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Наставленіе причастникамъ.—Высочайшая награда.—Списокъ лицъ, коимъ за заслуги по духовному вѣдомству преподано благословеніе Святѣйшаго Синода.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода о введеніи программъ учебныхъ предметовъ для школъ церковнаго вѣдомства.—Распоряженіе Епархіальнаго начальства 1) о распространеніи издаваемыхъ Синодальною типографіею листковъ религіозно-нравственнаго содержанія и металлическихъ вѣстниковъ, 2) изданія „Почаевскій Листокъ“ и 3) объ освобожденіи отъ гербоваго сбора вдовъ на жительство, отпусковыхъ билетовъ и прошеній о нихъ.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго совѣта.—Отъ совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Дополнительныя правила о снабженіи церквей Харьковской епархіи просфорами.—Списки лицъ, служащихъ въ Харьковскомъ, Купяскомъ, Сумскомъ духовныхъ училищахъ за 1902—1903 уч. г.—Епархіальныя извѣщенія.—Грозный судъ Божій надъ хулителемъ преп. Серафима Саровскаго.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общаго смысла; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли изъ чужескихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, неслучайно, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются повелѣнія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ м. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границею 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскаго Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскаго ланія, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя выписки всѣхъ ея изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Ученіе Л. В. Э. Рауенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* 223—247

Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ) (продолженіе). *Д. С. Леонардова*. 248—267

Очерки изъ жизни Христа Спасителя. (По Эдершейму) (продолженіе). *Святи. Михаила Овсейскаго*. 268—286

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Дѣйствіе прекраснаго на душу. (Къ вопросу о взаимоотношеніи добра и красоты). *Павла Левитова* 229—253

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (продолженіе). *Александра Никольскаго*. 254—284

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Изъ Отчета Высочайше утвержденнаго Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ поминаваніе воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль антическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видъ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящихся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходовъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. Н. Буткевича, Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Слово *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* 287—298
- Рѣчь *Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* предъ началомъ молебствія при открытіи въ г. Харьковѣ всероссийской выставки животноводства, 14 сентября 1903 г. 299—300
- Слабыя стороны дарвинизма. *Свящ. Іакова Галахова.* 301—327
- Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ) (продолженіе). *Д. С. Леонардовъ.* 328—368

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность? *Свящ. Николая Липскаго* 285—299
- Святоотеческое ученіе о единствѣ души при разнообразіи ея способностей; душа и духъ. *В. Давыденка* 300—314

О посѣщеніи Высокопреосвященнѣйшимъ Архіепископомъ Арсеніемъ слободы Павловка, Сумскаго уѣзда, Харьковской губерніи. *Д. Б-ва.* 1—6

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Дни и часы приѣма у Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Отъ Совѣта Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества.—Отъ правленія Братства Св. Великомученицы Варвары.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Уставъ Іоанно-Предтеченскаго Общества трезвости при Спасо-Преображенской церкви г. Харькова.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, неслучайно, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г. по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **130 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Адресъ Духовенства Харьковской Епархіи Г. Оберъ-Прокурору Св. Синода Н. П. Побѣдоносцеву.	I—III
Бесѣда Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными Харьковской епархіи. <i>Леонида Багрецова</i>	369—420
Рѣчь дворянству Харьковской губерніи при принятіи присяги предъ выборами. <i>Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго</i>	421—428
Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ канонѣвъ. (Историко-каноническій очеркъ). <i>С. Чистосердова</i>	429—448

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность? (продол- женіе). <i>Свящ. Николай Динскаго</i>	315—333
О границахъ научнаго сомнѣнія. <i>II. Мурашкинцевъ</i>	334—356

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода по вопросу относительно епархіаль-
ныхъ сборщицъ и сборщиковъ на церковныя потребности.—Отъ Харьковской Духовной
Консисторіи.—Инструкція Предсѣдателю Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго
училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, богѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковская Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназіи Е. Н. Драшковой, на антѣ 22 октября. *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго* 449—451

Слово по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности 17 октября 1888 года. *Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* 452—456

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* 457—479

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ наноновъ (Историко-каноническ. очеркъ). (окончаніе). *С. Чистосердова*. 480—490

Слабыя стороны Дарвинизма (продолженіе). *Свящ. Ганова Галахова*. 491—516

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность? (окончаніе). *Свящ. Николай Липскаго* 357—376

Сужденія философовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры. *Прот. Ст. Остроумова*. 377—390

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Иструкція Начальницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные слухи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлымъ мыслямъ вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, неслѣдуетъ имѣть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линий, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя издательства ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Бутковичъ. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫИ:	Стр.
Слово на день св. благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго. <i>Преподобнаго Стефана, Епископа Сумскаго</i>	651—656
Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне. * * *	657—666
Чудо предъ Дамаскомъ, или обращеніе іудействующаго Савла въ Апостола Павла (окончаніе). <i>В. М—ва</i>	667—674
Отношеніе въ Ветхомъ Заветѣ институту—пророческаго и священническаго (окончаніе). <i>В. Яворскаго</i>	675—688
Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ. (Историко-критическій очеркъ). <i>Д. С. Леонардова</i>	689—702
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (продолженіе). <i>Александра Никольскаго</i>	471—485
„Теодицея“ Лейбница, разсматриваемая въ связи съ его метафизическимъ ученіемъ (продолженіе). <i>Н. Соловьева</i>	486—501
Основныя черты панпсихизма. <i>В. И—скаго</i>	502—512
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Резолюція Его Высокопреосвященства.—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 19-го сентября 1903 года.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль изъясненій философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листонъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАСЧЕТКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Буткевичъ. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

